Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

http://archive.org/details/encyclopdiedessc08lich

Ec. religieuse

81 A1

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

IMPRIMERIE D. BARDIN, A SAINT-GERMAIN

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. LICHTENBERGER

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

TOME VIII

—

LASCO — MATHÉSIUS

PARIS
LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER
G. FISCHBACHER, SUCCESSEUR
33, RUE DE SEINE, 33

—

1880

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

U SCIENCES REL. STUDIES O

BL
31
.E5
1877
v.8

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

LASCO ou Laski (Jean de), né à Varsovie en 1499, appartenait à une noble et riche famille, qui comptait dans son sein plusieurs hommes distingués. Destiné dès son enfance à l'état ecclésiastique, il fit de bonnes études sous la direction de son oncle Jean, baron de Lasco, archevêque de Gnesen et primat du royaume de Pologne. Vers 1524, Lasco très attaché à la foi catholique romaine, mais rendu attentif cependant au mouvement réformateur qui agitait l'Allemagne, quitta son pays pour visiter les cours et universités de l'Europe occidentale. Il s'arrêta d'abord à Louvain, puis à Zurich (1525) où il fit la connaissance du réformateur suisse. Zwingle l'invita à s'appliquer à l'étude des saintes lettres, et lui demanda d'abandonner la superstition papale et de se convertir à l'Evangile. De Zurich, Lasco se rendit à Bâle où il noua d'intimes relations avec Erasme. Il passa plusieurs mois dans sa maison, et sous son influence se détacha toujours plus du catholicisme grossier que flagellait si bien le mordant pamphlétaire. A Bâle aussi il étudia avec soin l'Ancien et le Nouveau Testament. Cette vie de solides travaux fut interrompue par des ordres venus de Pologne qui enjoignaient à Lasco de poursuivre ses voyages. Il se dirigea probablement vers l'Italie, l'Espagne et la France et rentra en 1526 dans sa famille qui s'efforça de le ramener à sa première foi. Accusé d'avoir embrassé les doctrines réformées, il dut solennellement déclarer « qu'il ne s'était jamais attaché à à aucune d'elles le *sachant* et le *voulant* et qu'il demeurait absolument soumis au saint-siège et aux évêques désignés par lui. » En retour de cette déclaration, Lasco fut comblé de dignités ecclésiastiques. En 1536 il fut nommé par le roi de Hongrie évêque de Wesprim et par Sigismond de Pologne évêque de Cujavie ; mais « rendu à lui-même par la bonté de Dieu, » il se résolut à « servir désormais selon sa faiblesse, cette Eglise du Christ qu'il haïssait au temps de son ignorance et de son pharisaïsme » (Lasco, *Op.* II, p. 583), et quitta la Pologne après s'être dépouillé de ses prébendes et de ses honneurs. C'était en 1537. Il se rendit d'abord à Mayence, auprès de son ami de Hardenberg, puis à Louvain, où il épousa une jeune fille pieuse

et simple et se retira à Emden, dans la Frise orientale, où il voulait vivre dans le silence. Il trouva (1540) ce pays livré aux querelles ecclésiastiques et sacramentaires et malgré ses projets de solitude, il dut accepter la direction des Eglises frisonnes que lui offrait la régente Anna d'Oldenbourg. Lasco se mit courageusement à l'œuvre et devint ainsi, sans l'avoir cherché, le réformateur de ces contrées. Erasmien quant à la science, luthérien quant à la foi, zwinglien quant au culte, calviniste quant à la constitution de l'Eglise, il réussit à concilier les partis contraires et donna aux communautés frisonnes une constitution presbytérienne, en même temps qu'un catéchisme, le catéchisme d'Emden (1548) qui reproduisait en quelque mesure le catéchisme de Genève. — Obligé en 1549 de quitter la Frise à cause des usages catholiques introduits par l'Intérim, il se rendit à Londres (1550) où il devint prédicateur et superintendant de la congrégation étrangère établie dans cette ville. Cette Eglise, qui jouissait par privilège du roi Edouard VI d'une entière liberté pour son administration intérieure, reçut de Lasco un presbytère et une discipline. Il plaça à sa tête des anciens et des diacres et lui donna un corps de docteurs ou prophètes chargés d'une explication hebdomadaire des écritures et de surveiller l'enseignement donné par les prédicateurs. Une entière égalité régnait entre ces divers fonctionnaires de l'Eglise, qui étaient confirmés par le presbytère sur la présentation ou l'élection des membres de la communauté. L'avènement au trône de Marie la Sanguinaire (1553) contraignit *l'ecclesia peregrinorum* à émigrer. Après de grandes souffrances endurées de la part des luthériens, cette Eglise trouva un asile à Emden et sur le Rhin (1554). De Francfort, où Lasco s'établit en 1556 il prit une large part aux efforts tentés pour concilier les réformés et les luthériens. Il se rattacha, dans la question de la cène, à la confession d'Augsbourg de 1540, et professa avec Mélanchthon la foi à une communication réelle et essentielle du corps et du sang du Christ pour la nourriture en vie éternelle, sous les éléments du pain et du vin. Lasco rentra en Pologne en 1556, après que la diète eut autorisé la célébration du culte réformé dans les châteaux et résidences de la noblesse. Vainement il chercha à établir dans son pays une Eglise nationale réformée, ses efforts pour y répandre la connaissance des Ecritures et pour y maintenir la paix confessionnelle entre les bohêmes, les luthériens et les réformés, ne furent cependant pas sans résultat. Il mourut paisiblementle 13 janvier (?) 1560. Dix ans plus tard, le compromis de Sendomir devait pour un temps réaliser son vœu. Lasco n'est pas un réformateur de premier ordre, sans doute, mais peu d'hommes ont apporté dans l'accomplissement de leur œuvre plus de droiture, de conséquence et de piété. Son idéal ecclésiastique s'est partiellement réalisé dans nos Eglises libres réformées. — Voyez : J. a Lasco, *Opera*, Amsterdam, 1866, etc. ; Bartels, *Joh. a Lasko*, Elberfeld, 1860 ; Merle d'Aubigné, *Hist. de la Réf. au temps de Calvin*, VII, 554 ss. ; Krasinski, *Hist. relig. des peuples slaves*, 1854, etc., etc. L. Ruffet.

LASICKI ou Lasitzki (Jean), *Lasicius*, historien et homme d'Etat

polonais, né en 1534 de parents catholiques au temps où la Réforme s'introduisit en Pologne, Il embrassa la foi calviniste à laquelle se rattachaient la plupart des membres de la noblesse polonaise. En 1557, il alla étudier à Strasbourg, à Bâle, à Berne, à Genève, à Zurich, et entreprit dans la suite une série de voyages, soit en qualité de précepteur de jeunes nobles polonais, soit comme envoyé politique. Nous le trouvons en cette qualité en France en 1558, en Italie en 1560, à Heidelberg en 1563, à Genève en 1564, à Paris en 1567, en 1571 et 1572 à Heidelberg et à Francfort en 1579. En 1570 et 1571, Lasicki confère avec les philippistes à Wittemberg et à Leipzig. Le roi Etienne Bathory l'accrédita en qualité d'ambassadeur à diverses cours. Puis il se retira dans sa patrie pour s'occuper de travaux littéraires, et mourut probablement en l'année 1599. Lasicki, dont ses contemporains vantent la piété et l'érudition, prit une part importante au mouvement religieux de son temps, en particulier à la propagation de la doctrine évangélique en Pologne. Il polémisa avec vigueur contre les jésuites d'une part, contre les anabaptistes antitrinitaires de l'autre, et se sentit vivement attiré par la communauté des Frères de Bohême qui étaient établis en Pologne depuis 1548 et représentaient l'élément unioniste au sein du protestantisme polonais. Outre un certain nombre d'ouvrages purement littéraires, on a de Lasicki : 1° *Veræ religionis apologia et falsæ confutatio*, Spire, 1582 ; 2° *Cantionale ad usum confessionnis Bohemicæ*, Thorn, 1611 ; 3° *Epistola ad Volanum, in qua de judice controversiarum fidei, an sit Scriptura, disserit*, 1620; 4° *Historia ecclesiastica de disciplina moribus, et institutis fratrum Bohemorum*, Amsterd., 1640 et 1660, son ouvrage principal ; 5° *De Russorum Moskovitarum et Tartarorum religione, sacrificiis, nuptiarum ac funerum ritu, e diversis scriptoribus*, Spire, 1582. — Voyez Comenius, dans la préface de l'édition de l'*Histoire des Frères de Bohême* ; Gindely, *Gesch. der bœhm. Brüder*, II, 90 ss. ; Lukaszewicz, *Gesch. der reform. Kirchen in Litthauen*, II, 182 ss., et l'article de Wagenmann, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, XIX, 770 ss.

LATIMER (Hugh), fils d'un fermier du comté de Leicester, naquit à Thurcastone vers 1485. Envoyé à Cambridge en 1506, pour s'y préparer à la prêtrise, il se montra si attaché aux doctrines papistes, qu'il fut nommé porte-croix de l'université, honneur « réservé à ceux qui surpassaient tous les autres, par la sainteté de leur vie. » Les idées réformées comptant à Cambridge de pieux représentants, comme Bilney, Stafford, etc., Latimer les combattit avec violence et se fit contre eux le champion de l'Eglise et des vieilles traditions universitaires. Il avait atteint l'âge de quarante ans (1524), lorsqu'à l'occasion de sa promotion au baccalauréat en théologie, il prononça un virulent discours contre Mélanchthon et les réformateurs. Bilney, qui l'entendit, fut touché du zèle sans connaissance déployé par Latimer. Il se rendit auprès de lui, lui raconta comment il était arrivé à la foi évangélique, et toucha si fort son adversaire par cette confession, que celui-ci se mit aussitôt à étudier les Ecritures. Cette conversion soudaine fit grand bruit, mais nul n'en

contesta la sincérité. Latimer demeura néanmoins, comme ses amis, au service de l'Eglise. Seulement dès lors abandonnant les œuvres mortes et les vaines pratiques, il s'appliqua à visiter les pauvres, les malades, les lépreux, les prisonniers et prêcha la justification par la foi. Grâce à la protection de Wolsey, les novateurs jouirent d'une grande liberté. L'évêque d'Ely lui-même les autorisa à prêcher dans son diocèse, mais Latimer ayant insisté un jour devant lui sur les devoirs des pasteurs, il lui ferma ses chaires et l'accusa devant Wolsey qui, satisfait de ses réponses, lui donna licence de prêcher dans toute l'Angleterre. Latimer profita de cette autorisation pour combattre ouvertement l'idolâtrie papale, la simonie et la conduite immorale du clergé. Durant trois ans, par sa parole ferme, pratique et populaire, il gagna dans la jeunesse de l'université de nombreux adhérents à la Réforme. En décembre 1529 il prononça ses fameux sermons sur les « cartes du Christ, » et apprit à ses auditeurs que le moyen certain de gagner toujours, c'était de suivre la règle du Christ et pour la connaître d'étudier les Ecritures, selon la lettre et selon l'esprit. Buckenham, prieur des dominicains, répondit à ses prédications par le « jeu de dés de Noël » et chercha à prouver par quatre docteurs de l'Eglise et par cinq passages du Nouveau Testament, que la lecture de la Bible était dangereuse et inopportune. Latimer n'eut pas de peine à réduire son adversaire au silence, et la renommée de son talent étant parvenue jusqu'au roi, Henri VIII l'invita à prêcher à la cour pendant le carême de 1530. Les prédications du réformateur plurent fort au monarque qui le nomma l'un de ses chapelains, malgré une lettre pressante que celui-ci lui avait adressée, en vue d'obtenir la libre circulation des Ecritures. — Bientôt fatigué de la vie de cour, Latimer demanda et obtint le rectorat de West-Kington, petite localité près de Bristol. Quelque paisible que fût cette retraite, elle ne le demeura pas longtemps pour Latimer dont les prédications irritèrent ses voisins ignorants et superstitieux. Une prédication qu'il fit à Londres en 1531 lui attira aussi le mauvais vouloir de l'évêque Stokesley qui le fit mander en 1532 devant la Convocation. Après de longs débats Latimer consentit à rétracter ses principes évangéliques ; mais bientôt rendu honteux de sa lâcheté, il reprit plus énergiquement ses prédications contre les superstitions romaines. En 1534 et en 1535, Latimer prêcha de nouveau devant le roi et dans plusieurs villes du sud de l'Angleterre. Son renom ne cessait de grandir, aussi en septembre 1535 fut-il nommé évêque de Worcester. Dans cette haute situation, qu'il dut en partie à l'amitié d'Anne de Boleyn, de Cranmer et de Cromwell, il se montra pasteur zélé et de plus en plus désireux de réformer l'Eglise. Il se lia avec les réformateurs du continent et prit une part active aux grands débats de son temps. Mais en juillet 1539 ayant refusé d'accepter les six articles d'uniformité de Henri VIII, articles plus connus sous le nom « d'articles de sang, » il crut devoir donner sa démission d'évêque sur le faux avis que le roi la désirait. Henri vit au contraire dans cette retraite un blâme non déguisé de ses actes. Il retira à Latimer toute licence de prêcher, et le fit enfermer

dans le palais de l'évêque de Chichester à Londres, puis plus tard à la Tour. Cette détention dura jusqu'à l'avènement d'Edouard VI en 1547. Vainement la Chambre des communes offrit à Latimer de lui rendre son évêché; il refusa, estimant avec raison qu'il était plus apte à édifier l'Eglise qu'à l'administrer. Ayant de nouveau obtenu le droit de prêcher, il se fit entendre à Londres, à la cour et dans divers comtés de l'Angleterre, devant des foules considérables. Prédicateur pratique, il combattait les abus de la religion romaine, les faux miracles, le luxe et l'insolence des prêtres ; il revendiquait le droit des pauvres et se faisait le censeur des grands et des petits. Par cet enseignement qui reposait sur une étude constante des Ecritures et dont la forme pittoresque, incisive et variée le rendait accessible même aux plus ignorants, Latimer devint un pouvoir dans l'Etat et une colonne dans l'Eglise. Les pauvres regardaient à lui, comme autrefois les Israélites à leurs prophètes; ils le considéraient comme un protecteur que leur avait donné la Providence pour les défendre contre la rapacité des riches et la tyrannie des juges. Dans la résidence de Lambeth où il vivait souvent auprès de son ami Cranmer, la foule des opprimés l'assiégeait chaque jour. Il ne pouvait, disait-il, se retirer avec ses livres tant le nombre des victimes des délais de la loi était considérable. Mais il s'en consolait dans la pensée du grand ministère qu'il avait ainsi à accomplir. — Jusqu'en 1548, Latimer, qui n'était point théologien, avait cru à la transsubstantiation. Cranmer le convertit aux idées calvinistes sur la cène, mais il repoussait la doctrine de la prédestination du réformateur de Genève et croyait à l'universalité de la rédemption. Il était en tournée de prédication dans le comté de Warwick lorsqu'on lui apprit qu'un émissaire de Marie la Catholique, qui avait succédé à Edouard VI en 1553, cherchait à s'emparer de sa personne. Il aurait pu fuir, mais il ne le voulut pas. Il déclara au messager qu'il se rendrait librement à Londres, pour y confesser sa foi. Le 13 septembre 1553 il comparut devant le Conseil et fut enfermé à la Tour d'où on le transféra en mars 1554 à Windsor, puis à Oxford. Son procès s'engagea devant la Convocation. Comme on l'invitait à discuter les articles qui lui étaient opposés, il déclara qu'il se contenterait d'exposer sa foi, laissant ensuite à ses juges le soin de disposer de lui. Après sept mois d'attente, il fut condamné au feu le 1er octobre 1556 et brûlé vif seize jours après. Ses souffrances furent très courtes, tandis que son compagnon de martyre, Ridley, lutta longtemps dans d'affreuses tortures. Latimer a laissé en Angleterre le renom d'une nature simple, honnête et cordiale. Fermement attaché à la foi évangélique, il se montra conciliant dans les questions secondaires ; peu instruit, il fut puissant par sa connaissance pratique des Ecritures, qui fit de lui l'un des plus grands prédicateurs populaires de langue anglaise. Un choix de ses *Sermons* a été publié par la *Soc. des Traités relig. de Londres* et par la *Parker Society*. — Voyez : Foxe, *Martyrologium*, et surtout Demaus, *Hugh Latimer*, Londres, 1869. L. Ruffet.

LATINE (Eglise). Voyez *Eglise catholique*.

LATITUDINAIRES, nom tiré du latin *latitudo*, largeur, et donné, à

diverses époques, par des théologiens orthodoxes à leurs adversaires qu'ils accusaient de favoriser l'indifférence en matière religieuse, en rendant, par leur doctrine, trop large la voie du salut. C'est ainsi que Bayle, dans son ouvrage intitulé *Janua cœlorum omnibus reserata*, fait voir à Jurieu, dont le pamphlet *La religion du latitudinaire* (1696), dirigé contre l'Anglais Bury, avait causé un certain émoi que, suivant ses principes, on peut faire son salut dans toutes les communions chrétiennes, quelles que soient les erreurs qu'elles professent et que, par conséquent, les protestants ont eu tort, d'une part, de rompre avec l'Eglise catholique, et, de l'autre, de refuser la tolérance aux sociniens, aux arminiens et même aux juifs, aux mahométans et aux païens. Bossuet, dans son *Sixième avertissement aux protestants*, 3e partie, a traité cette même question, et montré que le sentiment des latitudinaires, ou l'indifférence en fait de dogmes, est une conséquence inévitable du principe sur lequel est basée la Réforme, savoir que l'Eglise n'est point infaillible dans ses décisions et que personne n'est obligé de s'y soumettre sans examen. Vainement les protestants ont eu recours à la distinction des articles fondamentaux et non fondamentaux : de leur propre aveu, cette distinction ne se trouve pas dans l'Ecriture sainte. Bossuet montre que, pour réprimer les latitudinaires, qui se trouvent en grand nombre parmi les calvinistes de France comme parmi ceux d'Angleterre et de Hollande, les protestants ne peuvent employer aucune autorité que celle des magistrats. Mais ils se sont ôté d'avance cette ressource, en s'élevant contre les souverains catholiques qui n'ont pas voulu tolérer le protestantisme dans leurs Etats, et en blâmant les Pères de l'Eglise qui ont imploré, pour maintenir la foi, le secours du bras séculier. — On réserve plus particulièrement le nom de latitudinaires (*latitude-men*) aux protestants qui représentèrent au dix-septième siècle dans l'Eglise anglicane la tendance religieuse libérale, en opposition avec le fanatisme épiscopaliste et puritain. Leurs principaux représentants étaient Abbot, Carlton, Hall, Cudworth, Burnet, Tillotson, Whiston, Spencer, Bury et d'autres. L'aveuglement de l'esprit de parti rendit bientôt le nom de latitudinaire synonyme de socinien, d'hérétique, de déiste et même d'athée. Cette tendance, très respectable lorsqu'elle procède non de l'indifférence mais de la foi, revit dans le parti de la *broad church*, qui compte parmi ses membres des hommes éminents, tels que Coleridge, Arnold, Maurice, Kingsley et le doyen Stanley.

LATOME (Barthélemy), né en 1485 à Arlon, dans le duché de Luxembourg, mourut à Coblentz vers 1566, âgé de quatre-vingts ans. D'abord professeur de rhétorique à Cologne, puis principal au collège de Fribourg en Brisgau, il fut appelé en 1534 par François Ier à la chaire d'éloquence au Collège de France, que ce monarque venait de fonder. Mais, craignant d'être impliqué dans la fameuse affaire des placards, il se cacha pendant quelque temps. La tempête s'étant calmée, il reprit les fonctions de sa charge et enseigna avec un certain succès jusqu'en 1542, époque à laquelle il se rendit à Coblentz pour y devenir conseiller de l'électeur-archevêque de Trèves. Dès

lors, il eut à soutenir des controverses longues et ardentes avec les théologiens luthériens, notamment avec Martin Bucer, il soutint son parti avec un zèle qui lui valut la faveur des grands et en particulier de Charles-Quint. Ses ouvrages de controverse ont été recueillis en un vol. in-4°. On a encore de lui des *Notes* sur Térence et Cicéron. On trouve ces dernières dans l'édition des œuvres du grand orateur romain, donnée par Jean Oporin (Bâle, 1553, in-f°).

LATOME (Jacques), né vers l'an 1475, à Cambron, dans le Hainaut, et mort à Louvain, le 29 mai 1544, fut un des théologiens scolastiques les plus fougueux de son époque. Docteur et professeur en théologie de l'université de Louvain, il écrivit contre Luther et contre Erasme avec beaucoup de violence. Savant, du reste, il écrivait le latin avec facilité ; son érudition était fort étendue, mais son style était rude et parfois même grossier. Appelant sur ses adversaires les rigueurs de la puissance séculière, il blâmait en outre l'étude des langues anciennes et la lecture des saintes Ecritures. Il a donné un *Traité de l'Eglise* et un *Traité de l'étude de la théologie*, dans lequel il plaide en faveur de la scolastique. Tous ses livres de controverse qui sont nombreux, ont été recueillis par son neveu Jacques Latomus, dans un volume in-f° qui parut à Louvain en 1550.

LA TOUR D'AUVERGNE (Henri de), vicomte de Turenne, fils de Henri de La Tour d'Auvergne, duc de Bouillon (voir ce mot) et d'Elisabeth de Nassau, fille du prince d'Orange, naquit à Sedan en 1611. Il montra très peu de dispositions pour l'étude, et, à peine âgé de douze ans, alla faire l'apprentissage des armes sous ses oncles Maurice d'Orange et Henri de Nassau. Il revint à l'âge de dix-neuf ans et obtint un régiment ; treize années plus tard il était maréchal de France (1643) et l'un des plus grands capitaines de son siècle. La valeur impétueuse de Condé avait quelque chose de plus brillant ; la sienne, toute de prudence et de calcul, comme il convenait au premier tacticien d'Europe, était plus sûre et plus féconde en résultats. Sa campagne sur le Rhin de 1643 et 1644 montra tout ce que peut l'habileté contre un ennemi supérieur en nombre. Bien que battu à Mariendal (1645) par Mercy, il le força cependant à reculer. A Nordlingen, Condé, qui commandait en chef, le félicita sur le champ de bataille comme le véritable vainqueur. L'année suivante, par des marches hardies et la prise de places importantes, il contraignit l'électeur de Bavière à demander la paix. Celui-ci l'ayant violée presque aussitôt, Turenne retourna en Allemagne, défit Melander et Montecuculli à Sommerhausen, s'empara de presque toute la Bavière et imposa à l'ennemi le traité de Westphalie (1648). — Au commencement des troubles de la Fronde, Mazarin s'efforça de s'attacher le victorieux capitaine ; mais les charmes de Mlle de Longueville l'emportèrent sur les offres du ministre. Turenne rentra en France avec des intentions menaçantes et ne s'enfuit en Hollande qu'après avoir été abandonné de ses troupes, adroitement débauchées par Hervart. Revenu à la paix de Ruel (1649), il embrassa ouvertement le parti de la Fronde après l'arrestation des princes (1650), arma avec l'argent

des Espagnols, s'empara d'une dizaine de places du nord de la France et marcha sur Vincennes. Lorsque les princes eurent été délivrés, il revint à Paris (1651), où il épousa Charlotte de Caumont La Force, femme supérieure par son instruction, son caractère et sa piété presque sans égale. Dès lors il devint le plus ferme défenseur de la cour, battit Condé dans le faubourg Saint-Antoine et l'obligea de se retirer dans le Luxembourg. Cette campagne sauva la monarchie et affermit pour trop longtemps la toute-puissance du despotisme. Dans celles qui suivirent il battit encore Condé à Arras (1654), aux Dunes (1657), et contribua par ses victoires à la paix des Pyrénées (1659). En 1660 il fut créé maréchal général ; c'était la plus haute dignité militaire du royaume depuis la suppression de la charge de connétable. Louis XIV lui dit en recevant son serment : « Il ne tient qu'à vous que ce soit davantage », lui offrant ainsi l'épée de connétable au prix d'une abjuration. Turenne refusa, bien que depuis longtemps déjà, grâce à son ignorance des questions religieuses, à l'air de la cour qu'il respirait, aux convertisseurs de tout rang qui l'assaillaient sans cesse et le mettaient aisément dans l'impossibilité de répondre, il se persuadât que la différence des deux religions était minime. On avait surtout réussi à l'effrayer sur les conséquences de la liberté d'examen. Au lieu de s'appliquer, comme Gassion, à la lecture de l'Ecriture sainte pour éclaircir ses doutes, il ne lisait que les ouvrages de Port-Royal et ceux de quelques ministres apostats ; en un mot, il se laissait glisser sur la pente et n'était retenu que par l'influence de sa femme et celle de ses sœurs, fort ardentes pour la religion. Malheureusement il perdit sa femme en 1666 ; dès lors sa chute était probable. La campagne de 1667 porta au comble sa réputation ; mais le roi, mécontent de son obstination, lui fit mystère de l'expédition de la Franche-Comté et en donna le commandement à Condé. C'était un commencement de disgrâce. La déplorable passion de Turenne pour Mme de Coetquen, maîtresse de l'infâme duc de Lorraine, et la faute grave qu'il commit en dévoilant à cette dangereuse Circé, dressée à la trahison par son amant, le secret du traité franco-anglais conclu par l'entremise de Madame, portèrent un dernier coup à ses scrupules. Convaincu que, s'il ne cédait, la nouvelle *Armada* mystérieusement préparée pour la conversion de l'Angleterre, serait confiée à un autre, il fit le saut périlleux et attribua l'honneur de sa conversion à l'*Exposition* (inexacte et affaiblie) *de la doctrine de l'Eglise catholique*, ouvrage de Bossuet dont le manuscrit avait déjà servi à colorer l'abjuration d'un plat courtisan, le marquis de Dangeau (1665) et celle de son frère, le marquis de Courcillon (1667). Turenne abjura donc en 1668, et les protestants, jusque-là fiers de leur héros, s'indignèrent de cette apostasie d'autant plus facile à prévoir qu'elle avait un certain caractère de sincérité. Turenne ne tarda pas à tremper (1670) dans une tentative peu honnête d'amener les ministres de la Champagne, de la Picardie et de l'Ile-de-France, à la « réunion », dont il reprit le projet longtemps caressé par Richelieu. Ce n'est pourtant pas lui, mais son frère aîné Frédéric-Maurice, converti dès

1637, qui fit don aux *Nouvelles Catholiques* d'une maison située rue Neuve-Saint-Eustache, destinée à recevoir les jeunes protestantes qu'on y contraignait à renier leur culte. — Rentré en faveur, Turenne remporta les plus brillants succès dans la campagne de Hollande (1672), dans celle d'Allemagne (1673), dans celle de la Franche-Comté et du Palatinat (1674), dont il eut le triste honneur de commencer le ravage (trente villages ou bourgs livrés aux flammes), continué par ordre de Louvois en 1688, et qui valut à la France de si cruelles haines non encore éteintes. Enfin il avait amené Montecuculli à combattre à Saltzbach, lorsqu'il fut tué par un boulet (1675). On découvre du chemin de fer de la rive gauche du Rhin la colonne élevée à l'endroit où il fut frappé. Fléchier prononça son oraison funèbre, dont le passage le plus remarquable : « Turenne meurt, tout se confond, etc., » rappelle seul la grande éloquence de Bossuet glorifiant le prince de Condé. La vie de Turenne a été écrite par Courtilz, Raquenet, Ramsay, et Frémont d'Ablancourt lui a consacré une notice restée manuscrite. — Voir *Collection des lettres et mémoires trouvés dans le portefeuille du maréchal de Turenne*, publiée par le comte de Grimoard, Paris, 1782, 2 vol. in-f° ; Haag, *La France prot.*; E. Benoit, *Hist. de l'édit de Nantes*; Michelet, *Hist. de France*, XIII; *Bullet. de l'hist. du prot.*, 2e série, VII ; X, 124. O. Douen.

LATRAN était dans l'histoire romaine le nom d'un homme, Plautius Lateranus, patrice ou consul désigné, qui fut mis à mort, l'an 65, par Néron (Tacite, *Annales*, 15, 49, 53) pour avoir conspiré contre lui. Il fut donné ensuite à l'un des plus beaux palais de Rome (*domus Lateranorum*), situé sur le mont Cœlius, près de la porte Latine, confisqué par Néron sur les biens de cette famille (Juvénal, *Satires*, 10, 17), et fréquemment habité par les empereurs. La tradition prétend que Constantin en fit don au pape Sylvestre avec la basilique qui passe pour être la plus ancienne de Rome (*basilica Constantini, ecclesia Sancti Salvatoris*), et qui devint l'église de Saint-Jean de Latran, à cause de l'image de Jean-Baptiste qui se trouvait sur le baptistère. D'autres prétendent que Latran vient plutôt de *later*, brique. — Saint-Jean de Latran fut la première résidence des papes. Il s'y est tenu onze conciles dont quatre généraux ou œcuméniques, en 1123, 1139, 1179 et 1215. — Le premier concile, dont nous savons qu'il fut tenu dans la basilique de Latran, est celui de 649, sous Martin Ier, contre les monothélètes ; ceux qui suivirent se placent sous le pontificat de Pascal II (1099-1118), pendant la querelle des investitures. C'est sous Calixte II, en 1123, qu'eut lieu le neuvième concile ou le premier concile romain œcuménique, dans lequel on fit plusieurs canons touchant la discipline, surtout contre la simonie, contre le pillage des biens de l'Eglise, contre l'ambition des moines qui usurpaient la juridiction et les fonctions ecclésiastiques. — Le deuxième concile œcuménique fut tenu l'an 1139, sous le pape Innocent II. Son premier soin fut d'éteindre le schisme formé par Pierre de Léon ou l'antipape Anaclet, et de réformer les abus qui s'étaient introduits à cette occasion. Il condamna ensuite les erreurs

de Pierre de Bruis et d'Arnaud de Brescia, l'un des disciples d'Abélard. — Le troisième concile de Latran, l'an 1179, fut présidé par Alexandre III, et il fut encore destiné à éteindre un nouveau schisme formé par l'antipape Calixte, soutenu par l'empereur Frédéric. Il condamna les vaudois, les cathares et les albigeois. Il renouvela les canons des conciles précédents touchant la discipline, et fit de nouveaux efforts pour repousser le brigandage des seigneurs, le luxe des prélats, le dérèglement des ordres, soit militaires, soit religieux. — Le quatrième concile fut convoqué, l'an 1215, par Innocent III : 71 archevêques, 413 évêques, 800 abbés, les patriarches de Constantinople et de Jérusalem, les légats d'autres patriarches et les ambassadeurs de nombreux souverains temporels y assistèrent. Il élabora soixante-dix canons de discipline, établit la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, en employant pour la première fois le terme de transsubstantiation, pour exprimer le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Il condamna les hérésies de Joachim de Flore, d'Amaury de Bène, des albigeois et des vaudois, ordonna une *paix de Dieu* générale ainsi qu'une nouvelle croisade, essaya une union avec l'Eglise grecque, prescrivit l'établissement de maîtres de grammaire dans les églises cathédrales et collégiales et de théologaux dans les églises métropolitaines, détermina que les fidèles seraient tenus de se confesser, au moins une fois l'an, à leur propre prêtre, et de recevoir l'eucharistie au moins à Pâques. — Le dernier concile de Latran fut tenu, en 1725, par le pape Benoît XIII. —Voyez les ouvrages d'Adler et de Gregorovius sur la *Ville de Rome*; l'*Histoire des conciles* de Hefele; la *Collection des conciles* de Mansi; le *Gallia christiana*, tome III; le *Dictionnaire* de Moroni, où sont cités les auteurs qui ont spécialement traité des conciles de Latran, et parmi lesquels nous ne nommerons que Buddée, *De conciliis Lateranensibus rei christianæ noxiis*, Jenæ, 1725.— On appelle *chanoines de Latran* une congrégation de chanoines réguliers dont le chef-lieu est l'église de Saint-Jean de Latran. Quelques auteurs ont prétendu qu'il y avait eu à Rome, depuis les apôtres, une succession continuelle de clercs vivant en commun et attachés à cette église; mais ce ne fut que sous Léon III, vers le milieu du huitième siècle, qu'il se forma des congrégations de chanoines réguliers vivant en commun. Il est donc faux de soutenir que les clercs de Saint-Jean de Latran aient possédé cette église pendant huit cents ans, jusqu'à Boniface VIII qui la leur enleva. Eugène IV, cent cinquante ans après, y rétablit les anciens possesseurs. Aujourd'hui une partie de ces chanoines sont des cardinaux.

LA TRAPPE. Voyez *Trappistes*.

LATRIE, de λάτρις, serviteur. Dans l'origine, la λατρεία désignait le respect, les services et tous les devoirs qu'un esclave rend à son maitre; de là on s'est servi de ce terme pour signifier le culte que nous rendons à Dieu. L'Eglise catholique distingue la *latrie* de la *dulie* (δοῦλος, serviteur), qui est le culte rendu aux saints, afin de témoigner que ce culte n'est point égal à celui que l'on rend à Dieu,

mais lui est inférieur et subordonné. Cette distinction entre le culte de latrie et de dulie apparaît dès le quatrième siècle. Voyez les articles *Saints* (culte des) et *Idolâtrie*.

LAUBARDEMONT. Voyez *Grandier*.

LAUBÉRAN DE MONTIGNY (François de), sieur de Montigny, d'Ablon-sur-Seine, d'Ablon-la-Ville, de Mons-sur-Orge et de Courcelles, pasteur de Paris, était sans doute fils de Jean de Laubéran, qui, vers 1557, fut surpris prêchant chez Du Rozier, rue du Coq, aujourd'hui rue Marengo, proche le Louvre, jeté en prison malgré les cartes trouvées sur la table, et qui se réfugia à Genève à la Saint-Barthélemy. François, né à Valence en Dauphiné, en 1539, fit ses études à Genève, et le consistoire de cette ville l'envoya à l'Eglise de Châteauneuf en 1566. Les détails manquent sur sa vie ; mais il joua un rôle important d'après l'inscription placée au bas de son portrait, gravé par Melchior Tavernier : « Il desservit les Eglises sous le règne du roi Henri le Grand, fut membre de nobles assemblées, assista de puissants chefs d'armée, fut chargé de missions auprès du roi et des grands, se distingua dans celle qu'il remplit en Allemagne, fut associé à la fortune de l'invincible héros dans presque tous ses combats, établit beaucoup d'Eglises, dirigea pendant dix années celle qui était ouverte à la cour, en fonda trois dans la capitale et les desservit pendant sept lustres, en consacra onze à ses glorieux travaux, en vécut seize et vit maintenant éternellement. La mort n'a point détruit ce cœur généreux, et la gloire ne l'a pas quitté. Il sortit de ce monde le 12 mai 1619. » — En 1593, l'assemblée politique de Mantes, à laquelle il assistait, le chargea de suivre l'expédition de ses cahiers. Deux ans plus tard, il fut député par l'Eglise de Paris, qui venait de l'appeler, à l'assemblée de Saumur, et en 1596 au synode national du même lieu, qui l'invita à réfuter le livre de son collègue apostat Cayet. On a vu à l'article *La Faye* qu'il prêchait au Louvre en 1597; comme aumônier de Catherine de Bourbon, il avait certainement exercé le même emploi auprès du roi de Navarre. L'année suivante, le synode national de Montpellier le nomma vice-président et membre de la commission qui devait reviser la discipline ; il lui donna aussi la mission de rétablir la concorde entre Blacons fils, gouverneur d'Orange, et ses ennemis. En 1601, Laubéran de Montigny représentait les Eglises de l'Ile-de-France à l'assemblée de Sainte-Foy; en 1605, il présidait le synode de l'Ile-de-France tenu dans sa terre d'Ablon qu'il ne possédait que depuis deux ans, et où le culte, sorti de Grigny, se célébra de 1600 à 1606, date à laquelle il fut transféré à Charenton. En 1607, il assistait encore au synode de La Rochelle. Il a publié un *Avertissement aux fidèles sur la déposition du sieur Cahier du saint ministère de l'Evangile et sur sa révolte*, s. l., 1595, in-12, et, en commun avec ses collègues Durand, Du Moulin et Mestrezat, *La défense de la confession des Eglises réformées de France*. — Des cinq enfants qu'il eut de Judith de la Rougeraye, l'aîné, Maurice, suivit la carrière pastorale, et fut pasteur à Bagnolet (1625), au Plessis-Marly (1626), à la Norville jusqu'en 1655, et à Senlis où il était encore

en 1679. Gabriel, fils de Maurice et quatrième pasteur de la famille, exerça le saint ministère à Calais. — Voir *Bullet. de l'hist. du prot. fr. passim*, surtout, IX, 193, et *la France prot.* O. Douen.

LAUD (William), archevêque de Cantorbéry et ministre d'Etat sous Charles Ier, naquit à Reading (Berkshire) en 1573. Son père était marchand drapier, et ses ennemis lui reprochèrent plus tard la bassesse de sa naissance. Il commença ses études dans sa ville natale et les continua à Oxford. Ses succès académiques lui valurent d'abord une chaire de théologie dans cette célèbre université, puis la place de président du collège de Saint-Jean. Dès l'université, il eut la réputation d'incliner vers le papisme. Sa polémique contre les puritains lui attira le mauvais vouloir du docteur Abbot, chancelier de l'université et depuis archevêque de Cantorbéry. Toutefois Laud avança rapidement dans la carrière des dignités. Après avoir été chapelain de lord Mountgey, comte de Devonshire, il devint successivement chapelain du roi, doyen de Glocester, évêque de Saint-David, de Bath et de Londres. Ce n'était pas sans avoir fait fléchir parfois la rigidité de ses principes que Laud avait acquis ces honneurs. Lui, qui soutenait que le mariage est un sacrement indissoluble, qui mit plus tard l'Ecosse en feu plutôt que de céder sur ce point, célébra le 26 décembre 1605 le service nuptial du comte de Devonshire et de lady Rich dont le mari vivait encore. L'évêché de Saint-David fut la récompense du zèle qu'il avait déployé lors du voyage qu'il fit en Ecosse avec Jacques Ier, et pendant lequel il avait travaillé de toutes ses forces à remanier l'Eglise presbytérienne dans un sens anglican. Laud tenait un journal où il consignait avec soin les divers événements de sa vie; dans ce journal, il est beaucoup question de rêves et de présages. Or, il paraît avoir aidé quelque peu à leur réalisation; c'est à la suite de rêves de cette sorte que Williams et Abbot, ses rivaux, furent disgraciés. — Le 8 mars 1626, après avoir été nommé doyen de la chapelle royale, Laud rêva qu'il s'était réconcilié avec l'Eglise de Rome, et dès lors, il travailla ardemment à un rapprochement avec elle. La mort de Buckingham, son ancien protecteur, lui laissa la première place dans les conseils de Charles Ier. Dans cette haute situation, Laud se signala par les persécutions violentes qu'il dirigea contre les puritains et les autres dissidents. Est-ce pour le récompenser de ce zèle inquisitorial que Charles Ier le choisit pour chancelier de l'université d'Oxford en 1630, puis le nomma à l'archevêché de Cantorbéry en 1633? Quoi qu'il en soit, Laud se rapprochait de plus en plus de l'Eglise romaine, et sa conduite intolérante lui suscitait de plus en plus de nombreux et irréconciliables ennemis qui l'accusaient, non sans motif, de travailler à la ruine du protestantisme. Lorsque se réunit le fameux parlement de 1640, le mécontentement était à son comble. Le 18 décembre, la Chambre des communes envoya à la Chambre des lords une accusation contre l'archevêque de Cantorbéry, qui fut envoyé à la Tour de Londres. Il y resta plus de trois ans, dans une étroite captivité. Ce fut le 12 mars 1644 qu'il comparut devant la Chambre des pairs. Les débats se prolongeant outre mesure,

la Chambre des communes proposa un acte d'*attainder*, et par six voix contre cinq, Laud fut condamné à la peine capitale. Il eut la tête tranchée le 16 janvier 1645. L'archevêque de Cantorbéry subit la mort avec courage; mais si l'on doit reconnaître l'injustice de l'acte qui le frappa, il ne faut pas s'apitoyer outre mesure sur le sort d'un homme qui avait été pendant sa vie un cruel persécuteur. Les ouvrages laissés par Laud sont peu nombreux et ne donnent pas une haute idée de son savoir. Il suffira de citer son journal (*Diary*) et un volume de *Sermons*. A. Gary.

LAUNAY (Pierre de), sieur de La Motte et de Vauferlan, savant commentateur laïque des saintes Ecritures, naquit à Blois en 1573, mourut à Paris âgé de quatre-vingt-neuf ans, et fut inhumé à Charenton le 29 juin 1661. Il occupa d'abord des emplois importants, grâce à son frère, trésorier de France, qui avait épousé la sœur d'un secrétaire d'Etat. Ce frère étant mort en 1613, Pierre de Launay renonça aux fonctions de contrôleur général des guerres en Picardie, et ne conserva que ses titres d'avocat et de conseiller secrétaire du roi, pour consacrer le reste de sa vie à des travaux sur l'Ecriture sainte. Il avait alors quarante ans et ne savait pas un mot d'hébreu; il prit un juif pour professeur et le garda chez lui aussi longtemps qu'il le fallut. Puis célibataire, riche et doué d'une santé inaltérable, il étudia la Bible durant trente-huit années, se levant invariablement à quatre heures du matin pour lire, compulser, annoter. Il publia des paraphrases sur l'Ecclésiastique de Salomon (1618), sur le prophète Daniel (1624), sur les épîtres de saint Paul (1647), sur les proverbes et le Cantique des cantiques (1650), et, sous le pseudonyme de Jonas Le Buy, une *Paraphrase et exposition sur l'Apocalypse, tirée des saintes Ecritures et de l'histoire* (Gen., 1651). La discussion qu'il eut alors avec Amyraut arrêta le cours de ses publications philologiques et exégétiques. Le professeur de Saumur écrivit contre lui : *Du règne de mille ans ou de la prospérité de l'Eglise* (Saumur, 1654, 2 vol. in-8°). De Launay, ardent chiliaste, fit imprimer à Charenton, l'année suivante, une *Réponse au livre de M. Amyraut : Du règne, etc.* Amyraut lui opposa une *Réplique* en 1656, à laquelle De Launay répliqua, à son tour, par un *Examen de la réplique* (Charenton, 1656). Il fit aussi paraître, en 1659, un traité de la sainte cène. — Ancien de Charenton pendant plus de quarante ans, il prit part aux travaux des synodes de la province jusqu'à sa mort, et fut élu secrétaire par les synodes nationaux de 1623 et 1637. A ce dernier, il semble avoir pris le parti d'Amyraut (voir ce mot) et de l'universalisme hypothétique contre Basnage et De Langle, neveu de Du Moulin, principal adversaire d'Amyraut. Sur sa proposition, conforme à l'arrêté du synode de Montpellier (1598), la question fut tranchée par les seuls ecclésiastiques, les laïques ne devant pas voter dans les questions doctrinales. Le récit des délibérations du synode d'Alençon, inséré dans le *Bulletin de l'hist. du prot.*, XIII, 39, a bien l'air d'avoir été rédigé par De Launay. Son principal ouvrage, fruit de vingt années de travail, ne parut qu'après sa mort : *Remarques sur le texte de la Bible, ou explica-*

tion des mots, des phrases et des figures difficiles de la sainte Ecriture (Genève, J. Ant. et Sam. de Tournes, 1667, in-4°). Dans ce livre, qui paraît fort bien fait et de la main d'un véritable hébraïsant, les nombreux idiotismes de la langue sacrée sont rangés sous diverses rubriques dont la classification laisse à désirer, et les passages qui contiennent ces idiotismes sont placés à la suite les uns des autres et traduits simplement, sans commentaires ni explications grammaticales. Deux *index* considérables facilitent les recherches. Cet ouvrage peut encore être utilement consulté, à condition, bien entendu, de ne pas lui demander les notions critiques inconnues à l'époque où il fut écrit. C'est ainsi que sous la rubrique : *Le nom d'ange donné à Jésus-Christ apparu jadis aux Pères sous la semblance d'un ange*, nous lisons : « L'un des trois anges apparu à Abraham (Gen.XVIII), était Jésus-Christ, comme appert des v. 13, 17, 20 et 26, où il est appelé l'*Eternel*. Semblablement cet *ange* de Dieu apparut en songe à Jacob (Gen, XXXI, 11), etc.» Sous la rubrique : *Elohim signifiant* Dieu *construit avec un adjectif ou avec un verbe pluriel*, on lit (Gen. XX, 23) : « Or il est advenu que quand Dieu m'a amené çà et là (*Hébr. quando Elohim fecerunt errare me*, quand *Dieu m'ont* amené çà et là). » Suivent les autres passages du même genre. De même sous la rubrique : *Nombre pluriel és noms qui signifient domination ou puissance, mis pour le singulier*, on trouve : « Tout nom de *seigneur* ou *maître* est exprimé au nombre pluriel, bien qu'il ne s'entende que d'une seule personne, comme l'enseigne le rabbi Salomon, un rapport de Buxtorf en son dictionnaire au mot *Kaschah*, » De Launay n'a garde de conclure de là que les formes Adonaï et Elohim ont été à l'origine le pluriel régulier d'Adon et d'Eloha, c'est-à-dire de véritables noms de divinités polythéistes, et ne sont devenues que tardivement des pluriels abstraits qui servent à désigner le Dieu monothéiste. Il énonce les faits et n'en tire aucune conclusion. — Voir la préface des *Remarques* et *la France prot.*

O. Douen.

LAUNOY (Matthieu de), prêtre et docteur en théologie, né à la Ferté-Alais (arrond. d'Etampes, Seine-et-Oise), embrassa la Réforme à Genève en 1560, et fut admis au ministère évangélique après s'être marié. Pasteur en divers lieux, à Heidelberg en 1573, puis à Sedan, d'où il s'enfuit quand on découvrit ses relations adultères avec une de ses cousines, il fut condamné par contumace, pendu en effigie et naturellement excommunié. Pour se venger, il abjura le protestantisme et devint l'un des plus furieux prédicateurs de la Ligue, ou, selon l'expression de Pasquier, « grand remueur des opinions de la populace. » « Bayle ne va pas trop loin quand il parle de ses crimes horribles, et Le Duchat a raison de l'appeler un scélérat », dit Labitte, qui le nomme lui-même « un apostat capable de tout ». Le traître essaya de justifier sa seconde apostasie dans un ouvrage intitulé : *Défense de Launoy tant pour lui que pour Henri Pennetier, contre les fausses accusations et perverses calomnies des ministres* (Paris, 1578) ; il publia, l'année suivante, un livre dans lequel il prêchait l'obéissance passive à la royauté : *Déclaration et réfutation des fausses suppositions*

et perverses explications d'aucunes sentences des saintes Ecritures, desquelles aucuns se sont servis en ces derniers temps à diviser la chrétienté (Paris, 1579, in-8°). Mais il fit bientôt volte-face avec une impudence inouïe. Voulant donner des gages aux catholiques, il publia sa *Réponse chrétienne à XXIV articles pleins de blasphèmes et absurdités dressés par P. Pineau, dit Desaignes, prédicant zwin-calvinian* (Paris, 1581, in-12), dont le ton séditieux n'annonçait déjà que le carnage. Il avait obtenu en récompense de son retour au catholicisme le canonicat de Saint-Gervais de Soissons, et fut avec Boucher l'un des quatre premiers piliers de la Ligue, accourant à Paris pour prendre part aux conciliabules. Les Guise, ses patrons, finirent par l'y garder, et l'introduisirent dans le conseil des Quarante. Il s'introduisit lui-même dans celui des Seize, et fit décréter l'assassinat du président Brisson, violent ligueur trouvé tiède. Bien que compris dans l'amnistie proclamée par Henri IV après la capitulation de Paris, Launoy s'enfuit en Flandre où l'on croit qu'il mourut. — Voir Ch. Labitte, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue* et *La France prot.* O. Douen.

LAURAGAIS, de Laurag, château fort, ancien chef-lieu du Lauragais qu'il embrassait dans ses dépendances. Faisait partie du diocèse et du comté de Toulouse. « Passe, en 1071, dans la maison de Barcelone qui l'achète de la branche ainée de Carcassonne, sous la mouvance des comtes de Toulouse » (Dom Vaissette, *Hist. gén. du Languedoc*). L'une des plus riches plaines du Midi, enclavée entre l'Albigeois et le haut Languedoc et qui fut l'un des plus ardents foyers de la réaction catholique contre l'albigéisme. Froissart (III, 100 ss.), racontant l'expédition du prince de Galles dans le haut et le bas Languedoc, en 1355, parle de Montgiscard « où les Anglais trouvèrent grand avoir » ; d'Avignonnet « bonne grosse ville marchande où se fait foison de draps et bien y avait adonc quinze cents maisons » ; de Castelnaudary, « une moult grosse ville et bon Châtel et remplie de gens et de biens » . Montmorency, marchant en 1587 contre le Lauragais l'appelle « ce plus beau pays du monde » . Actuellement formé de certains districts de la Haute-Garonne, de l'Aude et du Tarn, avec Castelnaudary pour ville principale. Que l'albigéisme soit originaire de Bulgarie et de Croatie et qu'il ait envahi le Midi par l'Adriatique, la Lombardie et les Alpes, ou que son berceau ait été le château de Montwimer en Champagne et que, par Lyon, les doctrines vaudoises s'y soient amalgamées plus tard ; toujours est-il que le Lauragais, comme l'Albigeois et le haut Languedoc, se trouva à un moment donné tout peuplé des adeptes de la secte. « L'hérésie avait en son pouvoir tout l'Albigeois, le Carcassais et le Lauragais » (Guil. de Tudèle, IV, v. 31-37). Elle s'étendait même de Béziers à Bordeaux ; elle était fortement organisée, divisée en paroisses et en diocèses et protégée par la noblesse et de nombreux seigneurs (Schmidt, *Hist. et doct. des Cathares ou Albigeois*, t. II, passim). On comprend dès lors que le Lauragais eut à subir toutes les dévastations de la guerre albigeoise, d'autant que quantité de châteaux et les gorges de la montagne Noire, en favorisant la défense, attiraient les assaillants. Dès

1179, le concile de Latran avait anathématisé les albigeois. En 1203, Innocent III confère le droit des procédures à des moines qui, sans contact avec la société laïque, ne subissent pas son empreinte comme le clergé séculier ; leurs excès amènent d'abord la mort tragique de Pierre Castelnau, le légat extraordinaire au moment où il allait traverser le Rhône (15 janvier 1208). Plus tard, leurs successeurs soulèvent tellement encore la haine des populations que les consuls même de Toulouse les bloquent dans leur couvent et publient à son de trompe défense de leur « rien apporter, rien donner, rien vendre » . Raymond VI, comte de Toulouse, les supplie de suspendre leurs procédures ; ils redoublent, s'acharnent contre les cadavres, déterrent des ossements qu'ils jettent au vent ; la soif de la vengeance s'allume dans les âmes. Bailli d'Avignonnet, Raymond d'Alfaro donne rendez-vous au chevalier Wilhem de Planha dans le bois de Gaïac, près du Mas-Saintes-Puelles ; lui confie, sous le sceau du secret, la conjuration qui doit aboutir au meurtre des inquisiteurs ; le charge d'invoquer l'appui de Pierre Roger, seigneur de Mirepoix, dans la dépendance duquel se trouve le château de Montségur, refuge des proscrits. Au milieu de la nuit, pendant que les inquisiteurs dorment dans le palais comtal qui domine Avignonnet, le bailli revêtu de son pourpoint blanc, suivi des chevaliers de Mirepoix, de sergents et de bourgeois armés de haches et de bâtons, s'approche des portes du palais, les brise, égorge les inquisiteurs et livre tout au pillage, 28 mai 1242. Périssent, dans cette nuit, les quatre inquisiteurs : Guillaume Arnaud de l'ordre des frères prêcheurs, Etienne de Narbonne, de l'ordre des frères mineurs, Raymond, chanoine régulier de la cathédrale de Toulouse, le prieur d'Avignonnet religieux bénédictin ; et avec eux, une troupe de clercs, de greffiers, d'appariteurs, de moines qui les assistaient dans leurs sinistres fonctions (Collection Doat, t. XXIV, f° 163 ; *Le Poème de la croisade contre les Albigeois*, par George Guibal). La croisade qui se déchaîne sur ces belles contrées, après l'assassinat de Pierre de Castelnau, conduite par Simon de Montfort et composée de deux cent mille combattants, réduit le Languedoc en un monceau de ruines. Le Lauragais en a sa large part. C'est en vain qu'on invoque l'unité nationale pour en atténuer les horreurs ; au fanatisme, à l'amour du butin, à l'antipathie des races du Nord et du Midi, en revient toute l'inspiration. C'est ainsi que succombe sous le fer et le feu cette tentative d'une réforme dans la doctrine, dans le culte et surtout dans les mœurs du clergé. Mais les victoires de la force brutale ne sont pas éternelles. Cette noble terre d'indépendance, après un sommeil de plusieurs siècles, se réveille aux premiers appels d'une nouvelle réformation ; les vieilles traditions de liberté locale, intellectuelle, religieuse, ecclésiastique ; l'auréole du martyre brillant sur le front de l'albigéisme ; la sourde et constante opposition de ses partisans secrets, puis des cagots, puis des vaudois ; l'analogie de l'albigéisme et la réforme sur l'usage du Nouveau Testament, la simplicité de l'adoration et le désir de ressusciter la vie pure de la primitive Eglise ; la sympathie naturelle des esprits méridio-

naux pour les nouveautés ; tout cela, se surajoutant à la vertu intérieure du principe réformé, suffit à expliquer la soudaine apparition et les étonnants succès de l'Evangile dans toutes ces contrées. Presque partout où existaient des communautés cathares apparurent des communautés évangéliques, comme si celles-ci étaient filles de celles-là. Toulouse, Albi, Castres, ardents foyers de la Réforme, après avoir été d'ardents foyers de l'albigéisme, forment autour du Lauragais un cercle d'où la vérité rayonne dans l'intérieur. « La grâce de Dieu s'étendit au long et au large des villes circonvoisines » (Th. de Bèze). Le Lauragais subit le contre-coup des événements qui agitent ces cités et se trouve associé soit à leurs triomphes, soit à leurs malheurs ; on le voit sans cesse figurer, par ses représentants, dans les conseils politiques, militaires et ecclésiastiques du Languedoc. — S'il est difficile de ressaisir la trace des premières Eglises réformées du Lauragais, on surpend au moins, dès 1561, dans un rapport du Procureur général à la reine mère la mention « de Castres, Lavaur, Puylaurens, Mazamet, Chateauneuf-d'Arri, Revel, Villefranche de Lauragais, Rabastens, Gaillac, Réalmont, Tholose et presque toutes les autres villes de ce pays de Languedoc », comme désertant la vieille foi. On retrouve aussi, à la même date, la nomenclature de presque toutes les villes du Lauragais participant, par leurs délégués, à une assemblée tenue à Castres pour une supplique au roi en faveur de la liberté du culte : « Supplions les laisser uiure selon la pureté du sainct Evangile, tenir temples dans lesquels ils ont fait depuis trois ou quatre mois prescher icelluy Evangile et dans iceux faire administrer les saincts sacrements » (Archives du comte de Bouffard). Nous savons encore qu'en 1560, le pasteur Luman annonce l'Evangile à Revel où « Dieu réveille les âmes par un grand coup de fouet » et qu'en 1562 ont lieu d'affreux massacres dans la plupart des Eglises très florissantes du Lauragais ; entr'autres sont massacrés : Giscart, pasteur de Castelnaudary, et cinquante de ses fidèles, dans un moulin à pastel où ils s'édifient ; on pousse la férocité jusqu'à éventrer Giscart et à brûler ses entrailles. Cette même année, le Lauragais envoie un secours de troupes, de concert avec Castres et Lavaur, aux protestants de Toulouse, ce qui n'empêche pas le massacre, par trahison, de quatre mille de ces coreligionnaires. Sorèze, Puylaurens, Mas-Saintes-Puelles subissent de continuels assauts ; et, en 1566, Deyme, gouverneur du Lauragais, a toujours les armes à la main pour la défense de la liberté. « 28 septembre 1568, sont arrivés dans Castres beaucoup d'hommes à pied et à cheval du régiment de Lauragais commandés par Antoine de la Tour, seigneur de Juses, colonel. Ils amènent leurs femmes, fils et filles, portant leurs bagages, craignant la furie de l'ennemy. C'était pitié de voir ces pauvres personnes avoir laissé et quitté leurs villes, maisons et biens » (*Mémoires de Faurin*, édités par Ch. Pradel). Le Lauragais, en 1573, entre avec l'Albigeois et le haut Languedoc dans le traité d'alliance des Réformés et des Politiques ou Mal-Contents; en 1574, il contribue à la prise de Castres et nous voyons (1580) Turenne lieutenant-général, pour le Béar-

nais, de l'Albigeois, du Lauragais et du haut Languedoc. Le plus ancien vestige d'organisation ecclésiastique dans le Lauragais est le colloque tenu dans le Lauragais même (1600) comprenant huit Eglises et réglant le « despartement des sommes que les Eglises du Lauragais ont à fournir pour les affaires ecclésiastiques, faict et tiré sur l'aliurement de 324 liv. que monte le tout : Puylaurens, 98 liv., 3 sols, 10 deniers; Revel, 66 liv., 1 sol ; Sorèze, 24 liv., 13 sols, 8 deniers ; Saint-Paul, 19 liv., 13 sols, 10 deniers ; Cuq, 28 liv., 11 sols, 9 deniers ; Hautpoul et Mazamet, 37 liv., 2 deniers; Carmaing (Caraman), 38 liv., 7 sols, 6 deniers. » La liste n'est pas complète ; Castelnaudary et Mas-Saintes-Puelles manquent entre autres, mais existaient comme Eglises, puisqu'en 1603 Ambriot est nommé au synode de Gap, comme ministre de Saintes-Puelles. Un peu plus tard (1637) l'Albigeois et le Lauragais comptent 50 Eglises et 25 pasteurs, parmi lesquels, pour le Lauragais : l'Espinasse à Saint-Amans, Moïse de Beaux à Mazamet, Hautpoul et Pont-de-l'Arn, Abel Viala à Aussillon et Aiguefonde, J. Bonnafous à Puylaurens et Péchaudier, Paul Gaillard à Revel, Casail à Sorèze, Lavaisse à Carmaing, Desaigne à Cuq, J. Villemur à Saint-Paul et Damiatte, Guérin à Mas-Saintes-Puelles. Et, jusqu'à la fin du dix-septième siècle, les Eglises du Lauragais continuent à être englobées dans la pratique régulière d'un ferme régime synodal qui fut leur salut. Servant, par sa position, de passage entre le bas Languedoc, le Montalbanais et l'Albigeois, le Lauragais fut naturellement un des pays les plus éprouvés par les guerres religieuses. L'année même du dernier synode national de Loudun (1659), eut lieu le transfert de l'académie de Montauban à Puylaurens, dernière étape vers sa ruine : Bayle, Dacier, Rapin de Thoyras, Abbadie en sont les plus célèbres disciples. Le 1er octobre 1670 se fit aussi le transfert de la chambre mi-partie de Castres à Castelnaudary, sur les instances du clergé, qui espérait pouvoir l'y mieux étouffer. Mais n'importent les vexations et les guerres incessantes, la nouvelle hérésie ne peut être déracinée du Lauragais; elle s'y maintient jusqu'à la révocation de l'Edit de Nantes. Et lorsqu'en 1685 se lève ce vent de mort qui, pour la troisième fois, vient désoler « ce plus beau pays du monde », on s'assure, par l'importance des ruines, de l'étendue et de la vitalité du principe réformé : 1684, démolition des temples de Mazamet, de Saint-Amans, de Puylaurens ; 15 novembre 1685, des temples de Revel, de Sorèze, de tous les autres du district ; aussi, fin novembre 1685, il ne reste plus que ceux d'Anglès et de quelques villages de la haute montagne. On décrète les pasteurs de prise de corps et on les envoie prisonniers à Toulouse dans la conciergerie des Hauts-Murets. Les bergers absents, les troupeaux se dispersent; sous la terreur des garnisaires, abjurations en masse, exils ou incarcérations. A Revel, notamment, 15 novembre 1685, installation de quatre compagnies du régiment de Konismark-Allemand chez les non convertis et de quatre docteurs de Sorbonne chargés de l'instruction; mars 1687, arrivée de l'évêque de Lavaur, obligeant tous les non

convertis à recevoir de lui la communion; « trois cents le premier jour, le reste le lendemain et le surlendemain. » Figurent, en 1685, sur la liste des pasteurs passés à l'étranger : Elie Rivals et Antoine Pèrez, min. à Puylaurens ; Pierre Caussé, min. de Sorèze; Barthélemy Balaguier, min. d'Aiguefonde ; Martel, min. de Puylaurens ; Th. Arbussy, ex-min. à Puylaurens, et Etienne Arbussy, proposant; Darnatigues, min. à Caraman; Ant. Couget, proposant à Puylaurens ; Jean Cabibel, min. à Mazamet ; Guillaume Quinquiry, ex-min. à Revel; Isaac Lavergne, min. à Revel. La révocation est particulièrement funeste au Lauragais, où la fuite d'une foule d'industriels, de propriétaires riches, d'artisans et de laboureurs, laisse de grandes terres en friche et ferme quantité d'usines et d'ateliers, d'autant qu'à cette même époque la création du canal du Midi par Riquet met à sec plusieurs cours d'eau et ruine nombre de tanneries et de teintureries (manuscrit Barrau). Pendant le dix-huitième siècle, le Lauragais subit le sort commun : la vie du Désert. Quelques pasteurs restent; plusieurs des émigrés reviennent; ils visitent alternativement les Eglises de la région et se réunissent périodiquement en colloques et synodes, pour pourvoir au plus pressé. Voici, pour le Lauragais, la liste de ces héroïques pasteurs du Désert, de 1733 à 1788, par ordre chronologique : Michel Viala, Pierre Corteiz, Jean Bétrine, Barthélemy Claris, Loire Olivier, Jean Sicard dit Déjean, Pierre Sicard dit Duval, François Rochette, Crebessac dit Vernet, Bonifas dit Laroque, Fosse dit Richard, Gardes, Jeanbon dit Saint-André, Faure dit Gerson, Durand, Marc Lanthois, Jacques Mingaud, Salvetat, Job, Nazon, Marc-David Alba dit Lasource, Grach. — Ils s'intitulent « ministres sous la croix » et leurs noms se retrouvent dans tous les registres religieux conservés dans la région (archives du tribunal civil de Castres et de la mairie de Mazamet). Au premier rang brillent : Rochette, martyr ; Jeanbon Saint-André, membre du comité de salut public et ministre de la marine ; Alba Lasource, girondin éminent. — Malgré la dispersion et le péril, ces serviteurs de Jésus-Christ ne manquent pas plus à leurs devoirs ecclésiastiques qu'à leurs devoirs religieux. Le fonctionnement synodal ne subit presque pas d'interruption. Le colloque, tenu en septembre 1744, divise, pour faire face aux besoins du temps, le haut Languedoc en six arrondissements, dans lesquels tous les pasteurs se succèdent à tour de rôle. Les deux premiers comprennent le Lauragais ; le premier embrasse : Puylaurens, Saint Paul Damiatte, Revel, Caraman ; le deuxième, Mazamet, Hautpoulois, Pont-de-l'Arn, les deux Saint-Amans, Labastide, Lacabarède. Ces arrondissemeuts, suivant l'abondance ou la rareté des pasteurs, sont réduits de six à cinq, à quatre, à trois; et il est interdit aux pasteurs qui les desservent « de prêcher plus dans l'un que dans l'autre » ; leurs honoraires sont de cinq cents livres. C'est dans des lieux déserts, « sous le regard de Dieu » que se réunissent les synodes et les colloques. C'est ainsi que Puylaurens et Revel sont chargés en 1782 de la convocation du prochain synode provincial à la Virbale, recoin perdu à 30 kil. de Castres, au cœur de

la montagne. Ces assemblées s'occupent des abjurations, des cultes, des requêtes au roi, de l'entretien des proposants, des consécrations, des traitements, de la retraite des vieux pasteurs (*Actes des syn. prov. et des coll. dans le haut Languedoc*, manuscrit de la Bibl. du prot. fr.). Depuis l'édit de tolérance (1787), la plupart de ces Eglises sont sorties de leurs cendres ; sauf quelques-unes qui manquent à l'appel, les autres prospèrent et se groupent actuellement ainsi : le plus grand nombre forment le consistoire de Mazamet ; Revel, Sorèze, Carcassonne font partie de celui de Toulouse ; Puylaurens, Cuq et Saint-Paul Damiatte dépendent de celui de Castres. C. Rabaud.

LAURE, du grec λαῦρα, place, rue, hameau, lieu où les moines demeuraient autrefois. Les laures étaient des espèces de villages dont chaque maison, séparée des autres, était habitée par un ou deux moines. Ils ne se rassemblaient qu'une fois la semaine pour faire l'office en commun. Du reste, ce mot ne s'emploie qu'en parlant des anciens monastères d'Orient et d'Egypte. — Voyez Hélyot, *Hist. des ordres relig.*, I, 16 ; Tillemont, *Mémoires*, IV, 684.

LAURENT (Saint), diacre et martyr. Le plus ancien calendrier de l'Eglise de Rome, la *Depositio martyrum*, qui date peut-être de 310, porte ces mots : *IIII idus Aug. Laurenti in Tiburtina. Idus Aug. Ypoliti in Tiburtina.* Le martyre de saint Laurent date de 258 ; sa *Passio* nous a été conservée par Adon (10 août) dans une rédaction qui paraît du quatrième siècle, et Prudence l'a paraphrasée dans une hymne longue et verbeuse (*Perist.*, II). Sixte II, se rendant au martyre, confia les trésors de l'Eglise à l'archidiacre Laurentius. Celui-ci, sommé de représenter ces richesses, conduit au palais la foule des infirmes et des pauvres : « Voici, dit-il, les trésors éternels. » On mêle à son histoire les noms de la veuve Cyriaca, qui recueillit les trésors dans sa maison située sur le Cælius ; de l'aveugle Crescentio, que saint Laurent guérit, d'Hippolyte qui l'avait en sa garde dans sa maison (que l'on place à San-Lorenzo *in Fonte*) et qui devint chrétien, du soldat saint Romain et du prêtre Justin. Affligé de tous les supplices, saint Laurent mourut sur le gril aux Thermes (d'Olympias ?), sur le Viminal, près du palais de Salluste. Hippolyte et Justin enterrèrent son corps sur la voie Tiburtine, dans le bien de Cyriaque, dans l'Ager Veranus. Quel est cet Hippolyte ? Ce n'est pas le lieu d'en décider, mais nous devons rappeler que la célèbre statue de l'auteur ecclésiastique de ce nom fut trouvée en 1551 au Campo Verano. Saint Laurent était-il Espagnol ? Le texte d'Adon l'affirme ; les Espagnols (Bayer, *Damasus et Laurentius Hispanis asserti*, R., 1756, in-4°, dans Migne, LXXIV) le réclament, les Romains entendent conserver sa patrie (*Mem. della Vita*, etc., *di S. Lorenzo mart. e cittadino romano*, R., 1756). Après la fin des persécutions, on éleva au saint diacre, dans l'Ager Veranus, la basilique de Saint-Laurent *fuori le Mura*, qui n'était d'abord qu'une crypte (*His quondam latebris...*) et que la Vie de Silvestre, dans le *Liber Pontificalis*, attribue à Constantin. Pélage II, qui avait rapporté de Constantinople les reliques de saint Etienne, le premier diacre; les déposa dans le tombeau de saint Laurent, et une

légende d'une aimable naïveté montre le diacre de Rome se déplaçant pour donner la droite à son hôte : il en a gardé le surnom de *courtois* (*urbanus*). La mosaïque de l'arc triomphal de Saint-Laurent, œuvre de Pélage II (578-590), montre à côté du Christ, entouré de saint Pierre et de saint Paul, Laurent, Etienne, Pélage et Hippolyte (Ciampini, *Vetera Monimenta*, II, Rome, 1699, in-f°; de Rossi, *Musaici antichi*; sur la basilique : Ciampini, *De sacris Ædif. a Const. constructis*, 1693, in-f°; Platner et Bunsen, *Beschr. d. St. Rom.*, III, 2, et de Rossi, *Bull.*, mai 1864). Grégoire le Grand a parlé de cette translation (*Reg.* II, 33, III, 30) et déjà Léon Ier (*Sermo* 83) et Prudence rapprochaient les deux diacres, que la vénération populaire a joints jusque sur des images saintes trouvées dans la Seine (Forgeais, *Plombs historiés*, IV, 168, cf. vol. II, et *Numism. des Corpor.*, *Paris.*, 1874). Dans Paris, où il avait une église avant Grégoire de Tours, saint Laurent est le patron des rôtisseurs ; il est vrai que dans ses Actes, qui manquent de goût à cet endroit, le saint dit à l'empereur : « Tu as rôti un côté, retourne l'autre, et mange. » A Rome, huit églises, consacrées à saint Laurent, attestent son antique vénération ; ce sont Saint-Laurent hors les murs, *in Damaso* (rebâti par Damase ; voyez Fonseca, *De Basil. S. Laur. in Dam.*, Fano, 1745) ; *in Lucina*, presque aussi ancien ; *in Panisperna*, sur le Viminal ; *in Fonte*, non loin de là ; *in Miranda* (temple d'Antonin et de Faustine) ; *in Piscibus* ou *in Borgo Vecchio*, et *S. Lorenzuolo*, au *Macello de Corvi* (voyez *Roma Moderna*, R., 1689, in-8°). La plus belle représentation du martyre de ce saint est sans doute la sculpture du portail Saint-Laurent, à la cathédrale de Strasbourg. L'Escurial, vœu de Philippe II, est bâti en la singulière forme d'un gril. — Voyez Tillemont, *Memoires*, IV; *AA. SS.*, 10 août, II ; les notes de Prudence d'Arevalo (1788) et de Dressel (1860) ; Cahier, *Caractéristiques des Saints*, 2 vol. in-4°, P., 1867. S. Berger.

LAURENT (Saint), dont le père était un des premiers seigneurs du comté de Leinster, en Irlande, apprit de bonne heure à l'école de la souffrance à se préparer aux épreuves dont sa vie fut semée. Livré par son père en otage à son ennemi Dermith, il fut dès son enfance exposé aux plus cruels tourments. Arraché à sa captivité et confié aux soins de l'évêque de Clindalch, il fut successivement nommé abbé et évêque de cette ville et se signala par ses austérités et son amour des pauvres. En 1162 il fut sacré archevêque de Dublin dans la cathédrale de cette cité par Gélase, prélat d'Armagh. Il organisa ses chanoines d'après la règle qu'il avait vu pratiquer en France et déploya le plus grand zèle dans l'administration de son vaste et pauvre diocèse. Quand Dermith eut appelé les Anglais en Irlande et que le comte Richard Strongbow eut pris d'assaut la citadelle de Dublin, Laurent, nouveau Jérémie, chercha à adoucir les épreuves de sa patrie et à apaiser les fureurs des conquérants. En 1179 il dut passer par l'Angleterre pour se rendre à Rome et n'obtint de Henri II l'autorisation de continuer son voyage qu'en jurant de ne rien faire de contraire à l'autorité du roi. Nommé légat du saint-siège pour l'Irlande par Alexandre III, qui lui accorda de nombreux privilèges en faveur de

son église, il eut à subir à son retour la colère royale et dut déployer toute sa charité envers une population malheureuse, en proie à la famine et à la peste et qui commençait à connaître les rigueurs du joug étranger. Il mourut le 14 novembre 1181 à Eu, en Normandie, dans un voyage qu'il avait entrepris pour intercéder en faveur de son peuple auprès du tyran anglais. Il fut canonisé par Honorius III en 1225. L'église d'Eu a longtemps célébré sa fête le 10 mai, jour anniversaire de la translation de ses cendres. — Sources : *Vie des Saints*, Paris, 1715, au 14 novembre ; Usser, *Epist. Hiberniæ*, Parisiis, 1665 ; Stanihurst, *De rebus in Hibernia gestis*, Antverpiæ, 1684.

LAURENT GUISTINIANI (Saint), premier patriarche de Venise, y naquit le 1er juillet 1381. Son père occupait une haute position dans les affaires publiques et sa mère appartenait à la noble famille Querini. Sous l'influence de son oncle Querini, chanoine régulier de Saint-George in Alga, il voulut à l'âge de dix-neuf ans entrer dans les ordres et s'y était préparé par une vie de jeûnes et de macérations ; mais ses parents s'opposèrent à son pieux désir et voulurent le contraindre au mariage. Le jeune saint abandonna alors sa famille, se réfugia auprès de son oncle dans le couvent de Saint-George et y prit l'habit de l'ordre. Son zèle dans l'abstinence et dans les flagellations effrayaient ses compagnons et un historien catholique nous dit que, par pénitence, il était toujours le plus malpropre de sa communauté. Elu général de son ordre en 1424, il reçut en 1433, de la part d'Eugène IV, la dignité d'évêque du *sestiere* de Castello et non pas de Venise, comme l'ont affirmé quelques historiens. En 1451, Dominique Michieli, patriarche de Grado, mourut et Nicolas V, transportant le siège du patriarchat dans le centre de Venise, y appela Laurent Guistiniani (voyez Bulle *Regi æterni* ; Bollandus, *Acta SS.*, Januarii, I, 549 ; Ughellii, *Italia sacra*, V, 1290 ss.). Très aimé du peuple qui admirait sa pauvreté volontaire, son abstinence et ses nombreuses aumônes, vénéré comme un saint et très indépendant de Rome, qu'il ne se souciait pas de consulter même dans les questions les plus délicates et les plus importantes, Laurent mourut le 8 janvier 1455 après avoir fondé quinze monastères et fait construire plusieurs églises dans sa ville natale et après avoir institué de nouvelles prébendes dans sa cathédrale (San Pietro in Castello) où il fut enseveli. En 1649, après la campagne de Candie, le gouvernement de la Sérénissime fit placer ses cendres dans une urne de marbre et lui érigea un autel dans la grande chapelle. Béatifié en 1524 par Clément VII, il ne fut canonisé qu'en 1690 par Alexandre VIII et sa fête se célébra dès lors le 5 septembre, anniversaire de sa nomination à l'épiscopat, surtout après que son intercession eut préservé Venise de la peste (1632), comme le rapporte une inscription de la basilique. Les sentences des Pères qui remplissent les pages de ses écrits lui valurent le surnom de *philosophus*. Sa correspondance avec Eugène IV, duquel il ne voulait pas recevoir la dignité épiscopale, nous montre son humilité et sa piété sincère. — Les principaux écrits de Laurent Justinien sont les suivants : 1° *Institutiones vitæ monas-*

ticæ, (Brixiæ, Jacobi Britannici, mai 1502) ; il y veut prouver au moyen des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament la nécessité de la vie monastique et de l'abstinence ; 2° *De compunctione et complanctu christianæ perfectionis*, (Brixiæ, 1506) ; il y déplore les maux de l'Eglise tombée de son ancienne pureté et demande une réforme dans les mœurs du clergé ; 3° *Sermones in Sanctorum solemnitatibus*, même date. Ils furent plusieurs fois traduits en langue vulgaire. Le plus remarquable est celui *De Corpore Christi*, où la doctrine de la transsubstantiation est poussée à ses dernières conséquences et toutefois présentée d'une manière très spirituelle et touchante par la naïveté de l'auteur ; 4° *De vita solitaria, de contemptu mundi*, etc., même date; 5° *Signum vitæ*, même date ; il y parle des principales vertus et des dispositions chrétiennes avec une grande connaissance de l'Ecriture. — Sources : Joh. Phil. Tomasinus, episcopus, *Annales congregationis Sæcularium Canonicorum sancti Georgii in Alga*, Venise; G. Grævii et P. Burmanni, *Thesaurus antiq. et hist. Italiæ*, V, 1re partie. Moreri contient quelques erreurs. Voyez surtout : *Divi Laurentii Justianiani protopatriarchæ veneti, opera omnia... multo locupletata*, Venetiis, B. de Albertis, 1606, et *Bernardi Justiniani Oratoris expolentissimi, in beati Laurentii Justiniani vitam. Extat in Laurentii operibus.* On peut consulter encore les principales histoires de la république de Venise.

P. Long.

LAURENT VALLA, célèbre humaniste, né en 1415 à Rome, mort l'an 1465. Esprit libre et critique pénétrant, il fut persécuté par le clergé et obligé de renoncer à son canonicat de Saint-Jean de Latran. Il se réfugia à Naples, où il enseigna la langue latine à Alphonse V, roi d'Aragon, alors âgé de cinquante ans. S'étant permis toutes sortes d'attaques contre le dogme et la discipline de l'Eglise, il fut accusé comme hérétique et son protecteur ne put détourner de lui qu'avec peine l'application de la sentence de mort. Laurent Valla retourna à Rome, réussit à gagner les faveurs du pape Nicolas V qui lui permit de professer et lui accorda une pension. Dans ses écrits, l'infatigable critique attaque l'érudition scolastique au nom du bon sens et décoche contre elle les traits les plus acérés. Il demande que nous vénérions les mystères de Dieu sans chercher à les pénétrer ; que la théologie se garde bien de rechercher l'alliance de la philosophie pour la défense de la foi, comme si la religion n'était pas capable de se défendre elle-même ! Sur le terrain de la morale, Laurent Valla montre avec une rigueur nouvelle pour le temps où il vivait que toute vertu a sa source dans un acte de foi. Où ne règne point l'espérance des biens éternels et invisibles, il n'y a plus place que pour la résignation des stoïciens ou le relâchement des épicuriens. Nous citerons parmi ses écrits : 1° *Elegantiæ latini sermonis*, Venise, 1471, 6 vol. in-f° ; Paris, 1575 ; 2° *Notes critiques sur le N. T.*, Paris, 1505 ; 3° *Discours sur la supposition de la donation de Constantin*, Leyde, 1620, où l'auteur raille agréablement cette légende ; 4° *Traité du libre arbitre*, Bâle, 1540 ; 5° *Discours sur l'eucharistie*, Strasb., 1490 ; 6° *Histoire de la dispute*

avec les inquisiteurs de Naples, Col., 1527 ; 7° *Antidote contre Pogge, Florentin, qui avait traité Valla comme un profane*, Col., 1529.

LAUSANNE. Voyez *Vaud* (Histoire religieuse du canton de).

LAVAL (*Lavallum*, *Vallis Guidonis*) n'a un évêché que depuis 1855.

LAVAL (Charlotte de), comtesse de Coligny, appartenait à l'une des premières familles de France. Son père, Gui XVI, comte de Laval, etc., etc., gouverneur, lieutenant-général et amiral de Bretagne, fut marié trois fois. Sa première femme fut Charlotte d'Aragon, de laquelle il eut, entre autres enfants, Catherine de Laval, qui épousa Claude de Rieux, comte d'Harcourt. Il contracta une seconde union avec Anne de Montmorency, sœur du connétable de ce nom, et eut d'elle Gui de Laval XVII. Sa troisième femme fut Antoinette de Daillon, fille de Jacques de Daillon, comte de Lude, gouverneur et sénéchal d'Anjou. Le seul enfant issu de son union avec elle fut Charlotte de Laval. A la mort de Gui XVI, en 1531, son fils Gui XVII fut placé sous la double tutelle d'Anne de Montmorency, dont le défunt s'était toujours dit « le bon et loyal frère et amy, » et de Jean de Laval, comte de Châteaubriand. — Quant à Charlotte, sur qui, à la différence de Gui XVII, la sollicitude maternelle pouvait encore veiller, elle demeura sous la direction exclusive d'Antoinette de Daillon. A la mort de cette dernière, dont la date n'est point connue, mais que de sérieuses inductions autorisent à placer au début de l'année 1540, Charlotte de Laval, encore enfant, fut pourvue d'un tuteur. Appelé par les dernières volontés d'Antoinette de Daillon aux fonctions qu'imposait ce titre, Anne de Montmorency n'accepta d'abord que la direction de la personne de l'orpheline, et laissa à un tiers le droit et le soin d'administrer sa fortune. — On ne sait ce que devint Charlotte de Laval, de 1540, époque de son entrée sous le toit de son oncle, jusqu'en 1547 ; comment, durant cet intervalle de sept années, elle fut traitée par Anne de Montmorency et par sa femme ; quelle éducation ils lui firent donner ; quelles furent ses relations avec la famille du connétable, et particulièrement avec la maréchale de Châtillon et ses enfants ; enfin quelles circonstances amenèrent, en 1547, son union avec Gaspard de Coligny. Ce qu'on sait seulement, c'est que l'autorité du monarque intervint en faveur de la jeune orpheline, dans des circonstances qui se rattachaient à une époque voisine de celle de son mariage avec le neveu du connétable, mariage dont le projet, alors arrêté, avait obtenu l'approbation royale. — Le jour vint où Charlotte de Laval se vit régulièrement affranchie des liens de la tutelle. Bientôt, à une existence jusque-là solitaire et dépouillée succéda, pour elle, une existence nouvelle, dont l'origine fut l'union sacrée dans laquelle il lui était réservé de rencontrer le bonheur, en échange de celui qu'elle ne pouvait manquer d'y apporter. On savait par Coligny lui-même, longtemps avant qu'il demandât la main de Charlotte de Laval, quelles étaient ses vues sur le mariage, et que le motif qui le déterminerait dans le choix d'une compagne serait, non l'apport d'une dot considérable, mais le concours de vertus et de hautes qualités, qui constitue le

plus bel apanage de la femme. La félicité à laquelle il aspirait devait se réaliser pour lui, au delà même de ce qu'il avait pressenti, dans l'union qu'il contracta avec la pupille de son oncle. — Les conventions civiles qui précédèrent cette union furent établies par un acte authentique, dressé à Fontainebleau le 15 octobre 1547. Cet acte ne spécifiait ni l'ensemble, ni les éléments de la fortune que chacun des époux possédait en propre ; il ne contenait, à cet égard, que quelques indications qui, du reste, étaient loin d'impliquer l'existence d'un avoir considérable ; circonstance dont il y a d'autant moins lieu de s'étonner, qu'il est certain que Coligny « eut tousjours plus de soucy de la vertu que des biens ». Son mariage avec Charlotte fut célébré, le 16 octobre, à Fontainebleau. — Rarement on vit deux époux aussi bien faits l'un pour l'autre que Coligny et sa jeune compagne, apportant, chacun, dans l'union qu'ils contractaient, des sentiments élevés et un noble caractère. La vive affection que la comtesse de Roye, Odet et d'Andelot, avaient vouée à leur frère, s'étendit aisément à sa femme, qui devint aussitôt pour eux une véritable sœur. Un nouveau lien ne tarda pas à attacher plus étroitement encore d'Andelot à Charlotte de Laval, lorsqu'il épousa la propre nièce de celle-ci, Claude de Rieux. — Heureux au foyer domestique qu'il venait de se créer, Coligny dut bientôt le quitter pour aller, au loin, accomplir ses devoirs militaires. Dix années s'écoulèrent, durant lesquelles ces devoirs, et ceux qu'impliquait l'exercice de charges importantes dont il avait été investi, ne lui permirent qu'à de rares intervalles de se retrouver dans son château de Châtillon-sur-Loing, auprès de Charlotte et de ses jeunes enfants. Une séparation bien autrement pénible que les précédentes, fut imposée aux deux époux, de 1557 à 1559, alors qu'après avoir sauvé la France par son héroïque défense de Saint-Quentin, Coligny, prisonnier de guerre, se vit confiné par les Espagnols dans le château de l'Ecluse, et, plus tard, dans celui de Gand. Il n'est sorte de démarches auxquelles ne se livrât Charlotte de Laval, d'accord avec ses beaux-frères Odet et d'Andelot, à l'encontre de l'incurie et du mauvais vouloir des autorités ennemies, pour subvenir, autant que possible, aux besoins journaliers de son mari. Son soin le plus cher était de lui écrire, quelle que fût d'ailleurs la réserve que lui imposaient des circonstances dont elle ne souffrait pas moins que lui ; car, que ne leur coûtait il pas, à tous deux, de ne pouvoir épancher librement leurs cœurs, dans une correspondance dont l'intimité eût été respectée ! Si, moins favorisée que sa belle-sœur Claude de Rieux, à qui naguère il avait été permis de résider à Milan auprès d'Andelot, prisonnier, Charlotte de Laval se voyait interdire l'accès des sombres enceintes de l'Ecluse et de Gand, où elle eût voulu adoucir par sa présence la captivité de l'amiral, du moins par la pensée se rapprochait-elle de lui, du fond de sa demeure de Châtillon, en y concentrant ses préoccupations et son activité sur tout ce qu'elle savait lui tenir à cœur, comme chef de famille, et l'intéresser, au double point de vue de sa vie privée et de sa carrière publique. Investie de la pleine confiance de

Coligny, elle le représentait dans la gestion du patrimoine commun et dans la répartition de libéralités largement affectées, sous diverses formes, à l'exercice d'un bienfaisant patronage. — L'austère épreuve que traversaient les deux époux leur concilia de nobles sympathies ; Calvin les soutint par sa correspondance : « Madame, écrivait-il à Charlotte, si la tristesse que vous avez reçue de la prise de monsieur votre mary a esté dure et amère, toutesfois j'espère que vous aurez desjà en partie cogneu par ce fruict, que Dieu ne vous a point envoyé une telle affliction que pour votre bien et salut ; et voilà ce qui doit adoucir toutes nos fascheries, pour nous rendre patiens et pour nous assubjectir paisiblement à la bonne volonté de Dieu : c'est de cognoistre que non seulement il examine nostre foy, mais aussy, qu'en nous retirant des allèchements et délices du monde, qui nous trompent, il nous fait gouster sa bonté, nous fait sentir son ayde et nous recueille comme sous ses ailes... Je supplie nostre bon Dieu de vous tenir en sa saincte garde, vous gouverner par son esprit, vous augmenter en tous biens spirituels et vous fortifier en constance invincible. » — Vers la fin de 1558, Coligny fut autorisé à traiter de sa rançon s'il en avait le moyen ; après quoi, il serait statué sur son sort. Les exigences relatives au chiffre de cette rançon étaient énormes : il fallut les subir, et, pour y satisfaire, réunir à grand peine les cinquante mille écus d'or au soleil que le cupide duc de Savoie demandait. Charlotte de Laval se chargea de ce soin ; et pour suppléer à l'insuffisance des seules ressources que présentât alors la fortune de son mari, elle s'empressa de faire appel, de sa part, aux vassaux relevant des terres et seigneuries qu'il possédait en Bresse, en Bourgogne et en Gâtinais. — Tandis que se tenaient, au Cateau-Cambrésis, les conférences dans lesquelles des courtisans intéressés, tels que le connétable, Saint-André et Charles de Lorraine secondaient servilement les vues d'intolérance et de dépression personnelle de leur souverain, Coligny, fidèle à son Dieu et à sa patrie, rentrait en France tête levée, l'honneur intact, et le cœur ému à la pensée de serrer bientôt dans ses bras sa femme et ses enfants. Quel jour béni, que celui où le château de Châtillon fut témoin des touchantes scènes du revoir ! — Si la solennelle épreuve d'une longue captivité subie à l'Ecluse et à Gand avait contribué à mûrir la piété de l'amiral, elle n'avait pas moins influé sur le développement spirituel de sa digne compagne, « dame des plus chrestiennes et vertueuses quy ayent esté de son temps. » Lorsque, au terme de cette épreuve, les deux époux furent rendus l'un à l'autre, et qu'ils purent, dans d'intimes entretiens, donner un libre cours à la mutuelle expression de leurs sentiments religieux, ils eurent la joie de reconnaître que leurs cœurs étaient à l'unisson devant Dieu. Plus leur était précieux le privilège d'une communauté de convictions et de suprêmes espérances, plus impérieuse apparut à leurs yeux l'obligation de professer publiquement la foi qui les animait. Or, en présence des événements contemporains, les plus grands dangers s'attachaient à l'accomplissement de cette obligation sacrée. Prêt à affronter,

quant à lui, ces dangers, dont il avait une pleine connaissance, Coligny ne pouvait consentir à ce que Charlotte de Laval, qu'il supposait les ignorer en partie, s'y exposât sans en avoir préalablement mesuré, de sang-froid, l'étendue. Plein de sollicitude pour elle, il désirait que rien, à cet égard, ne fût précipité, ni dans les appréciations auxquelles elle se livrerait, ni dans la résolution définitive à laquelle elle croirait devoir s'arrêter. Aussi avait-il, plus d'une fois, opposé aux élans de son zèle, qu'il admirait, une hésitation, une froideur apparente qu'elle ne s'expliquait pas et qu'elle cherchait à dissiper par d'affectueuses paroles et par une touchante insistance, qu'accompagnaient de délicats ménagements, quand enfin il sortit de la réserve dans laquelle il s'était maintenu jusque-là. « Se voyant estre sy souvent et avec tant d'affection pressé d'elle, il résolut de lui en parler une seule fois, comme il feit, luy représentant bien au long, que depuis tant d'années il n'avoit veu ny ouy dire qu'aucun, soit en Allemagne (Angleterre) ou en France, qui eût fait profession ouverte de la religion, ne se fûst trouvé accablé de maux et de calamitez ; que par les édits des roys François Ier et Henri II, rigoureusement observez par les parlemens, ceux qui en estoient convaincus devoient estre bruslez vifs, à petit feu, en place publique, et leurs biens confisquez au roy. Toutesfois, si elle estoit disposée avec tant de confiance à ne refuser la condition commune de ceux de la religion, que, de son côté, il ne manqueroit point à son devoir. Sa response fut que ceste condition n'estoit pas autre que celle qui avoit toujours esté en l'Eglise de Dieu, et ne doubtoit point qu'elle n'y demeurast jusques à la fin du monde. Ensuite de quoy, ils se donnèrent la foy l'un à l'autre. » Tel est, dans son expressive simplicité, le récit d'un homme qui, parfois accueilli sous le toit hospitalier de Coligny et de Charlotte de Laval, connut de près leur vie de famille et qui nous a transmis divers détails d'un haut intérêt sur leurs habitudes de piété. Résolus, d'un commun accord, à tout sacrifier pour rendre à Dieu, soit dans le secret du foyer domestique, soit au dehors, devant les hommes, le culte en esprit et en vérité qui lui était dû, Coligny et sa compagne confondirent leurs aspirations et leurs efforts, sur le seuil d'une même voie à suivre, et aussitôt, au château de Châtillon, retentit l'écho de cette parole des anciens temps : « Pour moi et ma maison, nous servirons l'Eternel. » La foi chrétienne qui, chez les maîtres de ce château, se traduisait par de pieuses habitudes, ne pouvait manquer d'être, en même temps, « opérante par la charité. » Soin des pauvres, des malades, des affligés de toutes sortes, secours assurés à la vieillesse, services rendus à quiconque, réclamant un généreux appui, méritait de l'obtenir, moyens d'instruction libéralement mis à la portée de l'enfance et de la jeunesse, diffusion de l'enseignement religieux : tels furent les principaux aspects sous lesquels se manifesta la vertu par excellence que Gaspard et Charlotte s'appliquèrent constamment à pratiquer, à Châtillon et dans leurs autres domaines du Gâtinais, comme ailleurs. La pieuse et ferme attitude que venaient de prendre l'amiral et sa femme, comme chefs de

famille chrétiens, leur franche profession de la religion réformée, à la vue de leurs vassaux, les bienfaits répandus sur ceux-ci, furent autant de sujets d'encouragement pour des frères tels que d'Andelot et Odet, pour des sœurs telles que la comtesse de Roye et Claude de Rieux, pour des neveux et nièces tels que le prince et la princesse de Condé, le comte et la comtesse de Larochefoucauld, qui tous avaient voué une affection profonde et accordé une confiance illimitée à Coligny et à Charlotte de Laval. L'influence de l'exemple donné par ces derniers s'étendit rapidement du cercle de leur famille à celui de leurs amis, et resserra même les liens qui unissaient à l'amiral des hommes tels, notamment, que Soubize, Rohan, Antoine de Croy, Briquemault, Téligny, Lanoue, et à Charlotte de Laval, des femmes telles, entre autres, que MM^mes^ de Soubize, de Rothelin, de Crussol, de Seninghen, de Montpensier. Jamais, peut-être, la foi de Gaspard et de Charlotte ne se manifesta avec plus de simplicité et d'énergie, qu'aux heures du danger ; en voici un premier exemple. Voulant, à Orléans, en 1560, se défaire d'autres personnes encore que de Condé, les Guises avaient organisé un vaste système de compression morale et matérielle, qui devait entraîner finalement, ici par l'assassinat, là par des condamnations arbitraires, la perte de la vie pour des hommes considérables, tels que le roi de Navarre, les Châtillons et le connétable, unis à Louis de Bourbon par des liens de famille. A la destruction du prince, de sa femme et de ses parents, les Lorrains se proposaient d'ajouter celle de tous les réformés français, à quelque rang de la société qu'ils appartinssent. L'histoire a conservé la trace de ces projets atroces. Tramés de longue date, ils avaient été, en dernier lieu, définitivement arrêtés à Orléans, théâtre désigné de l'exécution sanglante qui devait inaugurer tant d'autres forfaits. Ils étaient, sinon positivement connus de Coligny, du moins pressentis par lui, à Châtillon-sur-Loing, au moment où il y apprit l'arrestation de sa sœur et celle du prince. Aussitôt, sans illusion sur le sort qui l'attendait à Orléans, il résolut de se rendre dans cette ville. « Au partir de sa maison, il ne voulut dissimuler à sa femme le danger où il s'allait envelopper, sans en attendre aucune bonne issue pour son corps, selon l'apparence humaine, disant toutesfois avoir telle confiance en Dieu, qu'il auroit pitié de sa pauvre Eglise et du royaume, exhortant ladite dame, ensemble sa famille, de demeurer constans en la doctrine de l'Evangile, où ils avoient esté droitement enseignez, puisque Dieu leur avoit fait connoistre que c'estoit la vraye et certaine pasture céleste, estimant ne pouvoir recevoir plus grand heur que de souffrir pour son saint nom. Au reste, il enchargea très estroitement à ladite dame, soit qu'elle entendist sa prison ou sa mort, de ne laisser à poursuyvre sa course, et de faire baptiser son enfant duquel elle estoit enceinte et preste d'accoucher, en l'Eglise réformée, et par les vrais ministres de la parole de Dieu, et que plustôt elle endurast la mort, que de souffrir iceluy estre pollué aux superstitions de la papauté. Somme, il luy disoit que si elle demeuroit ferme en cette résolution, elle en devoit espérer bonne issue : mesmement que

Dieu avoit accoustumé de desployer ses merveilles lorsque les hommes avoyent perdu toute espérance de salut et de vie. Voilà quel fut son partement de sa maison. » La mort de François II ruina les projets des Guises ; et, lorsqu'après la session des Etats généraux, la cour quitta Orléans pour se transporter à Fontainebleau, où elle arriva le 5 février 1561, Coligny se rendit à Châtillon. Il lui tardait de s'y retrouver auprès de Charlotte de Laval et d'appeler, de concert avec elle, les bénédictions de Dieu sur le fils auquel, le 24 décembre précédent, elle avait donné le jour. Le baptême de cet enfant eut lieu dans les premiers jours de février 1561, selon le rite usité à Genève. Catherine de Médicis cherchait alors un point d'appui contre les Guises dans la noblesse réformée ; et, pour mieux se la concilier, elle commença à tolérer, de sa part, l'exercice public du culte sur divers points du royaume. Elle fit plus, à Fontainebleau, dès l'arrivée dans cette ville de Coligny et de sa femme, du prince et de la princesse de Condé et de Renée de France, duchesse de Ferrare ; elle laissa ces hauts personnages tenir ostensiblement des réunions affectées à la célébration de leur culte, dans les parties du château qu'ils occupaient. Le même fait se reproduisit, lors du colloque de Poissy, avec plus de suite et d'éclat, au château de Saint-Germain. Le culte réformé s'y célébra, portes ouvertes dans les appartements de Coligny, de Condé et de la reine de Navarre. Ces appartements étaient autant de centres d'activité religieuse vers lesquels convergeaient tour à tour la noblesse protestante, les ministres et délégués des Eglises, et nombre d'autres personnes de conditions diverses, auxquelles le seul titre de coreligionnaires assurait d'avance, de la part de leurs hôtes, un bienveillant accueil. L'amiral et sa femme consacraient sans relâche leur temps et leurs forces à l'accomplissement des devoirs que leur imposait la profession de l'Evangile. Ils recevaient de Calvin des lettres sympathiques. L'une d'elles, adressée à madame l'amirale, contenait ces mots : « Je n'ay pas laissé de remercier Dieu de ce qu'il a tellement continué sa grâce en vous, qu'au milieu de beaucoup de tentations et grandes difficultés vous avez constamment persévéré en son service, voire pour estre un exemple et patron à ceux qui estoient trop foibles et timides. » Les douces joies du foyer domestique, que la rigueur des circonstances permit trop rarement à Coligny de goûter, surtout dans la dernière partie de son héroïque carrière, ne lui furent pas refusées, lors du colloque. S'il était, à cette époque, privé de la satisfaction de voir d'Andelot qu'un deuil récent retenait en Bretagne, il jouissait du moins de la présence à ses côtés de Mme l'amirale et de ses enfants, de celle du cardinal de Châtillon, de la comtesse de Roye, de ses filles, de Condé et de Larochefoucauld. Profondément attaché à sa sœur, il étendait à ses deux nièces l'affection qu'il avait vouée à leur mère. Charlotte de Laval suivait, à l'égard de toutes trois, son exemple. Aussi, d'incessantes communications avaient-elles lieu, au château, entre les divers membres, si fortement unis les uns aux autres, d'une famille dont l'amiral était le chef vénéré. Toutes les pensées

échangées par ces belles âmes, au sein d'une confiance réciproque, avaient pour but le soulagement des maux qu'endurait la France, l'éloignement des périls qui la menaçaient, et le pacifique triomphe de la liberté religieuse. — L'édit du 17 janvier 1562 consacra en partie ce triomphe : c'en était trop pour les Guises et leurs suppôts qui y insultèrent par le massacre de Vassy et déchaînèrent sur la France le fléau de la guerre civile. Condé, contraint de quitter Paris, venait de prendre le chemin de Meaux. « D'autre costé, dit le véridique d'Aubigné (*Hist. univ.*, liv. III, ch. II), que nous tenons à laisser parler ici, s'estoient assemblez à Chastillon-sur-Loing, près l'amiral, le cardinal d'Andelot, ses frères, Genlis, Boucard, Briquemaut et autres pour le presser de monter à cheval. Ce vieil capitaine trouvoit le passage de ce Rubicon si dangereux, qu'ayant par deux jours contesté contre cette compagnie, et par doctes et spécieuses raisons rembarré leur violence, il les avoit estonnez de ses craintes, et n'y avoit comme plus d'espérance de l'esmouvoir, quand il arriva ce que je veux donner à la postérité, non comme un intermèze de fables bien séantes aux poètes seulement, *mais comme une histoire que j'ai apprise à ceux qui estoient de la partie.* Ce notable seigneur, deux heures après avoir donné le bonsoir à sa femme, fut resveillé par les chauds soupirs et sanglots qu'elle jettoit ; il se tourna vers elle, et après quelques propos, il lui donna occasion de parler ainsi : « C'est à grand regret que je trouble vostre repos par mes inquiétudes ; mais estans les membres de Christ déchirez comme ils sont, et nous de ce corps, quelle partie peut demeurer insensible ? Vous n'avez pas moins de sentiment, mais plus de force à le cacher. Trouverez-vous mauvais de vostre fidelle moitié si, avec plus de franchise que de respect, elle coule ses pleurs et ses pensées dans vostre sein ? Nous sommes ici couchez en délices, et les corps de nos frères, chair de nostre chair et os de nos os, sont les uns dans les cachots, les autres par les champs, à la merci des chiens et des corbeaux. Ce lict m'est un tombeau, puisqu'ils n'ont point de tombeaux ; ces linceux me reprochent qu'ils ne sont pas ensevelis. Pourrons-nous ronfler en dormant, et qu'on n'oye pas nos frères aux soupirs de la mort ? Je me remémorois ici les prudents discours desquels vous fermez la bouche à messieurs vos frères ; leur voulez-vous aussi arracher le cœur et les faire demeurer sans courage comme sans response ? Je tremble de peur que telle prudence soit des enfants du siècle, et qu'estre tant sage pour les hommes ne soit pas estre sage à Dieu qui vous a donné la science de capitaine. Pouvez-vous en conscience en refuser l'usage à ses enfans ? Vous m'avez advoué qu'elle vous resveilloit quelquefois : elle est le truchement de Dieu. Craignez-vous que Dieu vous face coulpable en le suivant ? L'espée de chevalier que vous portez est-elle pour opprimer les affligez ou pour les arracher des ongles des tyrans ? Vous avez confessé la justice des armes contre eux : pourroit bien vostre cœur quitter l'amour du droict pour la crainte du succez ? C'est Dieu qui osta le sens à ceux qui lui résistèrent, sous couleur d'espargner le sang ; il sait sauver l'âme qui se veut perdre, et perdre

l'âme qui se veut garder. J'ai sur le cœur tant de sang versé des nostres : ce sang et vostre femme crient au ciel vers Dieu, et en ce lieu, contre vous, que vous serez meurtrier de ceux que vous n'empeschez point d'estre meurtris. — L'admiral respond : Puisque je n'ai rien profité par mes raisonnements de ce soir sur la vanité des esmeutes populaires, la douteuse entrée dans un parti non formé, les difficiles commencemens, non contre la monarchie, mais contre les possesseurs d'un estat qui a ses racines envieillies, tant de gens intéressez à sa manutention, nulles attaques par dehors, mais générale paix, nouvelle et en sa première fleur, et, qui pis est, faicte entre les voisins conjurez, et faicte exprès à nostre ruine ; puisque les défections nouvelles du roi de Navarre et du connestable, tant de forces du costé des ennemis, tant de foiblesse du nostre, ne vous peuvent arrester, mettez la main sur vostre sein, sondez à bon escient vostre constance, si elle pourra digérer les desroutes générales, les opprobres de vos ennemis et ceux de vos partisans, les reproches que font ordinairement les peuples quand ils jugent les causes par les mauvais succez, les trahisons des vostres, la fuite, l'exil en païs estranger, là les choquemens des Anglais, les querelles des Allemans, vostre honte, vostre nudité, vostre faim, et, qui est plus dur, celle de vos enfans : tastez encores si vous pouvez supporter vostre mort par un bourreau, après avoir veu vostre mari traîné et exposé à l'ignominie du vulgaire, et, pour fin, vos enfans infâmes valets de vos ennemis accreus par la guerre, et triomphans de vos labeurs : je vous donne trois semaines pour vous esprouver ; et, quand vous serez à bon escient fortifiée contre tels accidens, je m'en irai périr avec vous et avec nos amis. — L'admirale répliqua : Ces trois semaines sont achevées ! vous ne serez jamais vaincu par la vertu de vos ennemis ; usez de la vostre, et ne mettez point sur vostre teste les morts de trois semaines : je vous somme, au nom de Dieu, de ne nous frauder plus, ou je serai tesmoin contre vous en son jugement ! — D'un organe bien aimé et d'une probité esprouvée, les suasions furent si violentes, qu'elles mirent l'admiral à cheval pour aller trouver le prince de Condé et aultres principaux chefs du parti à Meaux. » — Sept ans plus tard, Coligny consignait dans un testament mémorable ces paroles, qui, à elles seules, constituaient un sincère hommage rendu aux conseils et aux pressantes instances de son héroïque et fidèle compagne : « Je proteste que le seul zèle de religion m'a faict prendre les armes (en 1562), avecque ce que je craignois ma vie ; et fault que véritablement je confesse mon infirmité, que la plus grande faulte que j'ay toujours faicte en cela, c'est que je n'ay pas assez ressenti les injustices et meurtres que l'on faisoit de mes frères. » — Dès le début de l'occupation d'Orléans par les chefs réformés, Charlotte de Laval vint sur la recommandation de son mari, dans cette ville avec ses enfants. Son fils aîné, Gaspard, faisait toute sa joie et celle de l'amiral, par le développement précoce de son intelligence et de son cœur, par sa piété touchante et ses qualités aimables. Sur lui reposaient leurs plus douces espérances, auxquelles, en un point surtout, s'associaient

celles de leurs intimes amis, M. et Mme de Soubize, dont la fille, Catherine, était fiancée à ce fils chéri. Tout à coup il succomba aux atteintes d'un épouvantable fléau qui venait d'éclater à Orléans. Ecoutons Coligny, tout brisé qu'il est, ainsi que sa femme, par une émotion indicible, exhorter Charlotte de Laval à la résignation; il l'a quittée récemment; il est au camp, sous sa tente, en face de l'ennemi; c'est de là qu'il lui écrit : « Encores que tu ayes raison de supporter avec douleur la perte de nostre fils bien-aimé, si pourtant suis-je obligé de te rémémorer qu'il estoit plus à Dieu qu'à nous : et puisqu'il a voulu le retirer à soi, c'est à toi et à moi à obéir à sa sainte volonté. Il est vrai qu'il estoit déjà amateur du bien, et que nous pouvions espérer grande satisfaction d'un fils tant bien né ; mais rémémore-toi, ma bien-aimée, qu'on ne peut vivre sans offenser Dieu, et qu'il est bien heureux d'estre mort dans un âge où il estoit exempt de crime. Enfin, Dieu l'a voulu; je lui offre encore les aultres, si c'est son vouloir ; fais-en de même, si tu veux qu'il te bénisse, car c'est en lui que nous devons mettre tout nostre espoir. Adieu, ma bien-aimée; j'espère te voir dans peu, qui sera toute ma joie. » — Charlotte de Laval se reprit à l'existence comme s'y reprend, sous le coup d'une immense épreuve, toute âme chrétiennement résignée, que pénètrent le sentiment du devoir et la filiale confiance en la miséricorde divine. — Pendant quatre mois et demi, de juillet à novembre 1562, Orléans fut le théâtre de scènes de souffrance et de deuil, au milieu desquelles se déploya, dans une sphère d'activité incessante, la charité évangélique. Au premier rang des femmes qui, sous son inspiration, prodiguèrent leurs soins et leurs consolations aux malades, aux mourants, figurèrent Mme l'amirale et sa nièce, la princesse de Condé. Aux désastres d'une cruelle épidémie succédèrent, à Orléans, les rigueurs d'un siège. La défense de la place avait été confiée à d'Andelot qui, miné par la fièvre, n'en opposait pas moins aux efforts des assiégeants une énergique résistance. Le soin des pauvres, des blessés, des malades, et la direction de l'assistance spirituelle étaient plus particulièrement le partage de Charlotte de Laval et d'Eléonore de Roye, qui, l'une et l'autre, malgré l'état chancelant de leur santé, se prodiguaient au dehors et utilisaient, pour le bien commun, l'auxiliarité de plusieurs femmes dévouées, qui s'inspiraient de leurs nobles exemples. — La conclusion de la paix d'Amboise ramena l'amiral à Orléans. Au bout de quelques jours, accompagné de sa femme, de ses enfants, de ses jeunes neveux et de d'Andelot, leur père, il se retira dans son domaine de Châtillon. Il en reprit possession, en chef de famille et en seigneur chrétien, participant avec les siens à la sainte-cène le jour de Pâques, et imprimant presque aussitôt, pour l'avenir, une consécration religieuse à l'exercice de la justice seigneuriale dont il était investi. — Quatre années s'écoulèrent durant lesquelles Charlotte de Laval, à dater du printemps de 1563, résida avec continuité au château de Châtillon et eut le bonheur d'y posséder son mari, qui ne s'en absenta que lorsque de graves circonstances lui en firent une loi. Entre Renée de France, habitant alors son château de Montargis,

et Charlotte, ainsi que Coligny, existaient des relations suivies, dont témoigne la correspondance, à peu près inconnue jusqu'ici, de ces derniers. L'amiral, tout en traitant de graves sujets avec Renée, lui donnait, avec un confiant abandon, des nouvelles « de tout son petit mesnage. » Un jour, en l'absence de son mari, Charlotte écrivait à la duchesse : « Je vous remercie très humblement de ce qu'il vous plaist me visiter si soigneusement. J'espère, Dieu aidant, après ces festes, aller moy mesme vous remercier de tant d'honneur et d'obligation que me faictes. Cependant, madame, je vous diray que j'ay esté bien fort ayse d'avoir entendu des nouvelles de M. l'amyral, et, pour l'expérience que nous avons eue de l'assistance de Dieu jusqu'à maintenant, cela fait que nous nous remectons du tout en Dieu de toutes nos affaires. » Dans d'autres lettres, Charlotte parlait à la duchesse de ses enfants, de sa santé devenue languissante, de certains évenements du jour, ou recourait à sa bienveillance en faveur de quelque infortuné. Ses recommandations étaient essentiellement simples et touchantes ; en voici un exemple : « Madame, ceste pauvre femme, qui est de ce lieu, grandement affligée d'une maladie dont elle en a perdu un œil, se retirant à Montargis, sur la promesse de quelque personnage dudit lieu de la guérir ou donner allègement à son mal, m'a requis, avec quelque moïen que je luy ai donné, de la vouloir accompaigner de ceste lettre, pour vous supplier très humblement qu'il vous plaise d'user, en son endroict, de vostre bonté et charité accoustumée. Je vous puis bien asseurer, madame, que la pauvre femme a toujours vescu honnestement ; mais, comme l'on se trouve bien souvent environné des afflictions qu'il plaist à ce bon Dieu envoier, et sans y penser, ainsy elle s'est trouvée saisie de ceste calamité, qui est si grande, que l'aulmosne qu'il vous plaira luy faire sera fort bien emploiée ; et, parce que je m'asseure que les pauvres affligez se ressentent continuellement de vostre largesse, ceste recommandation y servira de quelque chose. » — Amie fidèle, Charlotte de Laval savait souffrir et pleurer avec ses amis affligés ; elle savait aussi les consoler. La preuve en est dans ces lignes adressées, le 12 septembre 1566, à Mme de Soubize, devenue veuve : « Je crois que ne doubtez point combien les nouvelles que nous avons eues de la visitation et affliction qu'il a pleu à Dieu de vous envoyer, et à nous aussy, nous ont esté ennuyeuses ; car, après vous, il n'y a personne qui l'ait avec occasion plus ressentie, pour estre l'amitié entre nous non point seulement d'amis, mais de frères, si elle ne peult estre meilleure ne plus grande. Je vous prieray donc, madame, croire que je voudroys que nous fussions un peu plus près voysines, car moy mesmes m'iroys offrir et essayer à vous servir et assister de tout ce qui seroit en ma puissance. Ce que je vous offre par ceste lettre, j'aimeroys beaucoup mieulx vous le pouvoir dire et monstrer par effet que le vous escrire. Disposez donc de tout ce qui y est, pour en faire comme du vostre propre. Je m'assure, madame, que Dieu vous assiste de telle façon, et tant de gens de bien, que vous pratiquez la doctrine que Dieu nous donne, de telle sorte qu'en faites

vostre proffit en ceste affliction, et qu'après avoir senti la force qu'a encore la chair sur nous, vous retournerez à cognoistre que Dieu vous est père et qu'il visite ses enfants comme il luy plaist, et qu'il ne fault point murmurer contre luy, mais recognoistre que nous sommes ses créatures, et nous mettre entre ses mains pour non seulement marchander à Dieu, mais afin qu'il dispose de nous entièrement ; et il est si bon et si sage, qu'il sçaura mieulx ordonner de nous que nous ne ferions nous-mesmes, » etc., etc. — La seconde guerre civile, provoquée par les ennemis de la Réforme, imposa à Coligny et à sa femme une nouvelle séparation : tous deux se rendirent là où les appelait le devoir. — En 1568, tandis que l'amiral était à la tête de ses troupes, Charlotte de Laval se trouvait avec ses enfants à Orléans, où elle prodiguait ses soins aux soldats blessés ou malades qu'on y avait amenés. En présence du typhus qui sévissait parmi eux, son dévouement, déjà si grand, sembla s'accroître encore. Le 12 février, elle écrivit à Renée de France, pour lui rendre compte de ce qu'elle avait fait dans l'intérêt de deux protégés de cette princesse ; peu de jours après elle tomba malade, et, le 3 mars, elle rendit le dernier soupir. Un contemporain, digne de foi, rapporte à ce sujet ce qui suit : — « Durant qu'il était occupé au siège de Chartres, l'amiral, étant averti, soudain partit du camp et emmena tous les médecins qu'il put, qui lui vint rendre toute l'assistance d'un affectionné et fidèle mary ; mais voyant que tous les remèdes et l'art de la médecine cédoient à la force du mal, après avoir recommandé son âme à Dieu, il se retira en sa chambre, où plusieurs de ses amis le suivirent pour le consoler. Alors il se prit à dire avec larmes et soupirs, comme la plupart s'en peuvent souvenir : Mon Dieu, que t'ai-je fait ? Quel péché ai-je commis pour être si rudement châtié et accablé de tant de maux ? A la mienne volonté que je puisse vivre plus saintement et donner un meilleur exemple de piété ! Père très saint, regarde-moi, s'il te plaît, en tes miséricordes, et allège mes peines ! ! Puis s'étant relevé par les chrétiennes exhortations de ses amis, il se fit amener ses enfants, et leur représenta qu'une si grande perte que celle de leur mère leur devoit enseigner qu'il ne leur restoit plus d'appui en ce monde ; que les maisons et châteaux, quoique bien fortifiés et somptueux, ne nous avoient point été donnés pour une demeure et possession perpétuelle, mais comme une hôtellerie et par emprunt, enfin que toutes choses humaines étoient périssables et caduques, hors la miséricorde d'un seul Dieu, à laquelle se remettant et rejetant toute autre aide humaine, ils ne debvoient point doubter de l'y trouver. Le lendemain il fit venir leur précepteur, nommé Le Gresle, et lui dit qu'il lui falloit retourner à l'armée, ne sachant pas ce qui lui pourrait arriver, et le pria d'avoir soin de ses enfants et de les instruire comme il lui avait souvent commandé, en toute piété et bonnes sciences. » Le véritable ami, nous dit la Parole sainte, aime en tous temps, et il naîtra comme un frère, dans la détresse ; tel se montra Th. de Bèze pour Coligny, en lui disant : « Monseigneur, si depuis que vous avez embrassé la querelle du roi

des rois, mille afflictions vous sont survenues, ne vous esbahissez pas, mais vous souvienne qu'il fault que les membres soyent faicts conformes au chef. Si en la première guerre, vous avez perdu vostre fils aisné, en la seconde, celle que vous aimiez comme vous-mesmes, et le tout comme si Dieu luy-mesme vous faisoit la guerre, souvenez-vous qu'Abram a bien perdu son père, Jacob a bien perdu sa femme bien aymée, en suyvant le Seigneur comme pas à pas. Tels événements doncques ne sont pas arguments nécessaires de l'ire de Dieu contre nous, combien que ne puissions faillir de nous humilier et de chercher la raison de nos afflictions en nous-mesmes, mais sont aultant d'espreuves pour nous apprendre à nous congnoistre, afin aussy que le Seigneur soit glorifié par la force qu'il nous donne... Je loueray Dieu de la grâce qu'il vous a faite de ne succomber à une telle et si grande affliction, et plustost d'y proffiter, comme je l'ai congneu dès la première lettre qu'il vous a pleu m'en escrire, à laquelle vous avez adjousté de vostre main, *que par cela le Seigneur vous advertissoit de vous desdier du tout à luy mieux que jamais*, parole pour certain venant de Dieu et digne de vous, monseigneur, qui estes du petit nombre de ceux auxquels je puis appliquer ceste tant belle et précieuse sentence de l'apostre, à savoir qu'il vous a esté donné non seulement de croire au Seigneur, mais aussy d'estre affligé pour luy. Car la mort (ou plus tost l'heureux repos de feu madame vostre bonne partie) est tellement advenue selon le cours de nature, tel qu'il a pleu à Dieu l'ordonner, que cependant nul n'ignore que l'estat présent de l'Eglise du Seigneur qu'elle a tousjours aymée sur toutes choses, et ce qu'elle prévoyoit estre prochain à icelle, ne luy ayent grandement advancé ses jours, oultre la peine qu'elle prenoit et de corps et d'affection entière pour les pauvres et navrés ou aultrement affligés pour la querelle du Seigneur. Et je ne doubte point aussy que cela, entr'autres choses, n'aye beaucoup servy et serve encore désormais à vous consoler. » — Les pleurs que versa Coligny à la mort de sa fidèle compagne sont le plus bel éloge qui puisse être fait de celle-ci ; et le nom de Charlotte de Laval demeure indissolublement uni, dans les annales de l'histoire, à celui du héros chrétien qu'elle aima plus qu'elle-même et dont elle sut toujours comprendre et seconder le noble cœur. — Voyez *Lettres de Charlotte de Laval à divers*, Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 3180, 3196, 3211, 3218; *Bull. de la Soc. d'hist. du prot. fr.*, II, 551. J. Delaborde.

LA VALLETTE (Antoine de), jésuite français du dix-huitième siècle, connu par ses entreprises commerciales et le procès devant le Parlement dans lequel il engagea sa compagnie. Né le 21 octobre 1707, à Sainte-Affrique dans l'Aveyron, La Vallette, après avoir pris, le 10 octobre 1725, son noviciat à Toulouse, se livra à l'enseignement ; en 1731 nous le trouvons au Puy, en 1732 à Rodez, tenant une classe de rhétorique, en 1737 à Paris, au collège Louis-le-Grand, comme professeur de théologie. Ordonné prêtre en 1740, il partit l'année suivante pour la Martinique, où ses capacités administratives attirèrent l'attention de ses supérieurs : aussi ne tarda-t-il pas à échanger ses

fonctions de curé d'une paroisse contre celles de ministre de la mission et à concentrer entre ses mains la gestion des intérêts temporels. Il s'en acquitta avec un si vif succès qu'il fut nommé, en 1754, supérieur général de toutes les missions de son ordre dans l'Amérique du Sud. Son esprit aventureux se laissa séduire par la richesse des colonies et la perspective presque certaine d'immenses bénéfices : il organisa sur une vaste échelle le commerce de la mission avec l'Europe, acheta des terres fort étendues pour s'acquitter des lourds emprunts qu'il avait contractés pour lancer ses entreprises et réussit aisément à se justifier auprès de ses supérieurs pour cette dérogation flagrante aux règles de l'ordre. Le succès aurait vraisemblablement couronné les spéculations du père La Vallette sans la guerre qui éclata inopinément en 1755 entre la France et la Grande-Bretagne ; deux vaisseaux chargés de denrées coloniales, et destinés à une maison de Hollande pour solder la maison Lioncy de Marseille, furent arrêtés en pleine mer par des corsaires anglais qui en confisquèrent les valeurs. Le père de Sacy, procureur général de la mission à Paris, refusa de faire honneur à la signature de son agent et laissa protester ses traites, prétextant un cas de force majeure. L'affaire fit assez de bruit pour venir à la connaissance de Laurent Ricci, alors général de l'ordre. Il avait refusé jusqu'alors d'ajouter foi aux nouvelles qui lui étaient parvenues de la Martinique; un agent fut aussitôt envoyé dans l'île pour y ouvrir une enquête. Le père La Vallette, convaincu de s'être livré à un commerce profane et interdit par les statuts de la compagnie, fut immédiatement dépouillé de toute administration spirituelle et temporelle, et partit pour l'Europe afin de se justifier auprès de son général. Ricci ne voulut rien entendre et expulsa de la société le mandataire dont la fortune n'avait pas sanctionné la désobéissance. Le père La Vallette observa jusqu'à la fin les règles hiérarchiques, déclarant qu'il n'avait été pour aucune de ses spéculations ni autorisé, ni approuvé, ni conseillé par aucun de ses supérieurs ; après sa condamnation, il se retira en Angleterre, y revêtit l'habit d'un homme du monde et y mourut dans l'obscurité en 1762. La compagnie sa flatta de triompher de tous ses embarras financiers par la réprobation dont elle avait frappé son agent et poussa l'ironie jusqu'à proposer à la maison Lioncy de solder en messes les sommes dont elle lui restait redevable. Il lui aurait été facile de s'acquitter par la vente de ses seuls biens de la Martinique évalués à quatre millions, tandis que le passif du père La Vallette n'atteignait que deux millions cinq cent mille livres ; elle préféra s'engager dans les plus terribles aventures malgré le courroux peu dissimulé de l'opinion publique à son égard. Les négociants lésés de Marseille lui intentèrent un procès auprès de leurs consuls et furent victorieux en première instance (1760). Les révérends pères, qui ressortaient comme tous les réguliers, du Grand-Conseil, déclinèrent sa juridiction, qui leur aurait été probablement favorable, pour celle du Parlement afin d'arracher par l'intimidation un verdict d'acquittement à un corps qui leur était notoirement hostile. L'événement

ne répondit point à leurs espérances. L'avocat général Lepelletier de Saint-Fargeau prononça contre eux, devant la première chambre, un réquisitoire des plus vifs où il leur reprocha de se soustraire au payement de leurs dettes et d'acquérir des richesses immenses par des procédés illicites. Le rapporteur du procès, l'abbé de Chauvelin, dénonça « les opinions pernicieuses, tant pour le dogme que pour la morale, de plusieurs théologiens jésuites anciens et modernes, » et flétrit en elles « l'enseignement constant, non interrompu, de la compagnie. » Le verdict du Parlement s'inspira de ces discours : la société de Jésus se vit condamnée à payer ses dettes de la Martinique, plus cinq cent mille livres de dommages-intérêts. L'affaire n'en resta pas là, mais ne fut terminée que par l'expulsion solennelle de l'ordre hors du royaume de France (27 novembre 1764). — Sources : Mme du Hausset, *Mémoires* ; Senac de Meilhan, *Mémoires*. E. Strœhlin.

LAVATER (Jean-Gaspard) [1741-1801], célèbre apologiste du christianisme au dix-huitième siècle, descendait d'une honorable famille de Zurich. Son père était médecin. Admirablement doué d'esprit et de corps, bien que timide et réservé, Lavater manifesta dès son enfance un goût très prononcé pour les arts et un vif enthousiasme pour la religion. Son âme sensible soupirait après un amour invisible d'une nature plus élevée que nos amours terrestres, et dont l'ardeur pût le remplir et le pénétrer tout entier. Il avait un désir irrésistible de soulever le voile qui nous cache les mystères de la vie future. Peu satisfait du culte officiel, il s'attachait d'autant plus à la foi personnelle et filiale à un Dieu vivant qui communique incessamment avec les hommes, à un Père qui aime et est aimé, qui se fait notre confident et notre ami, à un Dieu qui entend nos prières et qui les exauce. Pourquoi faut-il ajouter que, comme beaucoup de mystiques, Lavater ne sut pas préserver sa piété d'une exaltation maladive qui dégénérait d'une part en familiarité vis-à-vis de Dieu, et de l'autre en une grande crédulité, à un penchant prononcé pour les apparitions surnaturelles et à une extrême indulgence pour les pratiques superstitieuses du catholicisme. Lavater suivit la vocation qui, depuis son enfance, l'avait attiré vers le pastorat, et s'occupa presque exclusivement de l'étude de la Bible. Homme d'action plutôt que savant, Lavater révéla l'énergie de son caractère par un acte de courage qui lui valut l'admiration de ses concitoyens. Indigné des exactions et des fraudes dont se rendait coupable l'avoyer Grebel, il rédigea un *Mémoire* pour les dévoiler, et n'épargna aucune démarche pour faire condamner le fonctionnaire prévaricateur. Il y réussit, et s'attira cet éloge mérité de Gœthe : « Une telle action vaut cent livres. » En 1763, Lavater fit un voyage en Allemagne, séjourna pendant quelque temps à Berlin et se lia avec un certain nombre de notabilités religieuses, telles que Spalding, Jerusalem, etc. De retour dans sa patrie, après quelques années consacrées au recueillement et à la méditation sur les grands problèmes de la vie, Lavater fut successivement nommé diacre, aumônier de la maison des orphelins et des prisons, et pasteur de l'église Saint-Pierre, l'une des paroisses les

plus importantes de Zurich. Il déploya une activité pastorale exemplaire et ne la borna pas à la sphère religieuse proprement dite. Patriote éclairé et actif, membre de la Société helvétique, il coopéra dans la mesure de ses forces au développement de l'instruction et des mœurs publiques dans son canton. — L'étude des hommes : telle fut la passion dominante de Lavater. Ayant cru reconnaître des rapports frappants entre les traits du visage et le caractère, les sentiments de l'âme, il tenta de fonder une science nouvelle sous le nom de physiognomonie. Il se livra avec une ardeur infatigable à ses recherches, collectionna un nombre prodigieux de portraits et de silhouettes et publia plusieurs volumes d'*Essais physiognomoniques* (*Physiognomische Versuche*, Zurich, 1775-78, 4 vol., traduits en français sous le titre de : *Art de connaître les hommes par la physionomie*, 1781-1803, 4 vol. in-4°, et 1805-1809, 10 vol. in-8°; H. Bacharach en a donné une traduction abrégée, Paris, 1841). Les découvertes de Lavater, dont on attendait merveilles pour la connaissance de l'homme, provoquèrent tout d'abord un enthousiasme général qui se changea en une profonde déception, et attirèrent même à l'auteur de grossières railleries, lorsque l'on vit l'impossibilité de fonder une science certaine et solide sur des aperçus ingénieux, mais le plus souvent chimériques. On devrait croire que l'enveloppe extérieure est toujours un miroir fidèle de ce qui se passe dans l'intérieur de l'homme ; malheureusement il n'en est rien. Le visage humain reste souvent impénétrable et peut même devenir un masque complaisant. Le jeu de notre physionomie peut bien trahir parfois les mouvements de notre âme, mais pour l'observateur le plus perspicace il y a là des mystères, des plis et des replis qui échappent à sa sagacité. Si Lavater a été amené à s'occuper de ce sujet, c'est qu'il avait à un haut degré le sens de l'individuel ; il n'ignorait pas que pour comprendre les hommes, pour les aimer et agir efficacement sur eux, il faut les saisir dans leur individualité distincte. Chacun de nous, en effet, reproduit d'une manière originale la divine image à la ressemblance de laquelle nous avons tous été créés. C'est à développer ce trait particulier que doit tendre l'éducation; c'est à lui que s'attache notre vocation ; c'est de son développement harmonieux que dépend notre valeur morale. Lavater lui-même avait admirablement réussi à amener sa propre individualité à un état de perfection relative. Plus que tout autre, il avait le pouvoir d'agir sur les hommes, de les charmer, de les captiver par la vivacité, la cordialité, l'abandon sincère et aimant de tout son être. Nul n'a mieux mis en pratique l'amour du Christ et des frères. Sa vertu par excellence était cette *humanité* glorifiée que Herder a présentée à son siècle comme le fruit le plus mûr du christianisme. Causeur aimable et infatigable, unissant l'humour à la profondeur et imprégnant de bienveillance chacune de ses paroles, Lavater produisait autour de lui un rayonnement qui désarmait toutes les préventions et toutes les résistances. Chaque année voyait s'étendre le cercle de sa correspondance comme de ses amis. Au nombre de ces derniers nous voyons figurer Herder, Gœthe, Stolberg, Jacobi. Tous ils ont subi

l'ascendant du pieux pasteur de Zurich et si, chez plusieurs d'entre eux, l'enthousiasme s'est refroidi dans la suite, ils n'ont pu du moins refuser leur estime à celui auquel ils retiraient leur sympathie. — Les écrits de Lavater ne sont guère que des causeries. On n'y trouve aucune rigueur scientifique, aucune suite logique, mais des aperçus ingénieux et une éloquence doucement persuasive. A travers une prolixité fatigante et un manque regrettable de précision dans l'emploi des termes, on démêle un esprit juste, admirablement pondéré et qui pressent le vrai plus qu'il ne sait le formuler. Nous ne parlerons pas de ses cantiques et de ses *Chants suisses* devenus justement populaires par l'élévation et l'intimité des sentiments autant que par la noblesse classique du langage. Mais parmi ses nombreux écrits apologétiques nous citerons ses *Vues sur l'éternité* (*Aussichten in die Ewigkeit*, 1768-1773, 3 vol.; 4e édit., 1782), et surtout son *Ponce Pilate* (*Pontius Pilatus*, 1782). C'est un témoignage courageux contre le rationalisme qui méconnaissait absolument la nature du sentiment religieux et fermait à l'homme toute issue sur l'infini. Pilate est pour Lavater le type du sceptique. Esprit blasé et dédaigneux, il demande au Christ : « Qu'est-ce que la vérité? » et n'a pourtant nul souci de la vérité. Dans son livre, écrit du reste sans plan et sans suite, notre auteur veut donner la vraie réponse au doute en montrant « la Bible en petit et l'homme en grand. » Il en appelle à l'expérience de chacun, comme à la meilleure méthode apologétique. La théorie de l'inspiration de l'Ecriture est très large chez Lavater, il a en horreur la grammatolâtrie, mais son exégèse est fort arbitraire et il manque complètement du sens critique. Jésus-Christ est, pour lui, le prototype de tous les hommes; Lavater le considère dans son humanité plutôt que dans sa divinité. Il trouve réunis et harmonieusement fondus chez lui les dons, les facultés et les vertus qui sont dispersés et ne se rencontrent qu'à l'état fragmentaire chez les autres hommes. Toutes les forces divines répandues dans l'humanité culminent dans sa personne. Lavater n'admet pas non plus l'antithèse entre la nature et le surnaturel. Elle n'existe pas pour Dieu pour qui tout est nature; nous-mêmes nous reculons sans cesse les limites du surnaturel. Nous appelons naturel le jeu des lois et des forces de la nature que nous comprenons, surnaturel celui que nous ne comprenons pas. Le mot de miracle a tout gâté. Il était nécessaire sans doute et il restera comme celui de talent et de génie, mais on n'a pas assez tenu compte de son sens purement relatif. Lavater croyait du reste à la permanence du miracle. Il ne voyait pas pourquoi l'on devrait en restreindre la présence au siècle apostolique ou à l'histoire sainte. « Tout est dans l'homme, aimait-il à répéter, et toutes les forces divines sont dans le monde. » Il s'agit seulement de les trouver, comme aussi de bien connaître notre puissance. A cet égard nous ne pouvons pas absoudre Lavater du reproche de crédulité. Il était naturellement attiré vers tout ce qui semblait merveilleux; aussi recherchait-il avec avidité des hommes tels que Cagliostro, Messmer et le docteur Gassner aux cures magnétiques duquel il ajoutait une

foi entière. Ce qui est moins fondé, c'est l'accusation de crypto-catholicisme que l'on a élevée contre lui, à cause de sa croyance aux miracles et de ses relations avec Sailer et quelques autres représentants éclairés et pieux de l'Eglise romaine; il n'a pas eu de peine à se justifier aux yeux de ses amis (*Rechenschaft an seine Freunde*, 1786). Lorsque la Suisse ressentit le contre-coup de la révolution française, Lavater se déclara partisan des idées libérales; mais également hostile à la tyrannie des rois et à celle des démagogues, il adressa de vives représentations au Directoire installé à Zurich et mérita d'être proscrit à Bâle. Rappelé bientôt dans sa ville natale, il y périt en 1801 des suites d'une blessure que lui fit un soldat français lors de la reprise de Zurich par l'armée de Masséna. Lavater nous rappelle Zinzendorf. La foi chez lui était une sorte de passion innée. Il rapportait toutes choses naturellement à Dieu et cherchait, réveillait, aimait dans tout homme le divin. « La foi, dit-il quelque part, est une magie que l'homme porte en lui, comme une relique de sa gloire primitive. » Aussi jamais nul n'a-t-il su gagner comme lui les âmes à Dieu. « Il prêchait, a-t-on dit de lui, comme quelqu'un qui enfoncerait un clou dans une brique. » C'est que tout en lui prêchait; il persuadait sans paroles par sa vie. Lavater est l'apôtre de la foi au milieu d'un siècle incrédule. Ne lui demandez pas de système. La vie ne se formule pas; elle n'en a ni le loisir, ni le besoin. Lavater était infatigable au travail comme à la prière : il conversait sans effort et sans fard avec les hommes et avec Dieu, et l'un tout aussi naturellement que l'autre. — Parmi ses travaux théologiques nous citerons encore : 1° une traduction allemande de l'ouvrage de Ch. Bonnet, intitulé : *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme*, 1769; 2° *Manuel chrétien à l'usage de l'enfance*, Zur., 1771; Francf., 1789; 3° *Histoires tirées de la Bible*, Bresl., 1762; 4° *Doctrine fondamentale de l'Evangile*, six sermons, Offenbach, 1775; 5° *Sermons sur le livre de Jonas*, Winterthur, 1773; 2e éd,, 1782; 6° *Sermons sur l'existence du diable et sur son influence, avec l'explication de l'histoire de la tentation de Jésus*, Francf., 1778-1781, 2 vol.; 7° *Nathaniel, ou la Divinité du christianisme*, Zur., 1786; 8° *Réflexions sur les passages les plus importants des Evangiles*, Winterth., 1789-1790, 2 vol.; 9° *Etat de l'âme après la mort*, sous forme de lettres à l'impératrice de Russie, femme de Paul Ier, Leipz., 1858, in-4°. Parmi les œuvres poétiques de Lavater, il convient de remarquer les *Cantiques sacrés* et les *Chants suisses*, devenus très-populaires. — Voyez les biographies de Gessner, son gendre, en 3 vol.; de Herbst; de Bodemann, *Lavater nach seinem Leben, Lehren u. Wirken*, Gotha, 1856; 2e éd., 1877; Nitzsch, *Ueber Lavater*, Berl., 1857; *Lavaters u. seiner Freunde Verkehr mit der Geisterwelt*, dans les *Prot. Monatsblætter* de Gelzer, 1859, H. 9; *Briefwechsel zwischen Lavater u. Hasenkamp*, publié par Ehmann, Bâle, 1870, etc., etc.

F. Lichtenberger.

LAVAUR (*Vaurum*), évêché suffragant de Toulouse, fondé en 1317 par Jean XXII en même temps que celui de Mirepoix et également distrait de Toulouse, supprimé en 1801. La bulle de fondation est

impitoyable à l'égard des évêques de Toulouse, que leur richesse et leur orgueil éloignaient de Dieu : *ex adipe prodierat et prodibat iniquitas*. L'évêché a pris la place d'un monastère consacré à saint Alain, son fondateur. En 1211, à la Sainte-Croix de mai, Lavaur avait été forcée par les croisés; la *Chanson de la Croisade* (éd. P. Meyer, 1875-1879, 2 vol.; cf. Pierre des Vaux de Cernay) décrit cet horrible carnage : « Là fut fait si grand massacre que jusqu'à la fin du monde je crois qu'il en sera parlé. » Bernard Nier, dans sa Chronique de Limoges, parle (mais on ne peut le croire) de vingt mille victimes.

LAVEMENT DES PIEDS, coutume fort ancienne chez les Orientaux que justifiait l'usage des sandales. Il faisait partie des devoirs de l'hospitalité (Gen. XVIII, 4; 1 Sam. XXV, 41; Luc VII, 38; 1 Tim. V, 10). Jésus-Christ, lors du dernier repas, lava les pieds de ses disciples afin de leur donner l'exemple d'une parfaite humilité; il y rattacha aussi l'enseignement que celui-là seul, qui se laisse purifier par lui de sa souillure, peut avoir part au pardon et à la sanctification (Jean XIII). Plus tard, on fit du lavement des pieds une coutume ecclésiastique. Dans la primitive Eglise, on lavait les pieds aux nouveaux baptisés en sortant du bain, et l'on institua une fête spéciale le jeudi saint pour rappeler l'acte symbolique de Jésus-Christ. Saint Augustin (*Ep. ad Januarium*) fait déjà mention de cette cérémonie. Le concile de Tolède, en 694, ordonne (can. 3) d'exclure de l'eucharistie celui qui refuserait de laver les pieds ou de se les laisser laver ce jour-là. Saint Bernard recommande le lavement des pieds, comme le *sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum* (*De cœna Domini*). Cet usage s'est maintenu jusqu'à nos jours dans les cours des souverains catholiques, du pape, dans les couvents grecs et dans les églises cathédrales de l'Eglise romaine. A Rome, le pape, à la tête du sacré collège, se rend, le jeudi saint, dans la chapelle clémentine spécialement affectée à cette cérémonie, et lave les pieds à treize pauvres prêtres étrangers, revêtus de robes de laine blanche, les leur essuie et les leur baise ensuite. Puis, il les conduit dans l'église de saint Paul où a lieu le repas, pendant lequel le pape sert lui-même les treize « apôtres, » et les renvoie en leur faisant don de l'habit qu'ils ont porté, du mouchoir avec lequel il a essuyé leurs pieds, des restes du repas et d'une petite médaille en argent (jadis, c'était un gobelet en argent). Ailleurs, à Vienne, à Munich, à Madrid, par exemple, le souverain accomplit cet acte sur douze vieillards pauvres qu'il renvoie avec un cadeau plus ou moins considérable. — Luther s'élève avec une légitime violence contre le lavement des pieds, « *da einer sich wol dabei bückt, aber die, welchen er sie wæscht, sich noch tiefer vor ihm bücken* » (*Hausposttille am Grün-Donnerstag*). L'Eglise anglicane, qui avait d'abord conservé cette cérémonie, ne tarda pas à l'abolir, comme toutes les Eglises protestantes, à l'exception toutefois des anabaptistes, qui conservèrent le lavement des pieds comme un sacrement institué par Jésus-Christ lui-même, à l'égal de la sainte cène et du baptême. Les frères moraves l'avaient également maintenu, jusqu'en 1818, non comme un commandement obliga-

toire, mais comme une manifestation symbolique de l'amour fraternel.

LAYMANN (Paul), jésuite allemand, né en 1575 à Deux-Ponts dans le Palatinat, mort en 1635 à Constance, se voua à l'enseignement de la jeunesse et professa tour à tour la philosophie, le droit canon et la théologie dans divers collèges de son ordre. Ce fut comme jurisconsulte et pour avoir imaginé dans une question de droit ecclésiastique une solution éminemment avantageuse pour sa compagnie qu'il jouit d'une certaine célébrité auprès de ses contemporains. L'empereur Ferdinand avait décidé en 1629 que tous les biens ecclésiastiques dont s'étaient emparés les protestants, seraient restitués aux communautés qui en avaient été dépouillées. Le père Laymann, sur l'invitation de ses supérieurs, s'efforça d'établir en thèse générale que ce recouvrement ne concernait point les ordres dont les monastères avaient été détruits, puisque les biens de chaque couvent lui appartenaient en propre et qu'il convenait en conséquence d'affecter à la société de Jésus les fonds destinés par l'empereur à la création de collèges et de séminaires. Il ajoutait que la règle posée par lui n'était point applicable à ses confrères : les différentes maisons de la compagnie, quelles que puissent être leurs vicissitudes, ne constituent en effet que les membres d'un tout unique et ne possèdent aucun bien en propre : le général qui est seul chargé de leur administration exerce seul aussi le droit de revendication quand il le juge opportun. Les principes juridiques émis par Laymann, vivement attaqués par le bénédictin dom Lay, furent soutenus avec une extrême âpreté par ses collègues Lavarda, Mangron, Crusius et obtinrent gain de cause auprès du dévot monarque. Un siècle après, ils reçurent dans le procès de la maison Lioncy contre le père La Vallette une application singulièrement désagréable pour la Compagnie. Laymann s'est en outre fait connaître par un *Traité de théologie morale et canonique* souvent réimprimé et où il défend avec adresse les plus hardies maximes probabilistes. E. Strœhlin.

LAZARE [Λάζαρος, c'est-à-dire Ἐλεάζαρος, Eleâzâr], frère de Marie et de Marthe, habitant le village de Béthanie, ami de Jésus qui le ressuscita le quatrième jour après son ensevelissement (Jean XI, 1 ss.; cf. Luc X, 38 ss.). Témoin vivant des forces surnaturelles que possédait Jésus, Lazare fut lui-même exposé à être tué par les Juifs (Jean XII, 10). D'après une ancienne tradition rapportée par Epiphane (*Hæres.*, 66, 34), il aurait eu trente ans, lors de sa résurrection, et aurait vécu encore trente ans. En 890, on prétendit avoir découvert ses restes dans l'île de Chypre. D'après une légende répandue dans l'Eglise d'Occident, Lazare se serait rendu avec ses sœurs en Gaule et aurait répandu l'Evangile à Massalie et dans ses environs (Fabricius, *Codex apocr. N. T.*, III, 475 ss.). Les Grecs et les Latins célèbrent plusieurs fêtes de saint Lazare ; quelques martyrologes ont placé sa fête au 17 décembre. — Lazare est aussi le nom d'un pauvre dont Jésus parle (Luc XVI, 19 ss.). Plusieurs Pères de l'Eglise, entre autres Irénée (*Contra hæres.*, IV, 4) et Ambroise (*In Luc.*, VIII, 13),

ont pris ce récit pour une histoire véritable; mais Chrysostome (*Homil. de divite et Lazaro*) et d'autres la regardent avec raison comme une parabole.

LAZARE (Hospitaliers de Saint-), en latin *ordo S. Lazari, Lazariani equites*, ordre militaire qui, selon quelques-uns, tire son origine de l'hôpital que Basile le Grand fonda à Césarée. Cet ordre fut établi, pendant les croisades, à Jérusalem, vers l'an 1120, par des chrétiens d'Occident, qui exercèrent d'abord la charité à l'égard des pauvres lépreux qui se trouvaient dans les hôpitaux. Plus tard ils prirent les armes pour défendre les princes chrétiens et les pèlerins. L'an 1255, Alexandre IV confirma cet ordre qu'il plaça, en 1257, sous la protection du saint-siège. Après leur expulsion de la Terre sainte, les chevaliers de Saint-Lazare vinrent en France, où ils reçurent de Louis VII la terre de Boigni, près d'Orléans. En 1490, Innocent VIII unit en Italie cet ordre à celui de Malte; mais au seizième siècle Léon X le rétablit. Enfin, en 1572, Grégoire XIII unit en Savoie l'ordre de Saint-Lazare à celui de Saint-Maurice, en France à l'ordre de Saint-Michel. Les chevaliers de Saint-Lazare étaient au nombre de cent; ils pouvaient se marier et posséder des pensions sur toutes sortes de bénéfices. L'insigne était une croix à huit pointes, émaillée de pourpre et de vert alternativement, bordée d'or, anglée de quatre fleurs de lis d'or, et portant au centre, d'un côté l'image de la vierge, de l'autre celle de Saint-Lazare. — C'est du nom du mendiant Lazare, le patron de l'ordre des hospitaliers de Saint-Lazare, que se sont formés le mot de *ladres*, pour désigner les lépreux, et celui de *lazaret*, appliqué aux hospices destinés à recevoir les pauvres et les pestiférés. — Voyez le P. Hélyot, *Hist. des ordres monast.*, I, 257; Hermant, *Hist. des ordres de chevalerie*, p. 1-15.

LAZARISTES ou Pères de Saint-Lazare, congrégation instituée, en 1625, par saint Vincent de Paul, et dont le vrai nom est *Prêtres de la Mission;* car celui de lazaristes vient de leur principale maison, située dans le faubourg Saint-Denis à Paris, et qui était autrefois un prieuré de l'ordre de Saint-Lazare. Cette congrégation, qui fut confirmée par les papes Alexandre VII et Clément X, a pour but de travailler à l'instruction des populations de la campagne, de former les jeunes ecclésiastiques aux devoirs de leur ministère, de faire des missions dans les pays païens, de s'employer au secours et au rachat des esclaves sur les côtes de la Barbarie. Largement répandus en France, où ils ont été autorisés à résider par lettres patentes de 1627, plusieurs fois renouvelées depuis, dans la plupart des pays de l'Europe et même dans les autres parties du monde, les lazaristes sont encore aujourd'hui chargés de l'enseignement ecclésiastique dans plusieurs diocèses, mais sont surtout employés comme missionnaires parmi les païens. D'après les dernières indications statistiques le nombre de leurs établissements en France, en 1878, était de 63, celui de leurs établissements français à l'étranger également de 63, dont 3 en Turquie d'Europe, 5 en Turquie d'Asie, 1 en Egypte, 2 en Grèce, 3 en

Perse, 3 en Abyssinie, 46 en Chine. Le nombre de leurs membres était de 1,195.

LÉA. Voyez *Lia.*

LEADE (Jeanne), mystique anglaise, née en 1623, morte en 1704. Devenue veuve d'un négociant qui lui laissa une fortune considérable, elle se plongea dans la lecture des ouvrages de Jacques Bœhme et se laissa aller aux rêveries d'un mysticisme exalté. Elle suivit assidûment les conciliabules de quelques illuminés dont le docteur John Pordage était le chef, puis elle institua une sorte de culte secret, celui de la Sophie personnifiant la sagesse féminine, et fonda la société des Philadelphes. Elle vulgarisa ses croyances et ses visions par plusieurs ouvrages où se trouve surtout développée la théorie du *millenium* qui devait rétablir toutes choses suivant le plan divin. Jeanne Leade avait, dit-on, le pouvoir de se magnétiser elle-même. Quand elle sentit venir sa fin, elle prononça elle-même son oraison funèbre en s'appliquant le texte du verset 24 du chapitre Ier de l'épître aux Philippiens. Elle a laissé un assez grand nombre d'ouvrages qui ont la plupart des titres allégoriques, comme ceux de Mlle Bourignon dont on peut les rapprocher. En voici quelques-uns : *Les Nuages célestes*, *La Fontaine du jardin*, *La Montagne d'évidence*, *L'Arche de la foi*, etc.

LÉANDRE (Saint), San Leandro, fils de Sévérien, préfet de la province de Carthagène, et frère aîné du grand docteur de l'Espagne, Isidore, quitta de bonne heure sa ville natale et vint se fixer à Séville, où il embrassa l'état monacal et fut promu aux honneurs de l'épiscopat. Les données assez incertaines que l'on a sur sa vie ne permettent ni de déterminer l'influence qu'il exerça sur la marche des événements de son temps, ni de préciser la part qu'il prit à la conversion de la nation des Visigoths au catholicisme. Le pape Grégoire Ier (*Dialogorum*, III, XXXI ; J.-P. Migne, *Patrol. Lat.*, LXXVII, p. 289) lui attribue l'honneur d'avoir amené Hermenegilde, fils du roi des Visigoths, Léovigilde, à adopter la foi catholique et d'être parvenu à convertir le roi lui-même. Dans un autre passage, le même (Greg. Leand., *Epist. dedic. in Moralium libr. sive Exposit. in Libr. Job*, J.-P. Migne, *Patrol. Lat.*, LXXV, p. 510) parle d'un séjour que Léandre fit à Constantinople dans l'intérêt de la religion des Visigoths. On s'accorde assez généralement (voyez P.-B. Gams, *Die Kircheng. von Spanien*, II, 2e part, p. 37 et V. La Fuente, *Hist. ecles. de España*, II, p. 219) à fixer l'époque de ce voyage au temps où Léovigilde combattit l'insurrection de son fils qu'il fit périr à Tarragona, après avoir vainement essayé de le ramener à la foi de ses pères (579-585). Car, d'une part, Isidore parle de ce voyage comme d'un exil (*in exilii sui peregrinatione. De viris illust.*, XLI.) ; et d'autre part, Grégoire nous apprend qu'il fit la connaissance de l'évêque de Séville pendant qu'il séjournait à Constantinople en qualité d'apocrisiaire de Pélage II (pape de 578-590). De retour en Espagne, Léandre assista au triomphe de sa cause. Il fut l'âme du grand concile national de Tolède, convoqué par le roi Récarède Ier en 598 (*Chron. Biclarense*, An. 589) et prononça à

cette occasion une harangue célèbre qui nous est parvenue et a été conservée parmi les Actes des conciles (*Homilia de triumpho ecclesiæ ob conversionem Gothorum*). Lié d'amitié avec Grégoire devenu pape en 590, il s'appliqua à répandre parmi le clergé les doctrines de l'Eglise romaine et à rattacher les Eglises d'Espagne au saint-siège. Il consulte le pape sur le baptême des hérétiques et la simple et la triple immersion que Grégoire approuve tout en préférant la première parce qu'elle exprime l'unité dans la Trinité (*Epist.*, lib. I, XLIII, *ad Leandr.*; J. P. Migne, l. c., LXXVII, p. 496) et cherche à établir des rapports fréquents entre Rome et le roi (*Epist.*, lib. IX, LXI et CXXII; *Greg. Rechar.*, l. c., p. 997 et 1052). Grégoire, de son côté, lui communique ses commentaires sur Job, qu'il a composés à sa demande et sa règle pastorale (*Epist.*, lib. V, XLIX, l. c., p. 778) et lui envoie le pallium en récompense de ses efforts (*Epist.*, lib. IX, CXXI, l. c., p. 1052; cf. p, 1056). Outre l'homélie déjà citée, nous n'avons plus de Léandre que l'épitre à Florentine, sa sœur (*De institutione virginum et contemptu mundi, ad Florentinam sororem*; voyez Lucas Holstenius, *Collect. Regular.*, Paris, 1663, VII, p. 87, et Brockie, *Codex Regul.*, Aug. Vindel., 1759, I, p. 405). Les autres ouvrages sont perdus. Isidore cite deux écrits contre les ariens (*Composuit duos adversus hæreticorum dogmata libros*, et *Opusculum adversus instituta Arianorum*; des épitres adressées à son frère Fulgence et à d'autres évêques, et des oraisons et des mélodies pour les offices de l'Eglise. On fixe l'année de sa mort à 597, d'autres admettent qu'il mourut en 600 ou en 603. D'après le martyrologe romain, on célèbre sa fête le 27 février, d'après le *Missale Mozarabes* le 13 mars. Cette dernière date a été adoptée par les éditeurs des Actes des saints. *AA. SS.*, Martii, 13, vol. II, p. 275; cf. Mabillon, *Acta Sanct. Ord, Bened.*, sæc. I, p. 378; Florez, *Esp. Sagr.*, IX, p. 180; et Montalembert, *Moines d'Occident*, II, p. 197. EUG. STERN.

LEBBÉE. Voyez *Jude*.

LE BLANC (Louis, sieur de Beaulieu), pasteur et professeur à Sedan, naquit au commencement du dix-septième siècle à Plessis-Marly, où son père était ministre, et mourut au mois de février 1675. L'année suivante on fit imprimer à Sedan quelques-uns de ses sermons, sous le titre suivant : *Décade de sermons sur divers textes*, in-8°. On eut le tort de ne pas mettre en tête du volume une courte biographie de l'auteur, en sorte que nous sommes réduits à ignorer à peu près toutes les particularités de sa vie. Ces discours, d'ailleurs, sont assez médiocres, et ils n'ont rien ajouté à son illustration. Il est surtout connu par ses *Theses theologicæ*. Au témoignage de Bayle, « il y traite, avec une merveilleuse netteté d'esprit et avec beaucoup de pénétration, les plus importantes matières de la théologie, et il s'attache principalement à écarter le malentendu qui a tant multiplié les controverses. Il cherche l'état de la question, il débrouille les équivoques et il fait voir qu'il y a bien des disputes que l'on croit réelles, qui ne sont que des disputes de mots. » Les ignorants et les esprits étroits s'imaginèrent qu'il ne cherchait qu'à faire rentrer les

réformés dans la communion romaine, et ils lui en surent fort mauvais gré. Saurin lui-même, qui avait pourtant à se faire pardonner quelques incorrections de doctrine, met en doute la pureté de son orthodoxie : « Je respecte la mémoire de M. Le Blanc, dit-il, mais l'intérêt de la vérité m'oblige à remarquer ce que personne n'ignore : c'est que ce théologien a écrit d'une manière qui a rendu son orthodoxie fort suspecte. En voulant éclaircir les matières, écarter les disputes inutiles ou qui ne roulent que sur des mots, et ôter toutes les équivoques, il a extrêmement rétréci les espaces qui nous séparent de l'Eglise romaine. Il a presque réduit à rien des controverses très importantes, et, par cette conduite, aussi bien que par sa grande douceur et par la forte inclination qu'il a toujours témoignée pour la paix, il a donné lieu à bien des gens de le mettre au rang des latitudinaires » (*Examen de la théologie de M. Jurieu*, p. 259). Plus loin, dans le même ouvrage (p. 477), Saurin dit encore : « Le célèbre M. Le Blanc de Beaulieu, pour la mémoire duquel on a d'ailleurs beaucoup de vénération, n'est pas un théologien dont il faille emprunter la plume, pour décrire le sentiment des réformés sur les matières controversées avec les papistes... Il étoit un peu trop neutre dans la querelle que nous avons à démêler avec eux. » C'est le même jugement que porte sur lui un autre théologien de cette époque (Leydecker) : il le trouve « trop relâché » sur ce point (*laxus nimium est controversiarum quas tractat arbiter*). Cette largeur d'esprit et cet amour de la paix qui offusquaient les contemporains du professeur sont pour nous un titre de plus à notre estime et à notre reconnaissance. Il y avait réellement du courage à se dépouiller de tout esprit de parti, à dire que tout n'était point parfait dans la doctrine officielle des Eglises protestantes, et à reconnaître chez les adversaires le bien qui pouvait s'y trouver. On vit de mauvais œil qu'il dressât, sur la demande du maréchal de Fabert, gouverneur de Sedan, un plan de réunion entre les catholiques et les protestants ; mais la tentative en soi n'était pas mauvaise, pourvu que l'on se tînt sur ses gardes et qu'on fût aussi ferme que pacifique, et elle était plus praticable à ce moment qu'elle ne le serait aujourd'hui ; car alors les deux communions rivales n'avaient pas encore développé toutes les conséquences de leurs principes respectifs, et il y avait quelques restes de catholicisme dans la méthode protestante comme il y avait quelque indépendance chez les catholiques de France vis-à-vis de la cour de Rome : aujourd'hui, le *Syllabus* et le concile du Vatican ont creusé entre les deux Eglises un abîme si profond qu'il est désormais infranchissable. Le projet de réunion fut repris par Turenne, en 1671, mais peut-être avec moins de sincérité et de loyauté de la part de ce grand capitaine récemment converti par Bossuet, qu'il ne l'avait été quelques années auparavant par son illustre prédécesseur. L'agent qui fut employé pour cette affaire vint à Vassy, en Champagne, en 1672 : il était chargé d'un billet de créance signé Louis, d'une lettre de Turenne à de Beaulieu, et d'une réponse de celui-ci à Turenne ; il avait recueilli les signatures des pasteurs de Picardie et de Cham-

pagne qui, en voyant la lettre du célèbre professeur, s'étaient montrés favorables à ce projet. Mais les uns et les autres avaient fait cette restriction significative, qui les excuse pleinement : « Je promets d'y contribuer autant que je le pourrai, *ma conscience sauve.* » Au reste, tous ces essais de rapprochement furent bientôt abandonnés : au lieu de chercher à s'entendre avec les protestants, l'Eglise romaine préféra les supprimer d'un trait de plume (1685). — Nous ne connaissons des thèses de Le Blanc que celles qui ont été insérées dans les *Theses Sedanenses*, et elles roulent presque toutes sur les attributs de la divinité : *De auctoritate Scripturæ*, en quatre parties ; *De Scripturæ plenitudine et sufficientiâ adversus necessitatem verbi cujusdam non scripti*, en trois parties ; *De Dei simplicitate; De perfectione et infinitate Dei ; De immensitate et omnipotentiâ Dei*; *De æternitate Dei et ejus immutabilitate ; De vitâ Dei ; De scientiâ Dei; De certitudine quæ fide competit.* On trouve dans le même recueil une thèse inaugurale qu'il soutint lui-même en 1645 : *De fide.* Mais il a dû en publier d'autres certainement, en particulier sur la justification, celui de tous les dogmes où il paraît avoir fait les plus larges concessions aux catholiques. Voici, en effet, ce que nous lisons dans un ouvrage de Nicolle : *Préjugés légitimes contre les calvinistes*, ch. XI, p. 197-8 (éd. de Hollande, 1683) : « Un de leurs professeurs de Sedan, nommé Louis Le Blanc, s'est particulièrement signalé sur ce sujet dans des thèses de la justification, qu'il y a fait soutenir. Ce professeur, à qui l'on peut donner cette juste louange d'être un esprit extraordinairement net, et très propre à démêler les questions embarrassées par de différens usages des termes, examine dans ses thèses les principaux différens qui sont entre les catholiques et les protestans sur cette matière, et conclut sur tous les articles que celle des catholiques est bonne, et que les protestans n'y sont contraires que de nom. » Notre professeur avait donc quelque peu adouci la rudesse du dogme calviniste de la justification avant qu'une tentative de ce genre se fît avec succès, un demi-siècle plus tard, à l'académie de Genève, par les soins d'Alphonse Turrettin. — Pour faire connaître son style français, nous donnons quelques extraits des lettres de consolation qu'il écrivit à Anne de Mornay, Mme de la Tabarière, au sujet de la mort prématurée de son fils, Philippe de Nouhes, baron de Saint-Hermine, petit-fils de Du Plessis-Mornay, tué à l'âge de vingt-cinq ans et demi au siège de Bois-le-Duc, le 4 août 1629 : « Je sçay combien vous est amère et rude cette espreuve, et ne croy pas qu'il y eust rien au monde, après la personne de Monsieur vostre mary, qui vous fut cher comme celuy que Dieu vous a osté ; aussi ne prétens-je pas essuyer vos larmes ny arrester vos souspirs. Toutefois, si faut-il, Madame, nous monstrer sages en affliction ; car c'est là que la vertu paroist si elle a pris racine en nos âmes. Es choses facile l'obéyssance n'est pas tant estimée, et n'est pas mal-aysé de bénir Dieu en la prospérité ; mais si nous le sçavons glorifier en adversité, c'est là où il prend son plaisir »(Lettre datée de Sedan, 20 d'aoust 1629). Et deux mois plus tard, 17 octobre : « Puisque Dieu en a disposé, il faut acquiescer sans mur-

mure, et se conformer doucement à sa volonté. Car qui sommes-nous pour l'appeler à compte, luy qui a fait les cieux et formé la lumière? et qu'y a-t-il de plus juste ou de plus raisonnable que de laisser le Créateur ordonner de son ouvrage? Car il nous permet de pleurer nos morts, mais il veut que ce soit en sa crainte. La piété a ses larmes, elle a aussi ses consolations pour les essuyer... Ce qui vous reste désormais (permettez-moy de le vous dire), c'est qu'en foulant aux pieds les choses du monde vaines et passagères, vous cherchiez tout vostre contentement en Dieu seul, et qu'en souspirant après luy vous taschiez de l'attirer à vous par assidues et ardentes prières, par aumosnes et toutes bonnes œuvres, en vous faisant un thrésor au ciel, où le Seigneur vous recueillera et nos enfants après nous, si nous le sçavons honorer par patience et obéyssance. » — Le Blanc de Beaulieu avait épousé en 1644 Suzanne Arbauld, mais il ne laissa point d'enfants. Sa veuve est célèbre par sa constance. Après la révocation de l'Edit de Nantes, elle refusa d'abjurer et fut jetée dans les prisons de Soissons. En 1687, une rente de huit cents livres qu'elle avait sur l'Hôtel de Ville fut confisquée. On la transféra aux Incurables; mais comme toutes ces persécutions ne purent vaincre sa fermeté, on la fit sortir le 28 mars 1689, sur les instances du duc de Montausier, et elle dut passer la frontière. — Voyez Bayle, *Dict. hist.*, t. I; Haag, *France prot.*, t. VI; *Bulletin*, passim.

CHARLES DARDIER.

LÈBRE (Adolphe), né le 30 juin 1814, était fils d'un officier d'artillerie originaire de Ganges (Hérault) qui, peu après la chute du premier empire, vint s'établir à Lausanne (Suisse), dont il acheta la bourgeoisie. Devenu ainsi citoyen vaudois et suisse, Ad. Lèbre fit ses études au collège et à l'académie de Lausanne où il se fit remarquer par son intelligence, aussi bien que par sa conduite rangée et studieuse. De 1835 à 1840 il séjourna en Allemagne, en particulier à Munich, et suivit les cours de Schelling, de Thiersch, de Schubert et de Baader. Il avait alors l'intention de se vouer au ministère évangélique, mais en apprenant à se connaître, il recula devant la tâche de diriger les autres et s'adonna tout entier à des études de philosophie et d'histoire religieuse. En 1841, nous le trouvons à Paris comme précepteur de M. Ed. de Pressensé, poursuivant avec ardeur des recherches sur l'Orient qu'il avait commencées en Allemagne, et arrachant à V. Cousin dont il suivait les cours ce jugement: « Pour lui, on ne peut s'y méprendre, il a le feu sacré. » En peu de temps il parvenait à collaborer au *Semeur*, alors dans tout son éclat, et à la *Revue des Deux-Mondes* et y publiait des études d'ethnologie, de philosophie et de sciences sociales. Des relations plus intimes avec le poète polonais Mickiewicz, qu'il avait déjà connu à Lausanne, le décidèrent à diriger tous ses efforts vers l'étude des littératures et des langues slaves, et il allait partir pour un long séjour à Prague, à Kiew et à Moscou, lorsqu'un léger mal d'oreilles dont il souffrait quelquefois se changea subitement en congestion cérébrale et en maladie foudroyante. Il mourait ainsi à Paris le 26 mars 1844, à l'âge de

trente ans. Lèbre laissait à peine commencé l'édifice de cette philosophie chrétienne qu'il avait rêvé de construire. « Son nom, dit M. E. Naville, doit éveiller surtout le sentiment d'une espérance déçue. Tout ce qu'on pouvait attendre on est loin de l'avoir obtenu. Lèbre a fait beaucoup, il a fait assez pour humilier bien des hommes plus âgés qu'il ne le fut. » Esprit profond, sincère, avide de connaître, d'aimer et de croire, son sentiment chrétien fut la forteresse dont il défendit les murailles jusqu'à sa dernière heure. Les *Œuvres* d'A. Lèbre ont été recueillies et publiées par M. Marc Debrit avec une notice biographique de M. Juste Olivier, et une lettre-préface de M. E. Naville. Voir encore *Revue Suisse*, t. VII., 1844. L. Ruffet.

LEBWIN (Saint), apôtre de la Frise. En dehors de Colomban, de Boniface et de leurs principaux disciples, l'historien se trouve en présence d'une multitude de misssionnaires culdéens qui, s'enfonçant dans la solitude, fondent au sein de la barbarie germanique des Eglises isolées, pendant longtemps sans lien avec Rome, ou périssent sous les coups des idolâtres, ne laissant comme signe de leur présence et de leur action que quelques croix suspendues comme amulettes au cou des barbares. Lébwin est l'un des épigones de l'œuvre culdéenne ; arrière-disciple de saint Boniface, il n'a plus toute l'indépendance et la douceur des premiers pionniers de l'Evangile. Nous le voyons apparaître vers 770 en Frise et en Saxe après les deux personnages légendaires Ewald le Blanc et Ewald le Noir et renouveler l'œuvre missionnaire de nombreux prédécesseurs, dont le martyre ou l'insuccès n'arrêtèrent pas son ardeur. Disciple de Grégoire d'Utrecht, il se lia avec son compatriote Marcelin et fonda une Eglise à Wulpen, sur les bords de l'Yssel. Mais il se sentait tout particulièrement attiré par la Saxe encore païenne. Il s'était lié avec un noble saxon converti, Folcbert. Mis par lui au courant des usages politiques des Saxons qui, bien loin de reconnaître un seul chef, délibéraient chaque année dans une assemblée générale sur les affaires les plus importantes de la confédération, il résolut en 772 de se rendre à cette assemblée sans tenir compte des sages conseils de son ami. Il parut à Marklo devant le conseil des Saxons et lui adressa un discours énergique sur la grandeur de Dieu et la vanité des idoles. Mais entraîné par un zèle qui sent déjà bien plus l'esprit dominateur de Rome que la douceur de l'Evangile, il menaça ses auditeurs, s'ils refusaient d'écouter la voix du Dieu des cieux, de la colère d'un roi puissant, fort et vaillant, qui devait venir de près. Cette allusion à l'empereur des Francs provoqua la fureur légitime des Saxons et Lébwin aurait succombé sous les coups sans la sage intervention des vieillards qui demandèrent qu'on laissât partir en paix l'ambassadeur d'un Dieu étranger, puisqu'on avait respecté ceux des Normands et des Francs. Lebwin se retira à Deventer, où il fonda une église et fut enseveli. Sa Vie, écrite par Hucbald de saint Amand, se trouve dans Pertz, *Monum. hist. germani*, II, 360; 364. — Sources : Rettberg, *Kirchengesch. Deutschl.*, II, 405 ; Mignet, *Mémoires historiques*.

LE CAMUS (Etienne), évêque et prince de Grenoble, et plus tard

cardinal, naquit à Paris le 24 novembre 1632 et mourut à Grenoble en 1707. Fait docteur de la faculté de théologie en 1650, il devint aumônier du roi et en remplit les fonctions pendant plusieurs années. Le séjour de la cour ne lui fut pas favorable, il y prit le goût et les habitudes du monde dont il était recherché. Toutefois, un temps vint où, rentrant en lui-même, il pensa à se retirer dans une solitude pour y servir Dieu avec les sentiments d'un repentir sincère. C'est alors, en 1671, qu'il fut nommé à l'évêché de Grenoble, il voulait le refuser et ne consentit à l'accepter que sur l'avis de Nicole et d'Arnauld qui paraissent avoir eu sur lui une grande influence. Le pape Innocent XI le nomma ensuite cardinal (1686). Le Camus s'acquitta de ses devoirs d'évêque avec un zèle et une piété admirables ; visitant à pied chaque année cent paroisses de son diocèse, il allait, gravissant les montagnes escarpées, porter la consolation religieuse aux membres les plus pauvres et les plus éloignés de son vaste troupeau. Dur pour lui-même, plein de charité pour les autres, il s'astreignait à des austérités excessives. « Couvert d'un cilice, nous dit Barral, il ne couchait que sur la paille, se relevait plusieurs fois la nuit pour gémir devant Dieu, ne mangeait que des légumes, et jeûnait selon la règle de saint Benoît..., mais, ajoute le pieux biographe, cette vie rigoureuse était la moindre partie de sa pénitence. » On se demande alors ce que devait être le reste. C'est sous son inspiration que parut le célèbre livre connu sous le nom de *Théologie morale de Grenoble*, que Genet, depuis évêque de Vaison, composa par ordre. On a de Le Camus, des *Ordonnances synodales* assez appréciées ; *Défense de la virginité perpétuelle de la mère de Dieu*, Lyon, 1680, in-12 ; *Traité de l'Eucharistie*, destiné à l'instruction d'une personne de la religion réformée ; Huit *Lettres* qu'on trouve à la fin du IXme tome des lettres d'Antoine Arnauld.

LECÈNE (Charles), principal disciple de Pajon , naquit à Caen vers 1647, fit ses études à Sedan, Genève et Saumur, et fut admis au saint ministère en 1672. Nommé pasteur à Honfleur, il quitta cette Eglise en septembre 1682 et fut appelé comme auxiliaire à Charenton. Sartre, ministre de Montpellier, l'ayant dénoncé au consistoire comme pélagien, il parvint à se justifier avec l'appui d'Allix ; mais rappelé l'année suivante par l'Eglise d'Orléans qui l'avait prêté à celle de Paris, il refusa le certificat qu'on lui offrait, parce qu'on y avait inséré qu'il n'avait laissé subsister aucun doute sur son orthodoxie. Ses opinions pajoniennes sont nettement accusées dans son premier ouvrage : *De l'état de l'homme après le péché et de sa prédestination au salut* (Amsterd., 1684, in-12) ; il y relève le pouvoir de la volonté presque anéanti par le système calviniste. A la Révocation, il se réfugia en Hollande, puis en Angleterre, où il fonda, dit-on, une Eglise sociniano-arminienne, puis de nouveau en Hollande, et dans ses dernières années, à Londres, où il mourut en 1703. Il a publié des *Entretiens sur diverses matières de théologie, où l'on examine particulièrement les questions de la grâce immédiate, du franc arbitre, du péché originel, de l'incertitude de la métaphysique et de la prédestination* (en

collaboration avec Leclerc, Amsterd., 1685, in-12); des *Conversations sur diverses matières de religion où l'on fait voir la tolérance que les chrétiens de différents sentiments doivent avoir les uns pour les autres* (Philadelphie [Amsterd.], 1687, in-12), et le *Projet d'une nouvelle version française de la Bible* (Rotterd., 1696, in-8°). *La sainte Bible, nouvelle version française*, à laquelle il travailla toute sa vie, fut imprimée par son fils, libraire à Amsterdam, en 1741, in-f°, et ornée d'un portrait offrant quelque ressemblance avec celui de Pascal. Cette version bizarre et inexacte, qui n'a pas même, comme celle de Sacy, le mérite du style et de la clarté, montre à quel point un homme d'esprit et de grand savoir, animé des meilleures intentions, mais fourvoyé par le dégoût des versions littérales, peut errer en pareille matière. Oubliant que le premier devoir d'un traducteur consiste à conserver autant que possible l'allure et la physionomie de l'original, Lecène eut l'ambition ou le travers de vouloir tout expliquer, et se crut en droit d'appliquer à des textes primitifs les procédés de déduction et d'enchaînement rationnel demeurés étrangers à leur rédaction. Aussi, dès le début, sa *Genèse* fourmille-t-elle de fautes systématiques et préconçues : *Le Souverain créa d'abord ces cieux et cette terre*. Souverain traduit bien faiblement Elohim. « D'abord, » substitué à « au commencement, » ôte au texte la naïveté qui fait le charme et le principal mérite de cette cosmogonie. Ensuite pourquoi « ces » cieux et « cette » terre? Sans doute parce que Lecène a voulu indiquer l'existence d'autres cieux et d'autres terres, auxquels l'écrivain sacré n'avait assurément point pensé, ou peut-être aussi parce qu'il était tenté de donner partout au *hé* une valeur démonstrative : *ce* serpent, *ce* jardin, *cette* femme, *ces* ténèbres, etc. Il a trouvé, croyons-nous, le véritable sens du verset suivant : « Un grand vent s'agitait aussi sur la surface de ces eaux; » mais pourquoi ne pas laisser subsister l'expression si poétique : « le souffle d'Elohim? » Après la création de la lumière, le narrateur de la Genèse dit simplement : « Elohim vit que la lumière était bonne. » Ce jugement porté sur l'œuvre accomplie ne suffit pas à Lecène, il essaie de donner la raison de cette création : « Car le Souverain voyait que cette lumière serait utile. » Utile! Plus loin, il remplace « créer » par « former, » pour marquer, comme on le voit par un passage du *Projet*, la différence entre créer de rien et former avec quelque chose, différence inconnue au texte et qu'on ne peut lui faire exprimer sans le trahir. A la création des poissons, des oiseaux et des animaux terrestres, succède celle de l'homme ; Lecène est choqué par ce singulier venant après plusieurs pluriels, et bien davantage encore par la hardiesse de l'anthropomorphisme : « Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance. » Comment un être limité, imparfait, serait-il l'image de l'être infini et parfait? Pour effacer jusqu'à l'apparence de contradiction, Lecène traduit : « Faisons les hommes sur le dessein et sur l'idée que nous en avons formée, » croyant donner par là de la noblesse au récit et en accroître la crédibilité. L'hébreu a trois mots pour désigner l'homme et les emploie à peu près indifféremment ; le

traducteur répugne à une semblable confusion, il attribue à chacun de ces mots un sens différent, et quel sens! Il traduit *adam* par « homme du commun »; *isch*, par « homme distingué; » *enosch*, par « personne considérable » ou « personne de considération. » Au lieu de « Dieu a fait l'homme à son image, » il écrit : « Le Souverain a fait l'homme du commun pour lui ressembler. » Sous sa plume les « fils de Dieu » de Job I, 6, deviennent des « personnes de qualité, » affectation qui sent le dix-septième siècle, et rappelle les « belles infidèles » ainsi que le dédain ou le mépris des écrivains d'alors pour la couleur locale. Ne comprenant rien à la légende parce qu'il la prend à la lettre, Lecène atténue ce qu'il y trouve d'étrange et tombe dans la platitude : il nomme l'arbre d'Eden, arbre de vie « ou arbre de santé! » De même, s'autorisant de ce que le tonnerre est pris par les poètes hébreux pour la voix de Jahveh, il fait dire à la Genèse qu'Adam et Eve « entendirent le tonnerre de Dieu, le Souverain, qui se promenait dans le jardin au frais ce jour-là. » Il s'exprime ainsi à dessein pour éviter des objections, et non, comme on pourrait le croire, parce qu'il doute de la réalité de la théophanie. « Dieu, dit-il dans l'introduction au livre de Job (p. 392), se fit voir et parla à Adam après sa chute accompagné du vent, il se fit voir et entendre à Moïse dans un pareil tourbillon. » Il qualifie d'incrédules ceux qui mettent l'histoire de Job au rang des fictions et des paraboles, et n'y découvre, pour sa part, « rien d'impossible, ni d'opposé à la raison ou contre la vraisemblance. » — La vérité historique de toutes les parties de la Bible, tel est le point de départ de Lecène et la thèse fondamentale qu'il soutient; car au lieu de se borner au rôle de traducteur, c'est-à-dire de se laisser guider uniquement par des raisons grammaticales, il cède à toutes les tentations de l'apologétique. C'est elle qui lui dicte les atténuations, les innombrables contresens et les altérations de tout genre à l'aide desquelles il s'efforce de sauvegarder les perfections divines, et d'ôter tout prétexte aux railleries des profanes qui ne découvrent dans l'Ecriture des contradictions, des erreurs et des hyperboles, que par la faute des traducteurs. Ce n'est qu'à son insu et par respect pour l'inspiration qu'il est amené à corriger le texte inspiré, tout en croyant ne corriger que des versions fautives; la sienne lui paraît devoir répondre aux intentions du synode de Loudun (1659) comme étant « plus exacte que les précédentes. » D'après celles-ci toutes les races humaines auraient parlé la même langue jusqu'à la construction de la tour de Babel; Lecène voit là une difficulté à laquelle il essaie de remédier par une modification obscure dont le *Projet* révèle seul la portée. Le verset 3 du chapitre II de la Genèse, qui rapporte l'institution du sabbat, lui semble ne pas concorder avec le verset 2, où il est dit que « Dieu acheva son œuvre le septième jour. » Il n'ose suivre les Septante et le Pentateuque samaritain, qui ont tranché la question en substituant le sixième jour au septième; mais il emploie le verbe au plus-que-parfait : « Dieu avait achevé. » Il se récrie contre les versions qui font presque toutes dire à Dieu parlant à Moïse, « qu'il

n'a point été connu à Abraham, à Isaac et à Jacob par son nom Jéhova » (Ex. VI, 3), quoique Dieu eût dit expressément au premier de ces patriarches : « Je suis Jéhova, qui vous ai tiré d'Ur des Chaldéens » (Gen. XV, 7), et qu'Abraham eût dit lui-même au roi de Sodome : « J'ai élevé mes mains à Jéhova, le Fort, le Très Haut » (Gen. XIV, 22), et que Moïse eût remarqué dès le commencement de la Genèse « qu'on commença à prendre » ou « à porter le nom de Jéhova » dès le temps de Seth. Pour ajuster toutes ces contradictions, il traduit la particule négative *lo* comme une interrogation : « N'ai-je pas été connu d'eux par mon nom Jéhova ? » La transformation de la femme de Loth en une statue de sel, que Josèphe et même des modernes déclarent avoir vue, l'embarrasse, le sel n'ayant pu résister aux intempéries de tant de siècles ; il change la statue de sel en une « statue qui devait durer longtemps ». La malédiction prononcée contre le figuier dépourvu de fruits, l'inquiète, parce que l'écrivain sacré ajoute : « Ce n'était pas la saison des figues ; » il s'efforce de traduire que « c'était la saison des figues en ce lieu-là. » Le mot de Juges IX, 13, sur le vin qui « réjouit Dieu et les hommes », lui paraît donner prise aux intempérants ; il l'efface en traduisant : « Le vin réjouit les souverains et les personnes de mérite. » Il n'admet pas que Dieu ait pu inciter David à faire un dénombrement et l'en punir ensuite par la mort de soixante-dix mille hommes ; aussi adoucit-il le texte au lieu de le traduire. Il ne peut se résoudre à voir la justice divine châtier l'innocent à la place du coupable ; c'est pourquoi il fait dire au Décalogue que « Dieu punit l'iniquité des pères, » non *sur* les enfants, mais *par* les enfants. La prédestination au mal lui semblant plus digne des démons que de Dieu, il affirme que les traductions d'après lesquelles Jésus a été crucifié en vertu d'un décret de la prescience divine, mettent sur le compte du saint Esprit « tout le contraire de ce qu'il enseigne, » et il traduit Actes II, 23 de la manière suivante : « Vous l'avez fait mourir... lui que Dieu avait mis à votre rémission en déclarant sa volonté et son dessein. » Il traduit d'une manière plus étrange encore Actes IV, 28. S'étant interdit, nous ne savons pourquoi, les notes explicatives au bas des pages, il introduit hardiment ses commentaires dans le texte. Au lieu de : « Ceci est mon corps », il met : « Ceci représente mon corps. » Lorsque la formule « afin que fût accompli ce qui avait été dit par le prophète », se rapporte à un texte hébreu dans lequel il n'aperçoit pas la prédiction qu'y a vue l'écrivain du Nouveau Testament, il substitue « illustrer » à « accomplir » (Matth. I, 22 ; II, 15. 17, etc.). Préoccupé de ce que l'action d'Origène pourrait paraître légitimée par Matthieu XIX, 12 : « Il y a des gens qui se sont faits eunuques à cause du royaume des cieux », il modifie le texte de la manière suivante : « qui vivent comme s'ils étaient eunuques. » Ne trouvant aucun sens plausible à Genèse III, 22 : « L'homme est comme l'un de nous par la connaissance du bien et du mal, » il suit comme plus claire la paraphrase chaldaïque : « Voici l'homme comme s'il était seul maître de lui-même. » L'Ecriture dit à plusieurs reprises que Dieu a endurci

ou qu'il endurcira le cœur des hommes ; Lecène voit là une façon de parler tout orientale, qu'un traducteur fidèle doit modifier, et il la modifie en écrivant que Dieu « permet » cet endurcissement. Il juge impossible qu'un homme sur lequel reposait l'esprit divin ait offert sa fille en holocauste, il supprime l'immolation de la victime par une interpolation : Jephté, dit-il, traita sa fille « selon le vœu qu'il avait fait, c'est-à-dire qu'elle demeura sans se marier ». « On ne croit pas, dit-il encore, que l'on dût laisser dans une version à l'usage du peuple une hyperbole qui se trouve souvent dans l'Ecriture, lorsqu'elle dit en plusieurs occasions « que tous les hommes sont menteurs, qu'ils sont tous criminels, qu'il n'y a aucun homme de bien, pas même un seul, qu'ils se sont tous égarés », etc. Cette hyperbole donne une idée trop générale de la corruption des hommes et elle est manifestement contraire au dessein du saint Esprit; car David parle dans ces mêmes psaumes du peuple de Dieu, du peuple juste, qu'il oppose à ces scélérats et à ces impies, outre qu'il dit en termes exprès « que ç'a été dans la chaleur du ressentiment qu'il avait de leurs impiétés, » qu'il s'est laissé aller à ces expressions si générales, et que toute l'Ecriture rend témoignage à plusieurs d'avoir été des personnes justes, comme à Enoch, à Job, etc. Il semble donc qu'il faudrait traduire dans tous ces lieux que « presque tous les hommes sont trompeurs, etc. » En conséquence, le malencontreux « presque » apparaît en plusieurs endroits où il n'a que faire. — Il est facile de concevoir comment des théologiens rigides accueillirent une version qui portait atteinte au dogme de la corruption radicale de la nature humaine et à celui de la prédestination; qui, de plus, remplace dans saint Jean le mot *logos* par celui d'*oracle*, et dans laquelle on lit, au lieu de : « La parole a été faite chair », « cet oracle était un corps humain ». Le synode wallon de La Brille (1742) la condamna comme « un livre digne de censure et de mépris, qui bien loin de pouvoir contribuer à l'édification publique, n'est propre qu'à scandaliser les vrais chrétiens » ; il lui reprocha, entre autres méfaits graves, de n'avoir conservé aucun des sommaires prophétiques des Psaumes, de faire « disparaître à divers égards l'harmonie qu'il y a entre l'Ancien et le Nouveau Testament, » et chargea d'ailleurs son bureau, dont Chaufepié faisait partie, de réclamer des Etats généraux la suppression du livre, suppression que le gouvernement hollandais, mieux inspiré que le synode, s'empressa de refuser. Malgré les milliers de fautes et d'altérations qu'il serait facile de signaler dans cette version, véritable chef-d'œuvre de naïve et savante inexactitude, nous ne pouvons souscrire au jugement qui la déclare « remplie de falsifications » ; car ce mot indique généralement l'intention de tromper, tandis que Lecène, foncièrement honnête et droit, déduit longuement ses raisons dans le *Projet* inséré en tête de la Bible; il songeait si peu à surprendre la bonne foi du lecteur, qu'il a placé sur deux colonnes en regard la nouvelle version et l'ancienne version des cinq premiers versets du quatrième Evangile. Au reste, si nous ne nous trompons fort, ce qu'on lui pardonnait le moins et ce dont nous devons lui savoir

gré, c'est d'avoir suivi les procédés des éditions critiques encore très peu nombreuses de son temps, de s'être affranchi du *textus receptus*, d'avoir adopté, à tort ou à raison, quelques leçons nouvelles, loyalement imprimées en lettres capitales, et d'avoir consciencieusement posé la question d'authenticité à propos de certains passages imprimés en caractères italiques, par exemple : le récit de la mort de Judas (Matth. XXVII, 3-12), la péricope de la femme adultère (Jean VIII, 1-12), le fameux passage des trois témoins (1 Jean V, 7), les apparitions du Seigneur ressuscité (Marc XVI, 9-20). Notons qu'il a imprimé le vingt et unième chapitre de l'Evangile de Jean en caractères ordinaires. Ses additions sont également dépourvues de couleur théologique : « Quel péché ai-je fait, demande Jésus, pour aller me faire baptiser par Jean-Baptiste » (Matth. XIII, 3)? « Un autre, prenant une lance, lui perça le côté, et il en sortit de l'eau et du sang » (Matth. XXVII, 50). « Vous êtes heureux », dit Jésus à un homme qui travaillait le jour du sabbat, « si vous savez ce que vous faites ; mais si vous ne le savez pas, vous êtes maudit et transgresseur de la loi » (Luc VI, 5), etc. Il faut citer encore l'ingénieuse variante d'après laquelle Jésus aurait écrit sur le sable les péchés de chacun de ceux qui voulaient lapider la femme adultère (Jean VIII, 8). Comme s'il eût pris à tâche de montrer qu'il y a toujours quelques perles dans le fumier d'Ennius, Lecène a évité certaines fautes de traduction auxquelles la dogmatique traditionnelle recourait pour établir l'inspiration des Ecritures (2 Tim. III, 16) et la divinité du Seigneur (1 Tim. III, 16 ; Rom. IX, 15) ; il a osé laisser le mot à mot de Matthieu I, 6 : « Le roi David eut Salomon de la femme d'Urie ; » il a évité le non-sens : « Tu m'as percé les oreilles » (Ps. XL, 7), les contresens de Job II, 9 : « Bénis Dieu et meurs », et XIII, 15 : « Quand même il me tuerait, je ne cesserai pas d'espérer en lui » ; de même il a compris l'un des premiers Esaïe VII, 14 : « Cette fille enceinte aura un fils et on l'appellera Emmanuel. » En résumé, les qualités peu nombreuses de cette version lui ont nui presque autant que ses défauts, et les heureuses innovations qu'elle contient ont soulevé autant de clameurs que les colossales aberrations produites par le subjectivisme inconséquent de l'auteur et par l'intellectualisme de la fin du dix-septième siècle. — Voir l'*Avertissement* mis en tête de la Bible ; *La France prot.; Revue de théol. de Strasb.*, XIV, 343, et 3e série, VI, 2 ; *Diction. historiq. de Chaufepié* ; *Hist. de la question bibliq. en* 1862, et les *Actes du synode wallon*, t. VI. O. Douen.

LE CLERC (Jean), cardeur de laine de Meaux, ouvre la longue série des réformés de France glorifiés par le martyre dans ce seizième siècle qui ne reconnaissait de droit qu'à la vérité, et où le plus grand nombre considérant sa doctrine particulière comme la vérité absolue, prétendait étouffer et anéantir, même par la violence, la doctrine contraire. Le Clerc avait puisé les éléments de la foi nouvelle dans la traduction du Nouveau Testament dont Lefèvre d'Etaples venait de publier les premiers fascicules (1523), et que ses disciples: Briconnet, Farel, Roussel, Michel d'Arande, Vatable, etc., répandi-

rent abondamment. Imbu de l'intolérance catholique, dont le protestantisme eut tant de peine à se débarrasser, il ne craignit pas d'arracher une bulle d'indulgence affichée sur les portes de la cathédrale de Meaux, et d'y substituer un placard où le pape était traité d'Antechrist. Le parlement de Paris le condamna pour ce fait (1523) à être fouetté publiquement trois jours de suite, à Paris et à Meaux, puis marqué au front d'un fer rouge et banni. La marque eut lieu à Meaux et la mère de Le Clerc y assistait; quand elle vit le bourreau retirer le fer du brasier, elle s'écria héroïquement, pour encourager son fils : « Vive Jésus-Christ et ses enseignes ! » Le Clerc se réfugia ensuite à Rozoy en Brie, puis à Metz, où l'attendait le plus épouvantable supplice. La veille d'une procession solennelle qui devait se faire à une petite lieue de la ville, il alla briser les images auxquelles on devait rendre un culte le lendemain, et fut condamné comme sacrilège à être brûlé vif (1524). On ne le livra aux flammes qu'après lui avoir coupé le poing droit, arraché le nez, les mamelles et la chair des bras avec des tenailles, et l'avoir couronné de cercles de fer rougis au feu. « Il n'y eut, dit Crespin, personne qui ne fut ému et étonné, voyant une constance si grande que Dieu donna à ce sien serviteur, lequel en ses tourments prononça comme en chantant ces versets du psaume CXV : « Leurs idoles sont en or et argent, ouvrage de main d'homme » etc. Il finit le surplus de la vie qui lui restait au corps par feu, selon que la condamnation le portait. » — Son frère cadet, Pierre Le Clerc, institué pasteur par les fidèles de Meaux, fut au nombre des quatorze martyrs brûlés vifs, en 1546, sur la place du Marché, non plus pour avoir attaqué le pape ou brisé des idoles, mais pour s'être édifiés dans un grenier en lisant l'Ecriture sainte et en chantant les psaumes de Marot et de Louis Bourgeois. Il n'en fallait pas davantage pour mériter la mort et le feu, à une époque où l'on ne se doutait guère que l'un des dogmes fondamentaux de la société moderne, serait celui de l'inviolabilité de la vie humaine. — Voir Crespin, *Hist. des martyrs;* Haag, *La France prot.; Bullet. de la Soc. de l'hist du prot.*, 2e série, XIV, 205, et l'introduction de notre *Hist. de la Soc. bibliq. prot. de Paris.* O. Douen.

LE CLERC (Jean), théologien et philosophe, historien et littérateur, fut un des plus illustres érudits de son siècle. Bien que nous lui ayons déjà consacré un article (voyez *Clerc*, Le), nous croyons devoir revenir sur ce personnage important et fort peu connu. Le Clerc naquit à Genève, le 1er mars 1657, d'une famille de réfugiés français originaire de Beauvais, et mourut à Amsterdam le 8 janvier 1736. Sa passion pour l'étude se manifesta dès sa plus tendre enfance et trouva les moyens de se satisfaire, grâce à la riche bibliothèque de ses oncles David et Etienne. Au collège et dans les auditoires il se fit remarquer par sa grande pénétration. Il termina sa philosophie par la soutenance, sous le cartésien Robert Chouet, d'une thèse *De essentiâ materiæ*, qui donna déjà la mesure de son talent. Il entra dans l'auditoire de théologie en 1676, après avoir consacré une année entière à refaire ses études de belles-lettres et à apprendre l'hébreu. Il eut pour maîtres Philippe

Mestrezat, Louis Tronchin et François Turrettin. Les deux premiers professeurs partageaient les idées plus larges de Caméron, d'Amyraut, de La Place et de Cappel sur la grâce universelle, sur l'imputation du péché d'Adam, sur l'obéissance active de Jésus-Christ; mais ils n'osaient pas les produire dans leurs leçons publiques, la grande majorité des pasteurs génevois étant encore attachés à l'orthodoxie calviniste. Le Clerc, qui cherchait la lumière et que la théologie traditionnelle ne satisfaisait point, ne se pressa pas de se faire consacrer au ministère évangélique. Il accepta, en 1678, une place de précepteur à Grenoble, chez le conseiller Sarasin de la Pierre, et il mit à profit le temps que lui laissait son élève pour étendre ses connaissances. C'est là sans doute qu'il ébaucha le plan d'un ouvrage sur l'Ecriture sainte; il réalisa plus tard ce projet en Hollande par ses divers commentaires. Ses études personnelles et la lecture des ouvrages du célèbre théologien Etienne de Courcelles lui firent décidément adopter les opinions des arminiens ou remontrants, et il lança dans le public, sous le pseudonyme de « Liberius de Saint-Amour, » un livre qui fut attribué aux meilleurs théologiens français de cette époque, et qui défendait avec habileté et modération sa conception anticalviniste sur les points les plus ardemment contestés de la théologie et de la critique. Cet ouvrage, sous forme de « Lettres théologiques, » contient en outre des appels éloquents et assez nouveaux pour le temps à une parfaite tolérance sur les matières concernant la religion : *Liberii de Sancto Amore epistolæ theologicæ, in quibus varii scholasticorum errores castigantur; Irenopoli* (Saumur), *typis Philalethianis*, 1679. Le Clerc se fit pourtant consacrer à Genève, mais avec l'idée de ne jamais exercer dans cette ville où régnait encore en souveraine la théologie du seizième siècle. Il chercha un pays où il pût dire publiquement ce qu'il croyait la vérité. Après quelque séjour à Saumur et à Paris pour se perfectionner dans la langue française, il passa en Angleterre, en 1682, et s'établit à Londres où, pendant six mois, il prêcha avec succès chaque dimanche alternativement dans l'église wallonne et dans l'église de la Savoie. Il y apprit l'anglais et pourra publier plus tard quelques ouvrages dans cette langue. Sa santé toutefois ne put s'accommoder de l'atmosphère de cette ville brumeuse, et il partit bientôt pour la Hollande avec le Napolitain Gregorio Leti, converti au protestantisme, dont il épousa la fille Marie, en 1691. Il ne quitta plus ce pays, le seul alors en Europe où les clameurs théologiques ne devaient pas troubler son repos, et qui lui offrait les deux libertés qui lui furent toujours si chères : la liberté politique et la liberté de penser et d'écrire. Il se fixa à Amsterdam et se lia de la plus étroite amitié avec le célèbre professeur remontrant Philippe Limborch, dont il devait faire plus tard une belle oraison funèbre : *Oratio funebris in obitum Ph. a Limborch* (Amst., 1712, in-4°; trad. en anglais, Lond., 1713, in-8°). Il se rattacha d'abord à l'église des remontrants, et prêchait en français tous les vendredis; mais ses goûts et ses aptitudes le portaient plutôt du côté du professorat; et il accepta, dès 1684, les chaires de philoso-

phie, d'hébreu et de belles-lettres, que lui offraient les arminiens. Il conserva ces chaires toute sa vie, et y joignit même celle d'histoire ecclésiastique, après la mort de Limborch. Sa robuste santé résista longtemps à des excès inouis de travail ; mais un jour, en 1728, pendant qu'il donnait sa leçon, survint une légère attaque de paralysie qui affaiblit sensiblement sa mémoire. Quatre ans plus tard, une nouvelle attaque lui enleva l'usage de la parole et le réduisit en un état d'enfance et de décrépitude pénible à voir. Il lisait encore, il s'amusait à écrire, à corriger, il avait l'air de penser ; mais ses idées étaient sans ordre et sans suite ; et les brouillons qu'il donnait à son copiste étaient jetés au feu par celui-ci au lieu d'être portés à l'imprimeur. Il s'éteignit enfin à l'âge de soixante-dix-neuf ans. L'histoire d'un savant qui a passé sa vie dans son cabinet, c'est l'histoire de ses livres, des contradictions qu'il a rencontrées et des progrès qu'il a fait faire à la science dont il s'est le plus occupé. Sous ce rapport, celle de Le Clerc a de l'intérêt, mais non par les péripéties de sa vie extérieure, qui fut très monotone et très calme. Il eut plusieurs enfants, qui tous moururent en bas âge. Nous ne pouvons le qualifier précisément d'homme de génie. Il n'a attaché son nom à aucune œuvre qui le mette hors de pair. Voltaire remarque, d'ailleurs, avec raison qu'il n'a pas connu, comme Bayle, « l'art de plaire et d'instruire, qui est si au-dessus de la science. » Mais par l'étendue de son érudition, la hardiesse de sa plume et la prodigieuse activité littéraire qu'il déploya dans le cours de sa longue carrière, il a contribué plus qu'aucun autre au mouvement général des esprits. Les résultats de ses libres recherches ont pu être modifiés en certains points par la science moderne ; mais sa rigoureuse méthode d'investigation est plus que jamais en honneur ; et il faut saluer avec sympathie et reconnaissance les hommes de foi et de courage qui ont ouvert comme lui la voie à leurs successeurs. Il avait quelquefois sous presse cinq ou six ouvrages en même temps. Nous ne citerons que les plus remarquables : 1° *Entretiens sur diverses matières de théologie, où l'on examine particulièrement les questions de la grâce immédiate, du franc arbitre, du péché originel, de l'incertitude de la métaphysique et de la prédestination* (Amst., 1685, in-12). La première partie de cet ouvrage est de Charles Le Cène ; la seconde, qui attaque les métaphysiciens et le dogme de la prédestination absolue, est de Le Clerc ; 2° *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux Testament, composée par M. Richard Simon, prêtre* (Amst., 1685, in-8°, trad. en allemand, Zurich, 1776, 2 vol. in-8°). L'auteur présente sous forme de *conjectures* et de *probabilités* des réflexions très hardies sur l'inspiration des saints livres ; il ne croit pas que le Pentateuque puisse être attribué à Moïse ; pour lui, la composition de ce livre ne remonte pas plus haut que le règne de Josias ; le livre de Job et ceux de Salomon ne portent guère des traces de l'inspiration divine, etc. Il combat l'usage que les catholiques ont fait de la Vulgate ; et il reproche au père Simon d'avoir été injuste et ingrat envers les protestants, qui ont été ses maîtres, et dont il avait mis les ouvrages à contribution,

sans toujours en avertir le lecteur. Richard Simon répondit sous le nom du prieur de Bolleville et assaisonna sa réponse de vives critiques et d'injures. Le Clerc répliqua avec dignité par sa *Défense des sentiments de quelques théologiens de Hollande contre le prieur de Bolleville* (Amst., 1686, in-8°), et annonça qu'en ayant assez dit pour sa justification il garderait volontiers le silence ; 3° *Bibliothèque universelle et historique* (Amst., 1686-93, 25 volumes in-12, plus un volume de tables, publié en 1718, en collaboration avec J.-C. de la Crose) ; 4° *Bibliotheque choisie* (Amst., 1703-13, 28 vol. in-12, dont un de tables, publié en 1718). C'est une suite de la *Bibl. univ.*; 5° *Bibliothèque ancienne et moderne* (Amst., 1714-26, 29 vol. in-12, dont un de tables). C'est une suite de la *Bibl. choisie*. Ces trois bibliothèques où notre savant a entassé jour après jour, durant quarante années, tout ce qui était de nature à intéresser les gens de lettres, ont été peut-être l'œuvre capitale de Le Clerc ; c'est elle du moins que l'on consulte le plus utilement aujourd'hui. On y trouve, en effet, une foule d'extraits des ouvrages importants qui se publiaient sur l'histoire sacrée et profane, la théologie et la philosophie, extraits d'autant plus précieux qu'ils sont faits avec un soin extrême et par un des hommes les plus compétents, et que plusieurs des ouvrages analysés ont disparu ou sont devenus rarissimes. On y trouve aussi des dissertations et biographies intéressantes que leur valeur propre a fait imprimer séparément : ainsi la *Vie de saint Cyprien*, la *Vie de saint Prudence*, l'*Essai critique sur la poésie des Hébreux* (Amst., 1688, in-12). D'autres ont été traduits en hollandais et en anglais : *Vies de saint Clément* et de *saint Grégoire de Naziance*, publ. avec celles de Cyprien et de Prudence (Amst., 1728, in-8° et Lond., 1696, in-8°). On y remarque encore des dissertations curieuses sur divers sujets difficiles : *Explication d'une histoire d'Adonis* ; *Explication d'une fable de Cérès* ; *Règles de critique pour l'intelligence des anciens auteurs*. On doit à notre critique les trois éditions de 1692, 1696 et 1698 du *Dictionnaire historique et géographique* de Moréri, dont la première édition, en un vol. in-f°, avait paru en 1673. Le Clerc le réimprima en 4 vol. in-f°, avec des corrections et des augmentations considérables. On sait que pendant vingt ans, il s'en vendit dix mille exemplaires. 6° *Genesis, sive Mosis prophetæ liber primus, ex translatione J. Clerici, cum paraphrasi perpetuâ, commentario philologico, dissertationibus criticis et tabulis chronologicis* (Amst., 1693, in-f°). Les « dissertations critiques » qui se trouvent dans cet ouvrage sont excellentes ; elles roulent sur la langue hébraïque, sur la manière d'interpréter l'Ecriture sainte, sur Moïse et le Pentateuque, sur la destruction de Sodome et sur la femme de Lot changée en statue de sel ; 7° *Mosis prophetæ, libri quatuor* (Amst., 1696, in-f°), avec une dissertation sur la mer Rouge et sur les dîmes. En 1710, l'auteur donna une édition plus complète de son commentaire sur le Pentateuque ; comme dans tous ses travaux sur la Bible, il montre une grande indépendance d'esprit ; 8° *La vie du cardinal de Richelieu* (Colog. [Amst.], 1694, 2 vol. in-12 ; a eu quatre éditions : 1696, 2 vol. in-12 ; Amst., 1714, 2 vol. in-8° ; la

dern. éd. augmentée, 1753, 5 vol. in-12). L'auteur, par la nature même de son esprit, ne pouvait arriver à peindre avec de brillantes couleurs le génie extraordinaire du grand ministre ; mais il ne l'a pas amoindri, et les réflexions pleines de sens dont il a parsemé son récit sont encore aujourd'hui bonnes à lire ; 9° *Joannis Clerici ars critica, in qua ad studia linguarum latinæ, græcæ, et hebraicæ via munitur; veterumque emendandorum, et spuriorum scriptorum a genuinis dignoscendorum ratio traditur* (Amst. apud Georgium Gallet, 1697, 2 vol. in-8°), dédié à Ant. Teuton, l'un de ses anciens élèves, qu'il avait conduit tout enfant, dit-il, *per amæna vireta fortunatorum nemorum, sedesque beatas*, c'est-à-dire auquel il avait lu et expliqué les ouvrages grecs et latins où palpite encore l'âme des grands hommes de l'antiquité. Le Clerc y traite de l'art d'entendre les anciens livres ; il y donne des règles pour distinguer ceux qui sont authentiques de ceux qui sont supposés, et les moyens de rétablir le texte pur dans les endroits qui ont été corrompus. L'ouvrage a eu cinq éditions, les deux dernières (1712 et 1731) plus développées. C'est le premier traité systématique qui ait paru en ce genre ; car il a précédé de trente ans celui de Rollin sur la manière d'étudier et d'enseigner les belles-lettres ; cet ouvrage eut une suite ou un complément, sous ce titre : 10° *J. Clerici epistolæ criticæ et ecclesiasticæ, in quibus ostenditur usus artis criticæ, cujus possunt haberi volumen tertium* (Amst., 1700, in-8°). Les dernières pages (361-421) sont consacrées à l'examen de cette question : « Faut-il toujours répondre aux calomnies des théologiens » ? *Dissertatio ethica, in qua solvitur hoc problema, an semper respondendum sit calumniis theologorum* ? La réponse de l'auteur est que nous ne devons jamais taire la vérité, qu'il faut la publier courageusement ; mais qu'il est parfois convenable de ne pas la défendre par une polémique irritante, et qu'il faut se résigner à lui laisser remporter la victoire, par sa seule vertu, sans que nous nous en mêlions : Dieu saura bien la faire triompher toute seule tôt ou tard. Cette dissertation nous a frappé par son élévation. Elle est dédiée à son ami, le professeur de théologie, Ph. Limborch. Mais peut-être faut-il reprocher à l'auteur de n'avoir pas toujours suivi ces sages conseils, et de s'être montré, sur la fin de sa vie, assez irritable et impatient de la contradiction ; 11° *Traité de l'incrédulité* (Amst., 1696, in-8°), traduit en anglais et en hollandais sur la troisième édition corrigée et augmentée (Lond., 1697; Rott., 1697). « Ce livre, dit Sénebier, est fait pour tous les temps et pour tous les lieux, et s'il était plus connu, je suis assuré qu'il étonnerait la plupart des incrédules qui le liroient avec réflexion. » — Voyez Sénebier, *Hist. littér. de Genève*, t. II ; Haag, *Fr. prot.*, t. VI; Michaud, *Biogr. univ.*, t. XXIII.

CHARLES DARDIER.

LE COURRAYER (Pierre-François), savant écrivain mais esprit peu logique et toutefois courageux, fut à la fois chanoine de Sainte-Geneviève et docteur en théologie de l'université d'Oxford. Né à Rouen en 1681, et admis à seize ans dans la congrégation de Sainte-Geneviève, il y professa bientôt la philosophie et la théologie, obtint le cano-

nicat en 1701 et devint bibliothécaire en 1711. Une *Dissertation* qu'il publia à Bruxelles [Nancy], 1723, in-12, *sur la vatidité des ordinations des Anglais et sur la succession des évêques de l'Eglise anglicane, etc.*, lui valut les plus violentes attaques de l'abbé Gervaise et des pères Hardouin et Lequien. Une assemblée de vingt-deux évêques réunis à Saint-Germain-des-Prés, condamna le livre et la réplique opposée par l'auteur à ses adversaires ; enfin l'abbé de Sainte-Geneviève et le cardinal de Noailles l'excommunièrent, en même temps que l'université d'Oxford lui envoyait le diplôme de docteur. Voulant répondre au cardinal et craignant d'être mis à la Bastille, Le Courrayer passa en Angleterre, où il reçut un accueil chaleureux de Wake, archevêque de Cantorbéry, qui lui fit obtenir une pension. Bien qu'il rejetât le célibat des prêtres, la transsubstantiation, l'extrême-onction, le purgatoire, l'adoration des saints, la messe en latin, et que sur plusieurs autres points il se rapprochât singulièrement des doctrines anglicanes, l'excommunié, que sa qualité de chanoine d'Oxford obligeait d'assister au culte protestant, n'abjura jamais et déclara dans son testament qu'il mourait catholique. Il mourut à Londres en 1776. Sa traduction française de l'*Histoire du concile de Trente écrite en latin par Fra Paolo Sarpi*, Londres, 1736, 2 vol. in-f°, est plus estimée que l'original, grâce aux notes précieuses dont le texte a été enrichi. — Voir la *France prot.* et *Nécrol. des hom. célèbres.* O. Douen.

LECTEUR (ἀναγνώστης), clerc qui a reçu un des quatre ordres mineurs. Les lecteurs ont été institués dans l'ancienne Eglise pour lire les saintes Ecritures, les actes des martyrs, les homélies des Pères, les lettres des évêques adressées aux Eglises. Subsidiairement, ils étaient chargés d'instruire les catéchumènes, de chanter les leçons au culte, de veiller à la conservation des livres saints. On sait d'ailleurs que déjà, dans la Synagogue, la lecture de l'Ecriture sainte constituait l'un des principaux éléments du culte (Luc IV, 16 ; Actes XIII, 15. 27 ; 2 Cor. III, 44). Mais on ignore à quelle époque l'exercice de ces fonctions fut rattaché à un ministère spécial. Justin (*Apol.*, I, 67), Tertullien (*De præscript. hæret.*, c. 43), Cyprien (*Epist.* 33), le pape Corneille (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43) parlent du lecteur comme d'un fonctionnaire régulier de l'Eglise. On trouve des règlements sur les fonctions des lecteurs dans les actes des conciles de Chalcédoine de 451 (can. 13 et 14), de Tolède (can. 2.), etc., etc. Lorsque la liturgie de la messe fut fixée, le lecteur qui n'avait que les ordres mineurs ne fut plus admis à lire, depuis l'autel, les péricopes reçues ; il dut abandonner au diacre ou au presbytre la récitation des *formulæ solemnes* et se contenter des lectures moins importantes faites du haut du pupitre (*pulpitum*). Peu à peu, les lecteurs disparaissent dans l'Eglise romaine ; l'Eglise grecque les a conservés et procède même à leur ordination avec une certaine solennité. — On applique aussi le nom de *lecteurs* aux religieux qui professent la théologie dans leurs monastères. Le concile de Trente (sess. V, c. 1, *De Reformat.*; cf. *Mémoires du clergé*, III, p. 1086) veut qu'il y ait dans les monastères des leçons d'Ecriture sainte partout où cela pourra se faire ; et si les

abbés s'y rendent négligents, les évêques des lieux les y contraindront par des remèdes opportuns. On appelle *lecteur de table* celui qui, dans les communautés, lit pendant le repas. — Voyez J. A. Schmidt, *De primitivæ ecclesiæ lectoribus illustribus*, Helmst., 1696; Bingham, *Origines*, II, 29 ss.; Augusti, *Handb. der christl. Archæologie*, I, p. 262.

LECTIONNAIRE (*lectionnarium*, *lectionarius liber*), livre qui renferme les leçons (*lectiones*) qui se lisent à l'office. L'Eglise chrétienne hérita de la Synagogue juive l'usage de lire des portions déterminées de l'Ancien Testament dans les cérémonies du culte public (Tertullien, *Apol.*, 39; *De anima*, 9, Cyprien, *Epist.* 24 et 33; Origène, *Contra Cels.*, III, 45). Mais déjà du temps de Justin martyr (*Apol.*, I, 67), on y ajoutait des fragments des écrits du Nouveau Testament; la distinction entre livres canoniques et livres ecclésiastiques prouve, de plus, qu'on lisait parfois des leçons tirées des livres apocryphes et antilégoumènes. On y joignait les récits des actes des martyrs, des sermons des Pères de l'Eglise, etc., etc. Le nombre des leçons variait; les *Constitutions apostoliques* (II, c. 57) en indiquent jusqu'à quatre; le minimum était de deux, l'une tirée des Evangiles, l'autre des Epitres ou des livres de l'Ancien Testament. A l'origine on lisait les livres dans leur ordre naturel (*lectio continua*); mais bientôt on adopta un plan de lecture déterminé, d'où sortit le système des *péricopes* (voyez cet article).

LECTOURE ou Laictoure, Leictoure (*Lactoru*, *Lactoracium civitas*, *Lactoracum*, *Lactorates*, *Lactura*, *Lectorium*, *Lectorum*), ancien évêché languedocien, érigé dans le second siècle, suffragant de la métropole d'Auch. Il y a eu soixante évêques de Lectoure. Le dernier fut Louis-Emmanuel de Cugnac, sacré le 27 septembre 1772. Le siège de Lectoure a été supprimé en 1801.

LE DUCHAT (Jacob), savant glossateur d'ouvrages du seizième siècle, naquit à Metz en 1658, et mourut à Berlin en 1735. Il exerçait la profession d'avocat dans sa ville natale, lorsque le Révocation brisa sa carrière; il ne réussit pourtant à passer le Rhin qu'en 1700, et fut nommé conseiller au tribunal français de Berlin, l'année suivante, tandis qu'en France il était condamné aux galères par contumace et ses biens confisqués. On lui doit de précieuses éditions de la *Confession catholique du sieur de Sancy* (Amsterd., 1693, in-8°); du *Recueil de diverses pièces servant à l'histoire de Henri III* (Cologne, 1693, in-12); de la *Satyre ménippée* (Ratisb. [Amsterd.], 1714, in-8°); des *Œuvres de maître François Rabelais* (Amsterd., 1711, in-8°); des *Quinze joies du mariage* (La Haye, 1726, in-12); des *Aventures du baron de Fœneste* (Cologne [Bruxelles], 1729, in-8°); de l'*Apologie pour Hérodote* (La Haye, 1735, in-8°). Il s'est malheureusement permis d'altérer en bien des endroits les textes qu'il éclaircissait par des notes, auxquelles Bayle a fait de nombreux emprunts pour son dictionnaire. — Voir *France prot.*; *Bibliothèq. germaniq.*, t. XXXIV; *Lettres de Bayle* et Niceron, *Mém.* O. Douen.

LEE (Edouard), archevêque d'York, né en 1482 dans le comté de

Kent, mort en 1544. Il fit d'excellentes études dans les deux universités d'Oxford et de Cambridge. Son goût et son talent pour la critique le mirent en relation avec les hommes les plus savants de son temps et le rendirent même le rival d'Erasme. Le roi Henri VIII le chargea de plusieurs missions importantes, notamment d'une ambassade à Rome où il s'agissait de faire reconnaître par le pape le divorce du monarque avec Catherine d'Aragon. A son retour, Henri le récompensa du succès de sa démarche en le nommant à l'archevêché d'York qu'il occupa depuis 1531 jusqu'à sa mort. Il fut d'abord un zélé catholique et écrivit contre Luther, mais il s'inclina plus tard devant la suprématie religieuse de Henri VIII. On a de lui : *Apologia adversus quorundam calumnias* (Louvain, 1520) ; *Epistola noncupatoria ad Des. Erasmum* (Louvain, 1520) ; *Annotationum Libri Duo in annotationes Novi Testamenti Erasmi* (Bâle, 1520) ; *Epistola apologetica, quæ respondet D. Erasmi epistolis*, et des commentaires restés manuscrits sur le Pentateuque.

LE FAUCHEUR (Michel), né près de Genève vers 1585, mort à Paris le 1er avril 1657, fut un des plus célèbres prédicateurs protestants de la première moitié du dix-septième siècle. Consacré ministre en 1607, dans le synode provincial du Vivarais, il fut donné à l'Eglise d'Annonay. Il avait des aptitudes remarquables pour la chaire, et l'étude développa singulièrement ces dons naturels. Les magistrats de Genève, jaloux de posséder un orateur si éminent, réclamèrent le jeune ministre comme étant né sous leur domination. Le synode national de Saint-Maixent (mai 1609) à qui la demande fut transmise, insista pour garder Le Faucheur ; il dit avec raison qu'il y avait à Genève bien des pasteurs nés en France et que les Eglises françaises ne réclamaient pas cependant. La réputation de l'éloquent prédicateur fut consacrée dans le cours de cette même année par l'Eglise de Paris. Il prêcha le dimanche 11 octobre, à Charenton ; et nous savons par le journal de l'Estoile l'impression qu'il fit sur ses milliers d'auditeurs. « Le lundi 12 (octobre 1609), ceux de la paroisse de Charenton faisoient partout un panégyrique de l'excellent presche qu'avoit fait, le jour de devant, audit Charenton, un jeune ministre d'Annonay en Vivaretz, âgé de vingt-quatre à vingt-cinq ans seulement, nommé Le Faucheur... Il prit son thème sur le passage du psaume : *J'aime mon Dieu*, lequel il traita fort gentiment et pathétiquement... Il tira les larmes des yeux de la plupart de ceux de l'assistance, mesme de ceux de M. de Sully. Encore que les compunctions en ceux de sa qualité soient fort rares, ceux qui m'en ont parlé sans passion (et entre autres un de mes amis qui, ayant envie de me le faire voir et connoistre, l'avoit amené chez moy, où je n'estois point, ce dont je fus bien marri), m'a dit qu'à la vérité son esprit et sa doctrine passoient bien son âge, et que son hardiesse, éloquence et action par-dessus tous ses compagnons, voire les plus anciens et renommés, promettoient quelque chose de grand et non vulgaire. » Quelques jours plus tard, le jeudi 5 novembre, jour de jeûne, il occupa la même chaire, et nous relevons à son sujet ces

lignes de l'Estoile : « Il y fust faict trois presches, par MM. Du Moulin, Durant et Le Faucheur, qui, entre les autres, exhorta fort pathétiquement le peuple à la pénitence et amendement de vie. » En 1611, les Eglises du Vivarais l'envoyèrent pour les représenter à l'assemblée politique de Saumur, et l'année suivante au synode de Privas. L'Eglise de Montpellier, qui recherchait les hommes de réputation, réussit à se l'attacher en 1612, bien qu'elle eût employé dans ce but, comme ce même synode le lui reprocha, « des moyens obliques et peu convenables ». A ce poste nouveau le talent de Le Faucheur ne fit que s'accroître ; et il fut chargé, à diverses époques, de représenter les Eglises du bas Languedoc dans les assemblées synodales : à Alais (octobre 1620), à Charenton (septembre 1623) et encore à Charenton (septembre 1631). Dans son compte rendu des *Synodes nationaux*, Aymon le qualifie de « professeur en théologie » (II, 208). Il y avait alors, en effet, une académie à Montpellier, et notre pasteur dut y occuper une chaire. Le synode d'Alais le gratifia de deux cent cinquante livres, « afin de lui donner le moïen d'augmenter sa bibliothèque et de travailler plus utilement dans sa charge. » Au commencement de juin 1622, nous le trouvons à Nîmes où il passa une semaine « servant cette Eglise de son ministère », dans un moment d'agitation populaire. Le parti extrême, malgré la défense expresse du duc de Rohan (datée du 22 avril de cette année), avait démoli la chapelle du Palais de justice ou l'église Saint-Martin, l'une des dernières qui eût été épargnée. Les consuls, accourus sur les lieux, n'avaient pu arrêter les démolisseurs et s'étaient bornés à dresser procès-verbal. Il semble que le consistoire de Nîmes ait réclamé dans cette circonstance la présence de l'éloquent pasteur de Montpellier. Les autorités protestantes, qui avaient à se défendre au dehors contre une surprise des « royaux », durent chercher par ce moyen à faire cesser les divisions et les troubles du dedans. Quatre mois après, Le Faucheur et ses trois collègues assistaient aux séances du conseil général de Montpellier où se débattirent les conditions du traité de paix entre Louis XIII et le duc de Rohan. La paix fut conclue le 19 octobre 1622 ; mais les clauses du traité ne furent guère observées par le gouvernement. Une nouvelle prise d'armes était à craindre. En mai 1625, Le Faucheur fut envoyé en députation à Nîmes, avec l'avocat général à la cour des comptes, Clausel, le consul Gréfeuille et l'avocat Duclos, pour engager les protestants de cette ville à rester fidèles au roi. Il réussit les premiers temps dans sa mission, car les consuls de Nîmes refusèrent d'ouvrir leurs portes au duc de Rohan qui voulait recommencer la guerre. Mais celui-ci s'étant fait de nombreux partisans l'emporta bientôt ; ses députés obtinrent en séance du conseil extraordinaire (9 septembre 1622), que la ville se prononçât en sa faveur. Richelieu, toutefois, se souvint plus tard des efforts tentés à Nîmes par le ministre de Montpellier dans l'intérêt de la paix, et il se flatta de l'espoir de le gagner. « En Languedoc, raconte Tallemant des Réaux, le cardinal envoya quérir un des ministres de Montpellier, nommé Le Faucheur, natif de Genève. Il vouloit le

gagner à cause de sa réputation. Il lui envoya dix mille francs. Ce bonhomme fut fort surpris. — Hé ! pourquoi m'envoyer cela ? dit-il à celui qui les lui apportoit. — Monsieur le cardinal, dit cet homme, vous prie de prendre cette somme comme un bienfait du roi. Le Faucheur n'y voulut point entendre. Le cardinal le trouva mauvais, et le pauvre ministre fut interdit fort longtemps jusqu'à ce qu'il eût permission de prêcher à Paris. » Ce beau trait de désintéressement se rapporte sans doute à l'automne de 1632, après la révolte de Gaston d'Orléans, frère du roi, pendant le voyage que Louis XIII et la reine Anne d'Autriche firent dans le Midi, avec leur inséparable ministre. Ce ne fut pas sans déchirement que le pasteur interdit quitta son Eglise, où il avait passé vingt des meilleures années de sa vie. Il n'oublia jamais ces bien-aimés fidèles qui lui avaient donné tant de marques de sympathie affectueuse. Et il le leur dira en termes émus dans une épître qu'il mit (11 août 1649) en tête d'un livre de prières : « Je ne laisse point de demeurer, comme je le ferai toute ma vie, lié d'un indissoluble lien de charité avec vostre Eglise, la considérant toujours comme si j'estois encore l'un des pasteurs, et priant Dieu de tout mon cœur qu'il la vueille bénir de ses plus précieuses bénédictions, comme je vous supplie de me vouloir toujours honorer de vostre amitié, et d'avoir souvenance de moi en vos prières. » Après son interdiction, Le Faucheur se retira à Paris, dans la maison d'un de ses frères qui était fort riche. Peut-être desservit-il quelque temps, vers cette époque, la petite Eglise de Moncornet en Picardie. On connaît, en effet, un portrait de lui où se trouve cette inscription : « Michel Le Faucheur, pasteur de l'E. R. D. P. (Eglise réformée de Paris) et en celle de Moncornet. » Mais en 1636, il fut appelé sur un plus vaste théâtre. Un moine cordelier qui était en faveur auprès du cardinal Richelieu, ayant fait par hasard la connaissance du pasteur, lui fit savoir que s'il recevait un appel de Paris il ne serait point inquiété. Cet appel fut adressé, en effet, et il put édifier cette grande Eglise sans empêchement jusqu'à sa mort, arrivée en 1657. Il fut enterré, le 7 avril, dans le cimetière de Charenton. Il laissa d'unanimes regrets chez les catholiques comme chez les protestants. Les uns et les autres savaient honorer la dignité et la douceur de son caractère et son talent exceptionnel pour la prédication. Il appartenait à la tendance ecclésiastique qui cherchait alors à concilier l'arminianisme et le gomarisme. Et il donna une preuve publique de son esprit de support et de paix au synode d'Alençon (mai 1637), qui eut à juger le différend entre Amyraut et le pasteur Testard, de Blois, d'un côté, et les rigides calvinistes Du Moulin et Jurieu, de l'autre. Il ne faisait point partie de cette assemblée ; mais il envoya une lettre qui fut lue en plein synode et qui produisit son effet. Un adversaire, un pasteur du Midi, la qualifie d' « assez ample et verbeuse ». Le Faucheur recommandait chaudement la douceur et la modération dans cette affaire, et ce fut ce parti qui triompha. « Son fort, dit Bayle, étoit la prédication, et l'on peut dire qu'il y excelloit. » Et le célèbre critique ajoute : « J'ai ouï dire qu'il prêcha un jour contre le duël avec une

telle éloquence, que le maréchal de la Force, qui avoit assisté à ce sermon, protesta devant quelques braves, que si on lui faisoit un appel, il ne l'accepteroit pas. » Il a laissé plusieurs volumes de sermons et des recueils de méditations et de prières. *Sermon sur le Ps. XLII*, 4, 5, 1613, in-12 ; *Quatre sermons faits en divers temps et en diverses occasions en l'Eglise de Montpellier*, Sedan, 1625, in-12 ; *Huit sermons faits en l'Eglise de Montpellier*, Sedan, 1626, in-12 ; *Sermon sur les paroles du Ps. XLII*, 1-3, 1640, in-12 ; *Treize sermons sur le IVe chap. de l'épître aux Ephésiens*, Charenton, 1641, in-8° ; Paris, 1642, in-8° ; Genève, 1665, in-8°. Ses amis (il ne s'est jamais marié) publièrent après sa mort d'autres volumes de sermons qui ne sont pas moins estimés que ceux dont il fut lui-même l'éditeur : *Sermons sur divers textes*. Chouët, 1660, 2 vol. in-8° ; *Sermons sur les XI premiers chap. des Actes des Apôtres*, Gen., 1663-64, 4 vol. in-8° ; *Treize sermons sur le Ier chap. de la Ire épître aux Thessaloniciens*, Gen., 1666, in-8° ; *Vingt sermons sur divers pseaumes, avec un sermon sur la Ire épître de saint Jean*, Gen., 1669, in-8°. Son recueil de *Prières et méditations chrétiennes* (Gen., 1635) a eu sept ou huit éditions : Charenton, 1649, in-12 ; 1660, in-12 ; Gen., 1661 et 1662, in-8° ; 1679, in-12 ; La Haye, 1687, in-12. — Il nous reste à parler de deux ouvrages qui sont de dimension bien inégale, car l'un est un très petit in-12, et l'autre un très gros in-folio ; mais ils nous paraissent les meilleurs et les plus solides fondements de sa célébrité d'orateur et de savant. *Traitté de l'action de l'orateur, ou de la prononciation et du geste*, Paris, chez Augustin Courbé, au Palais, en la gallerie des merciers, à la Palme, 1657, in-12 de 243 pages, avec une courte épître *Aux lecteurs* et une longue *Table des choses plus remarquables contenues dans l'ouvrage*, sans pagination. L'ouvrage fut achevé d'imprimer le 1er février 1657, deux mois avant la mort de l'auteur, par les soins du célèbre académicien Conrart. Celui-ci fut sans doute au nombre de ces « amis », dont Le Faucheur parle dans son avant-propos, qui l'avaient engagé à composer et à publier ce traité. On y trouve une infinité de détails très pratiques sur ce qui regarde la prononciation et les diverses inflexions de la voix, car, est-il dit, « c'est la partie la plus importante et la plus difficile à acquérir. » L'auteur cite beaucoup d'exemples « pour justifier ou pour éclaircir les règles » qu'il propose. « Ces diverses authoritez, dit-il, que j'ay toutes tirées des écrivains ou d'orateurs célèbres et qui se sont illustrez par leur éloquence, ajoutent aux préceptes que je donne, un certain agrément, qui leur manqueroit si je les exposois tout nuds, et sans les avoir, par manière de dire, revestus de ces habits, qui bien qu'ils soyent à l'antique et qu'ils viennent de païs étrange, ne laissent pas d'estre magnifiques et à nostre usage. » Ce petit livre est une véritable perle. Après l'avoir lu, on comprend les étonnants effets d'une prédication si soignée et si bien conduite ; rien n'était laissé au hasard de l'improvisation et du moment ; tout était réglé d'avance, réfléchi et voulu. Les simples titres de quelques chapitres (il y en a quatorze) donneront une idée du contenu du volume : Chap. IV. De la prononciation, et premièrement du soin de se faire

ouïr aisément et sans peine. Chap. v. Du soin d'estre ouï avec plaisir. Chap. vi. Préceptes généraux pour la variation de la voix. Chap. vii. Préceptes particuliers, et premièrement de la variation de la voix selon les sujets. Chap. viii. De la variation de la voix selon les passions. Chap. ix. De la variation de la voix suivant les diverses parties de l'oraison. Ici nous devons citer quelques lignes curieuses qui montrent très bien comment l'auteur entendait sous ce rapport le mécanisme de la prédication. « La prononciation de l'exorde doit estre d'une voix basse et modeste, tant parce que cette modestie est fort agréable aux auditeurs comme estant un témoignage de l'estime à laquelle nous les avons, et du respect que nous leur portons, que parce qu'il est nécessaire à l'orateur de ménager sa voix et de s'échauffer par degrez... Que l'exorde soit doux et paisible... Pour la proposition ou la narration, il n'est pas besoin de s'émouvoir, ny de hausser sa voix, parce qu'il n'y est question que d'instruire les auditeurs ou les juges, et de leur faire bien entendre les choses dont il s'agit. Il suffit que la prononciation en soit un peu plus haute que de l'exorde, seulement faut-il prendre garde qu'elle soit bien articulée et bien distincte, parce qu'ayant en soy les semences et les fondements de tous les discours et de tous les raisonnements qui la doivent suivre, il importe merveilleusement qu'elle soit bien entendue... Quant à la confirmation, qui contient les arguments de nostre cause, et à la réfutation, qui consiste en la solution de ceux de nos adversaires, ce doit estre là le fort de nostre discours; et comme c'est là que nostre esprit s'émeut le plus, et que nous employons toutes les grandes figures de l'oraison; aussi est-ce là que nous devons parler avec une plus grande contention de voix, et diversifier davantage nostre prononciation. Reste la péroraison, entre laquelle et la partie précédente il est bien à propos que l'orateur fasse une petite pause, et qu'il recommence après, d'un ton un peu plus bas, et différent de la dernière période qu'il vient de prononcer. Qu'ensuite il la poursuive d'une voix plus excitée, plus gaye, plus magnifique et plus triomphante, sur l'asseurance qu'il a de sa bonne cause, laquelle il croit avoir suffisamment monstrée, et de la satisfaction entière de ses auditeurs qu'il pense estre pleinement persuadez de son droit. Et qu'enfin, il arrive à la conclusion de son oraison, comme un vaisseau qui après avoir longtemps navigé, et estre heureusement échappé de plusieurs dangereux passages, s'en va à pleines voiles, et entre dans le port à pleins cris d'allégresse. » Les derniers chapitres parlent de la variation de la voix selon les figures, de la prononciation des périodes et des mots, et du geste. Ce petit traité a eu plusieurs éditions : 1676, s. l., in-12 de 243 p., contrefaçon exacte, ligne par ligne, page par page, de l'édition princeps de 1657 ; Leyde, 1686, in-12; une traduction latine par Melchior Schmidt, Helmst., 1690, in-4°. Comme le traité ne porte pas le nom de l'auteur, il a été quelquefois attribué à Conrart, mais celui-ci n'en a été que l'éditeur (le « Privilège du Roy » qui lui permit d'imprimer le manuscrit est daté du 18 juin

1656). — L'autre ouvrage de Le Faucheur est un *Traité de la Cène dv Seignevr*: « où est montré que c'est qu'il faut croire de la nature et de l'usage de ce S. Sacrement; ce qu'en ont enseigné les saints Pères ès meilleurs sages de l'Eglise; qvand et par qvelle porte la créance contraire s'est glissée en la chrestienté, et par quels moyens elle s'y est establie depuis quelques siècles ; le tout avec la réfutation des instances et oppositions du cardinal dv Perron, et autres célèbres docteurs de l'Eglise romaine ». (Genève, 1635, Pierre Chouët, in-fol. de 805 p., avec une « Préface aux lecteurs » et une Table des matières non paginée). « On fut agréablement surpris, dit Bayle, de voir sortir de sa plume un assez gros in-folio, farci de passages grecs et latins, et de toute sorte d'érudition concernant cette controverse. » L'auteur avait présenté son manuscrit au synode national de Castres (1626), lequel chargea quelques théologiens de l'examiner et d'en faire rapport au synode suivant. Le rapport fait au synode de Charenton (1631) fut très favorable : les théologiens dirent « que cet ouvrage était parfait en son genre, et qu'il seroit d'une très grande utilité au public, et qu'ils y avoient remarqué une profonde érudition. C'est pourquoi son très digne auteur fut remercié, par ce synode, de sa diligence et de son grand zèle pour la gloire de Dieu, et pour l'édification de nos Eglises. Et on ordonna aux sieurs de Croi et Gigord, pasteurs des Eglises de Montpellier et de Béziers, de le revoir, afin qu'aussitôt qu'ils l'auroient examiné et approuvé, on l'imprimât aux frais des Eglises, conformément à l'intention du synode de Castres » (Aymon, *syn. nat.* II, 490). L'ouvrage est divisé en neuf livres, et il est surtout dirigé contre le cardinal du Perron qui, depuis ses conférences avec Du Plessis Mornay et d'Aubigné, était tenu parmi les siens, comme le dit la préface, pour un esprit divin, pour un athlète invincible, pour un héros incomparable, pour l' « Athanase de notre siècle », pour l' « éternel honneur de notre Gaule », pour le fléau redoutable des hérésiarques : bref pour le « huitième miracle du monde ». La partie la plus savante et la plus instructive pour nous encore aujourd'hui, c'est la réfutation par les pères de l'Eglise du dogme de la transsubstantiation. « Nous monstrons, dit Le Faucheur (et il le prouve avec une surabondance d'arguments qui met les rieurs de son côté), nous monstrons combien est vaine la piaffe de ce prélat, et toutes ses ostentations de l'antiquité, et faisant voir à quiconque a le sens commun, que comme on remarque que les plus grands pariures sont ceux qui ont le plus souvent le nom de Dieu à la bouche : ainsi ces gens qui parlent tant des Pères et qui en amoncelent de si grands tas pour faire croire au peuple ignorant qu'ils les ont tous de leur costé, sont en effet les plus grands ennemis de la doctrine des saints Pères. Finalement nous donnons ce contentement à la vraye Eglise de Dieu, de reconoistre clairement et asseurément sa conformité avec celle des premiers siècles, et lui fournissons de quoi fermer la bouche à tous ces nouveaux sophistes qui luy reprochent avec tant de hardiesse sa nouveauté. » — Voyez Bayle, *Dict. hist.*, II, 448; Aymon,

Syn. nat. II, 208, 490; Haag, *Fr., prot.*, VI; *Bulletin*, passim.; *Reg. du consist. de Nîmes*, XII; *Reg. du Conseil de ville de Nîmes*, XIX, XX.

CHARLES DARDIER.

LE FÈVRE D'ÉTAPLES (Jacques), en latin *Faber Stapulensis*, né vers 1455 dans le petit port, voisin de Boulogne-sur-Mer, dont il ajouta le nom au sien, est souvent nommé *Fabri* par les écrivains du seizième siècle. Il étudia à Paris, y obtint le grade de maître ès arts, et après avoir visité l'Italie où les lettres répandaient un grand éclat, il vint enseigner au collège du cardinal Lemoine. « Qui eût estimé, dit Théodore de Bèze, dans ses *Portraits des hommes illustres*, qu'un seul homme de peu d'apparence eût pu chasser la barbarie hors de la plus fameuse université du monde, en laquelle, par l'espace de beaucoup d'années, elle reposait sûrement? Si est-ce que Jacques Le Fèvre, personnage de petite maison et d'un lieu peu renommé, mais au demeurant l'un des plus nobles hommes de la terre, si l'on considère son érudition, sa piété, sa générosité, est venu à bout d'une si haute entreprise et a fait déloger l'ignorance; car c'est lui qui de vive voix et par très doctes écrits a remis sus en l'université de Paris la vraie logique d'Aristote et les mathématiques, au lieu de la sophisterie qui y régnait auparavant. » C'est par une paraphrase *In Aristotelis octo physicos libros* qu'il ouvrit en 1492 la longue liste de ses publications. Puis il fit connaître en France la plupart des autres traités du philosophe grec, soit en faisant imprimer de 1496 à 1506 les traductions latines que Boëtius Severinus, Bessarion et Léonard Bruni dit l'Arétin en avaient données, soit en y ajoutant des introductions et des commentaires, quelquefois sous la forme de dialogues, pour en faciliter l'intelligence. Reuchlin lui en savait si bon gré qu'il le nommait le restaurateur de la philosophie d'Aristote. Cette gloire lui est demeurée : « Ce fut par ses soins infatigables, a dit M. de Gérando, qu'Aristote se montra enfin aux regards surpris de ceux qui croyaient le suivre. » A cette époque appartient aussi la publication d'un petit traité sur la musique, *Elementa musicæ*, dont Le Fèvre était l'auteur, et celle d'un grand nombre d'ouvrages qu'il avait recueillis pendant ses voyages. Quelques-uns d'eux, tels que les quatre livres de saint Jean Damascène, *De orthodoxa fide*, qu'il traduisit lui-même en latin, contribuèrent sans doute à développer en lui le sentiment religieux; mais c'est par une étude personnelle des livres saints qu'il arriva aux croyances qui lui font assigner une place intermédiaire entre les précurseurs de la Réformation et les réformateurs eux-mêmes. Le Fèvre avait trouvé dans la bibliothèque d'un monastère un manuscrit reproduisant en trois colonnes parallèles les trois textes latins du Psautier dus à saint Jérôme, le *Psalterium romanum*, en usage au delà des Alpes, le *Psalterium gallicum*, adopté en Gaule, pour lesquels ce Père a suivi la version des Septante, et le *Psalterium hebraïcum*, revu par lui sur l'hébreu. Il le fit imprimer, en y ajoutant, en deux autres colonnes, l'ancienne version dont on se servait avant saint Jérôme, *Vetus Psalterium*, et une nouvelle révision du *Psalterium*

gallicum sur l'original, *Psalterium conciliatum*, qu'il osa entreprendre quoiqu'il ne connût que très imparfaitement la langue hébraïque. Le Fèvre a le premier rendu par *Osculamini filium*, au verset 12 du psaume II, les mots que saint Jérôme avait d'abord traduits, *Apprendite disciplinam* d'après les Septante, et puis *Adorate pure* d'après l'hébreu. Cette correction, accueillie par Luther, Bèze et Calvin, méritait d'être signalée à cause de son importance. Le Fèvre en était déjà venu alors à ne vouloir savoir, comme saint Paul, que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. Cette préoccupation cessait d'être légitime quand elle lui faisait substituer, dans le commentaire qu'il a joint aux psaumes, au sens littéral dont ne se contentent selon lui que ceux qui voient trouble ou qui ne voient pas, un sens à la fois littéral et spirituel, que le Saint-Esprit parlant par le prophète avait, à l'en croire, constamment en vue. Dès le premier psaume on peut voir à quels résultats il est arrivé avec cette méthode d'interprétation. Suivant lui, le *Beatus vir* du verset 1 c'est le Christ, et *le fruit de l'arbre* du verset 3 c'est la rédemption. Le *Psalterium quincuplex, cum commentariis Jacobi Fabri Stapulensis theologi*, parut en 1509. Le Fèvre l'avait achevé dans l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, où l'évêque de Lodève, Guillaume Briçonnet, son ancien élève, lui avait offert depuis deux ans un asile. On voit par la préface combien ce travail a marqué dans sa vie : « Pendant longtemps, y dit-il, je me suis attaché aux études humaines, et j'ai à peine goûté du bord des lèvres les études divines. Mais déjà dans le lointain une lumière si brillante a frappé mes regards, que les doctrines humaines m'ont semblé des ténèbres en comparaison des études divines, tandis que celles-ci m'ont paru exhaler un parfum dont rien sur la terre n'égale la douceur. C'est depuis qu'on les a abandonnées, que les monastères dépérissent, que la piété est morte, et que l'on préfère les biens d'ici-bas à ceux du ciel. » Le Fèvre résolut de se consacrer désormais tout entier à y ramener les esprits sérieux. Il publia en 1512 son commentaire sur les épîtres de saint Paul : *S. Pauli Epistolæ XIV ex vulgata editione, adjecta intelligentia ex græco, cum commentariis.* Voir Herminjard, t. II, p. 9, pour la description du titre. L'épître aux Laodicéens et celles à Sénèque, que Le Fèvre ne rejette pas comme supposées, font suite dans ce volume aux épîtres canoniques et y sont commentées par lui aussi bien qu'elles. « C'était alors, dit Richard Simon dans sa *Bibliothèque critique* (t. II, p. 385), un axiome assez commun parmi les théologiens que suivre la leçon du texte grec préférablement à celle de la Vulgate, c'était préférer les Grecs qui étaient des schismatiques à l'Eglise latine catholique. » Non content de corriger sur le grec la version vulgate des épîtres de saint Paul, Le Fèvre soutenait encore que saint Jérôme n'en était pas l'auteur. Quand on commença à se défier de lui, quelques docteurs de Sorbonne, à ce que rapporte l'éditeur de la première partie des œuvres de Luther (*Prima pars operum*, s. l., 1520) imaginèrent de l'inquiéter à ce sujet. Un théologien espagnol, Jacques Lopes de Stunica, fort savant dans les langues, attaqua vivement sa version. Richard Simon,

qui le loue à d'autres égards, reconnaît dans son *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, p. 496, « qu'il reprend souvent mal à propos l'ancien interprète, et qu'il le corrige en beaucoup d'endroits qui n'avaient pas besoin de sa correction. » M. Graf est du même avis dans son *Essai sur la vie et les écrits de Le Fèvre d'Etaples*, p. 30-35. Il pense que Le Fèvre a peu fait pour l'explication philologique du Nouveau Testament, si l'on excepte le grand service qu'il a rendu en relevant le premier les défauts de la Vulgate et en ouvrant ainsi la voie à des recherches plus approfondies sur le texte original. Au reste, ses adversaires ne s'en tinrent pas à ce seul grief. Quoique son commentaire sur les épîtres de saint Paul ait été imprimé avant la naissance du luthéranisme, ils qualifièrent de luthériennes plusieurs des propositions qui y étaient contenues, ce qui faisait dire à l'auteur déjà cité de la *Bibliothèque critique* (t. II, p. 377), que ce n'était pas Le Fèvre qui « luthéranisait, » mais plutôt Luther qui « fabrisait. » Le Fèvre était persuadé que ce qu'il y avait de bon dans ses écrits venait, non de lui, mais de la vertu fertilisante descendue d'en haut. Il cherchait moins à profiter du travail des autres qu'à « recevoir la rosée de l'Esprit saint. » Erasme lui ayant écrit qu'il entendait quelques passages de saint Paul d'une autre manière que lui, Le Fèvre le réfuta dans la seconde édition de son commentaire, ce qui obligea Erasme, fort irrité de ce qu'il avait occupé le public d'une lettre qui ne lui était pas destinée, à écrire, pour se justifier, une *Apologie* dont leurs ennemis firent grand bruit. Les bons rapports qui existaient entre eux n'en furent cependant pas altérés. La renommée de Le Fèvre n'avait fait que s'accroître depuis qu'il s'était voué à l'étude de l'Ecriture sainte. Beatus Rhenanus disait de lui dans une lettre adressée à Reuchlin le 10 novembre 1509: *Vir ex omni ævo incomparabilis, omniumque disciplinarum uberrimus fons.* Josse Clicton et Gérard Roussel, qui l'avaient aidé à publier, l'un les œuvres d'Aristote, l'autre divers ouvrages de mathématiques, de philosophie et de théologie mystique, lui prêtèrent aussi leur concours pour l'accomplissement de la tâche nouvelle qu'il s'était donnée. De nombreux élèves, accourus de toutes parts, se groupèrent autour de sa chaire, et plusieurs, après être devenus ses disciples, allèrent beaucoup plus loin que lui dans la réforme dont il avait compris avant eux la nécessité. Guillaume Farel fut un de ceux-là. Il a raconté lui-même comment Le Fèvre lui enseigna « que nous n'avons point de mérites, mais que tout vient de grâce et par la seule miséricorde de Dieu, sans qu'aucun l'ait mérité, ce que je crus, ajoutait-il, sitôt qu'il me fut dit » (Herminjard, I, 43). Bientôt Le Fèvre lui accorda toute sa confiance. Un jour, lui prenant la main : « Guillaume, lui dit-il, il faut que le monde change, et tu le verras» (*ibid.*, I, 481). Farel s'étonnait plus tard de ce que son maître, qui avait prévu ce changement, n'y ait pas pris plus de part lorsque d'autres le réalisèrent ; mais à chacun sa tâche : après tout le chemin qu'il avait fait, Le Fèvre pouvait les pousser en avant, et ne pas éprouver le besoin de marcher du même pas qu'eux. Luther, en 1517, le trou-

vait supérieur à Erasme dans la connaissance du Christ et de la grâce de Dieu, et rendait hommage à sa spiritualité et à sa sincérité (*ibid.*, I, 26, 27). Le Fèvre s'était, en effet, élevé avec force contre les vaines pratiques dans son commentaire sur saint Paul : « Il y a des hommes en ce temps, y disait-il, qui apprennent au peuple une folle piété, au lieu de la doctrine de Jésus-Christ. A quoi me sert de jeûner de nouveaux carêmes et de payer la légitime ? Pourquoi me fier à des formules de prières dont l'auteur est inconnu et laisser de côté les prescriptions apostoliques ? Pourquoi mourir dans le froc quand on a vécu toute sa vie dans l'habit séculier ? Rien de tout cela n'est ordonné par l'enseignement de Jésus-Christ, qui nous apprend à rechercher la grâce et la miséricorde de Dieu pour le salut, et non d'autres choses qui sont plutôt superstitieuses que religieuses » (*Ad Rom.*, XVI, 17-19). Le Fèvre avait soutenu dans une dissertation *De Maria Magdalena*, publiée en 1516, que la femme pécheresse dont parle saint Luc, Marie la sœur de Marthe, et Marie de laquelle Jésus avait chassé sept démons, étaient trois personnes différentes et non une seule et même personne, comme on le croyait généralement et comme le supposaient les hymnes et l'office de sainte Marie Madelaine dans le bréviaire de Grégoire le Grand. L'évêque de Paris, Etienne Poncher, s'en émut ; à sa demande, Jean Fisher, évêque de Rochester et chancelier de l'université de Cambridge, répondit à Le Fèvre ; Marc Grandval, chanoine de Saint-Victor, écrivit aussi contre lui, en sorte que Le Fèvre se vit obligé de publier une seconde dissertation à l'appui de sa thèse. Le tumulte fut bien autrement grand, quand, en réimprimant la première, il osa s'attaquer sous ce titre : *De una ex tribus Maria*, à une autre opinion populaire suivant laquelle sainte Anne se serait mariée trois fois et aurait eu trois filles du nom de Marie, au lieu de n'en avoir qu'une, Marie la mère de Jésus. « En ce temps-là, dit Clicton, on aimait entendre les choses auxquelles on était habitué, et on n'admettait pas volontiers celles auxquelles on ne l'était pas, même lorsqu'elles étaient vraies. » Le Fèvre raconte dans les dernières pages de cet opuscule qu'un ami survint comme il l'achevait, et qu'ayant appris de lui quel en était le sujet, il lui représenta vivement à quoi il s'exposerait en le publiant : « On ne vous laissera pas dire que l'Eglise a pu se tromper si longtemps ; on soulèvera le peuple contre vous en criant : *Ferte citi flammas, liber ardeat, ardeat auctor.* — Que si quelques-uns, répondit Le Fèvre, me condamnent publiquement au feu avec mon livre, j'implorerai contre ce feu la rosée céleste pour l'éteindre. » La troisième édition de ces traités que j'ai sous les yeux parut à Paris en 1519 *cum privilegio.* C'est à cette époque, ainsi que cela résulte d'une lettre de Glareanus à Zwingle, du 13 janvier 1519, et non en 1512, comme on l'a prétendu, que Le Fèvre commença à réunir les matériaux du recueil intitulé *Agones martyrum*, dont il n'a publié que la première partie, comprenant les actes des martyrs qui figurent en janvier au calendrier. Quel que soit le motif qui lui ait fait abandonner ce travail, il l'avait probablement entrepris pour encourager les chrétiens ses contem-

porains, par l'exemple de leurs devanciers, à être fidèles comme eux si la persécution survenait. Le 15 juin 1520, Léon X rendit une sentence d'excommunication contre Luther. Le 15 avril 1521, la Sorbonne condamna sa doctrine. Ce fut un grand triomphe pour ceux qui en redoutaient les progrès. Il y avait alors, disaient-ils, quatre Antéchrists dans le monde, Erasme, Luther, Reuchlin et Le Fèvre. Suivant d'autres, les nouveaux docteurs étaient les précurseurs de l'Antéchrist. Un carmélite, en prêchant devant François Ier, osa donner ce nom à Le Fèvre (Herminjard, I, 72, 64). Celui-ci, bien loin d'être hostile à Luther, le faisait saluer affectueusement par un ami commun. Ne pouvant prendre son parti de l'entendre injurier continuellement par ses collègues, il quitta l'Université et se retira à Meaux, où Briçonnet, qui en était devenu évêque, lui confia, le 11 août 1521, la direction de la léproserie de cette ville. Quelques mois après, la Sorbonne, à l'instigation de Noël Beda, condamna son opinion sur les trois Maries et le poursuivit devant le Parlement, afin qu'il fût puni comme hérétique ; mais François Ier, sollicité par sa mère et sa sœur, se fit faire par son confesseur, Guillaume Petit, un rapport sur le livre incriminé, et comme il ne s'agissait que d'une question de critique, et non d'une question de foi, il défendit au Parlement de donner suite au procès. — C'est à Meaux que Le Fèvre publia en 1522 son commentaire sur les quatre évangiles : *Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia.* Il déclare dans la préface, véritable manifeste adressé aux lecteurs chrétiens, que ceux-là seulement sont chrétiens qui aiment notre Seigneur Jésus-Christ et sa parole, et que le souverain pontife lui-même ne peut revendiquer ce titre que s'il ressent un sincère amour pour le Christ et pour l'Evangile. Il faut prendre pour modèle de la foi cette Eglise primitive qui a offert à Christ tant de martyrs, et il est d'autant plus nécessaire de remonter à elle pour apprendre comment on doit vivre et comment on doit mourir, que depuis Constantin l'Eglise dégénérée a perdu peu à peu son vrai caractère. Voilà le langage que Le Fèvre tenait en France tandis que Luther introduisait définitivement la réformation à Wittemberg. Il ne rejetait, il est vrai, absolument aucune des doctrines de l'Eglise catholique combattues par Luther ; mais il les épurait, si l'on peut ainsi dire, à l'aide de distinctions et de restrictions ayant pour but de faire disparaître ce qui ne se pouvait concilier ni avec le sentiment chrétien ni avec l'enseignement des Ecritures. Il a cependant quelquefois de grandes hardiesses, comme celle de rapporter à Jésus-Christ, et non à son apôtre, le mot *pierre* dans Matthieu, XVI, 18. Il explique le titre de *Commentarii initiatorii* dont il a fait choix, en disant qu'il n'a voulu que commencer ce que d'autres pourront achever, que dissiper les ténèbres des intelligences pour les rendre capables de recevoir en elles la sainte et pure lumière des Evangiles. Mais comment a-t-il pu, avec ce dessein, attribuer habituellement aux récits qu'ils renferment, outre leur sens naturel, une signification spirituelle qu'ils ne sauraient avoir ? En voici un exemple. Ouvrez son commentaire au chapitre IX

de saint Matthieu, vous y lirez que les deux aveugles qui suivirent Jésus étaient, l'un la synagogue des Juifs, l'autre la multitude des Gentils. Leur cri : « Fils de David, ayez pitié de nous, » c'est la confession qu'elles font que Jésus est le Messie promis. L'arrivée à la maison, c'est leur entrée dans l'Eglise. Quand Jésus dit aux aveugles : « Croyez-vous que je puisse faire cela ? » il veut faire entendre qu'il faut dans l'Eglise interroger sur leur foi en Christ ceux qui désirent avoir part aux grâces qu'on y obtient. Et ainsi de suite. « Presque tout l'Evangile, disait Le Fèvre, est une parabole. » C'était transformer ses récits en énigmes à résoudre. — Tous ces commentaires écrits dans la langue des savants auraient peu servi à l'instruction du peuple. Aussi dans le temps même où Luther publiait sa traduction allemande du Nouveau Testament, Le Fèvre le traduisait-il en français. Les quatre Evangiles sortirent des presses de Simon de Colines le 8 juin 1523, et le reste du Nouveau Testament, moitié en octobre, moitié en novembre. Le Fèvre n'y mit pas son nom ; mais personne n'ignorait qu'il en était l'auteur. Dans l'épître exhortatoire en tête de la seconde partie, il dit que ce sont « les plus hautes et puissantes dames et princesses du royaume » (Louise de Savoie et sa fille Marguerite d'Angoulême), qui l'ont fait imprimer « pour leur édification et consolation, et de ceux du royaume. » Qui pourrait défendre aux enfants, demande-t-il, de posséder et de lire le testament de leur père ? Il faut le posséder, le lire et l'ouïr, non une fois, mais ordinairement, et telle est aussi, ajoute-t-il, l'intention du roi. La Sorbonne avait déclaré le 26 août, deux mois après la publication des Evangiles, qu'il serait très pernicieux, vu les circonstances du temps, de laisser répandre parmi le peuple des versions complètes ou partielles de la Bible, et que celles qui avaient déjà paru devaient être plutôt supprimées que tolérées. François Ier écarta ces obstacles et Le Fèvre put écrire, le 6 juillet 1524, à Farel que le Nouveau Testament traduit en français était accueilli partout avec empressement, Dieu disposant même en quelques endroits les esprits des simples à embrasser avec ardeur sa parole. Il fallut le réimprimer en 1524 et en 1525. La traduction des psaumes en français suivit de près, et l'évêque Briçonnet, pour que personne dans son diocèse ne fût dans l'impossibilité de posséder ces saints livres, ordonna de les distribuer à ses frais aux pauvres qui en feraient la demande. De plus, comme beaucoup d'ecclésiastiques auraient été incapables de les bien expliquer, il voulut qu'on lût le dimanche dans les églises des *Exhortations sur les Epîtres et les Evangiles*, composés pour cet usage par Le Fèvre, qu'il s'était adjoint, le 1er mai 1523, comme vicaire général au spirituel. C'en était trop pour que les adversaires pussent le supporter. Profitant de la captivité du roi en Espagne, où sa sœur avait été le rejoindre, les juges-inquisiteurs, chargés depuis peu de procéder contre l'hérésie, condamnèrent au feu, le 28 août 1525, sa traduction du Nouveau Testament, et quelques mois après, le Parlement les autorisa à le sommer de comparaître en personne devant eux. François Ier leur enjoignit de ne pas passer outre jusqu'à son retour en France ; mais

déjà Le Fèvre s'était soustrait par un exil volontaire aux poursuites dont il était l'objet, *non ob aliud*, écrivait Erasme, *nisi quod everterat Evangelia gallice*. Il se réfugia à Strasbourg, où Reuchlin l'accueillit dans sa maison, ainsi que Gérard Roussel, Guillaume Farel, et d'autres Français sortis de leur pays pour échapper à la persécution. Il avait pris le nom d'Antoine Pèlerin, qu'il remplaça ensuite par celui de Corasin ; mais il usait de si peu de précautions pour se cacher que, sous l'un et l'autre de ces noms, il était connu de tout le monde. Noël Beda publia en 1526, pendant son absence, avec l'approbation de la faculté, un volume in-folio contre lui. Son Nouveau Testament n'en était que plus recherché, et l'on en faisait de nouvelles éditions à Bâle et à Anvers pour les introduire en France. Les savants hôtes de Reuchlin avaient projeté sous son toit la publication d'une Bible traduite, non sur la Vulgate, mais sur l'hébreu et sur le grec; leur dispersion ne le leur permit pas. François Ier, à peine rendu à la liberté, rappela honorablement Le Fèvre et le chargea de surveiller à Blois l'éducation de ses enfants. Il l'invita aussi, peut-être pour le détourner ainsi de toute occupation qui aurait pu le compromettre, à traduire en latin le commentaire de saint Jean Chrysostome sur les Actes. Mais l'idée de traduire toute la Bible en français lui était devenue chère. Son commentaire latin sur les épîtres catholiques était déjà terminé en 1525, comme on le voit par la date de la dédicace, bien qu'il n'ait été imprimé pour la première fois à Bâle (*nunc primum ab autore emissi et æditi*, lit-on sur le titre) qu'en 1527. Le Fèvre put donc se consacrer exclusivement à ce travail. *Le premier volume de l'Anchien Testament, contenant les chinc premiers livres de Moyse translatez en françois selon la pure et entière version de S. Hierosme* parut in-8° à Anvers le 28 septembre 1528 chez Martin Lempereur, avec une approbation de Nicolas Coppin, docteur en théologie à Louvain. Le Psautier et le Nouveau Testament, déjà imprimés auparavant, manquent dans cette première édition, qui me paraît n'avoir été terminée qu'en 1530, année où le même typographe a donné de cette version de la Bible une édition complète in-f° (Le Long, *Bibliotheca sacra*, t. II, p. 27-30). Richard Simon, en en parlant dans son *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, n'en savait pas l'origine. Il reconnaît, dans l'avertissement en tête de cette histoire, qu'il n'avait pas vu alors la traduction française des Evangiles imprimée en 1523 chez Simon de Colines, en sorte qu'il n'a pu s'apercevoir que l'édition d'Anvers de 1530 la reproduit. Celle-ci, revue par Robert Olivétan en 1535, du vivant de Le Fèvre, a servi longtemps de point de départ et de base à toutes les traductions de la Bible en notre langue. Marguerite, devenue en 1527 reine de Navarre, par son mariage avec Henri d'Albret, continua à entretenir les rapports les plus affectueux avec Le Fèvre. Reuchlin y a fait allusion, en 1528, dans la dédicace à cette princesse de son commentaire sur le prophète Osée : « Vous pouvez toutes les fois que vous le désirez, et vous le désirez très souvent, lui disait-il, vous entretenir avec cet aimable, savant et pieux vieillard Le Fèvre d'Etaples, dont l'esprit sérieux,

tempéré par une sorte d'enjouement qui sied à son âge, traite avec une grâce pleine de charme, quand on l'y invite, les mystères de notre foi. » Marguerite veillait sur lui avec une touchante sollicitude. Après le supplice de Louis de Berquin elle redoubla de vigilance, et quand elle vit, vers la fin de mai 1530, que Le Fèvre, qui remplissait alors à Blois les fonctions de bibliothécaire de François Ier, courait risque d'être poursuivi de nouveau, elle pria le grand maître Anne de Montmorency d'obtenir du roi son congé et elle lui offrit une retraite auprès d'elle à Nérac. Il paraît avoir été vraiment en danger en ce temps-là. Le bruit se répandit même au dehors qu'il avait été brûlé vif. Clément VII désirait qu'on pût le ramener par la douceur. Il avait recommandé à Jérôme Aléandre, son nonce en Allemagne, d'en rechercher l'occasion, et celui-ci y était tout porté. « Au fond, ses erreurs sont peu de chose, écrivait-il au secrétaire du pape à la fin de 1531, bien qu'au début la nouveauté les ait fait paraître grandes ; car c'était alors chose inouïe que de changer la moindre syllabe et même de corriger un texte altéré par la faute des copistes dans l'ancienne version dont se sert l'Eglise. Mais aujourd'hui qu'il s'agit de tout autre chose que de traduction, il semble qu'une version nouvelle où ne se trouve introduite nulle mauvaise doctrine est une affaire de minime importance. » Aléandre pensait donc que si Le Fèvre rétractait par écrit quelques passages, tout s'arrangerait aisément (Herminjard, II, 388). Il n'en fut rien. Le jeune Calvin, qui devait donner bientôt une si puissante impulsion à la Réformation, alla voir à Nérac, en 1534, le vieillard octogénaire qui l'avait préparée en France. Une dispute théologique devait avoir lieu l'année suivante à Genève. Farel aurait souhaité que « le pieux Le Fèvre » qui avait appris en versant des larmes et en en rendant grâce à Dieu, de quelle manière s'organisaient les églises, y pût assister (Herminjard, III, 295). Ce témoignage ne laisse aucun doute sur ses sentiments à la fin de sa vie. Le Fèvre est mort un an environ après la procession à laquelle François Ier assista à Paris le 29 janvier 1535 avec ses trois fils, et pendant laquelle six luthériens furent brûlés à petit feu sur les principales places. Depuis lors beaucoup d'autres condamnations d'hérétiques au même supplice avaient été prononcées et exécutées. Le Fèvre en devait ressentir habituellement une profonde tristesse. Un jour, c'était en l'un des premiers mois de 1536, qu'il se trouvait avec d'autres convives à la table de la reine de Navarre, celle-ci fut frappée de son air abattu et lui en demanda la cause. « Il est bien naturel, lui répondit-il, alors que tant de personnes souffrent la mort pour la confession de l'Evangile que je leur ai enseigné, que je m'afflige de ne pas avoir su mériter le même sort » (A. Rivet, *De senectute bona. Opera*, II, 1266). Après le repas, il se coucha fortement angoissé, se reprochant de ne pas avoir confessé la vérité assez ouvertement. Gérard Roussel, qui se tenait près de son lit, réussit à le calmer en l'exhortant à mettre toute sa confiance en Christ, et c'est dans ce sentiment qu'il rendit son âme à Dieu (Herminjard, III, 400). Le Fèvre fut enterré dans l'église de Nérac, sous un marbre que Marguerite de

Navarre avait fait préparer pour sa propre sépulture (*Dictionnaire* de Bayle). Florimond de Rémond dit avoir lu ces mots sur sa tombe :

Corpus humo, mentemque Deo, bona cuncta relinquo
Pauperibus : Faber hæc, dum moreretur, ait.

On trouve huit lettres de Le Fèvre dans la *Correspondance des Réformateurs*, publiée par M. Herminjard : trois d'entre elles, l'une adressée à Beatus Rhenanus, les deux autres à Farel, sont inédites. M. Graf a inséré en 1852 dans la *Zeitschrift für die historische Theologie* une étude sur sa vie et ses écrits, plus étendue que l'*Essai* (Strasbourg, 1842), mentionné dans cet article. H. LUTTEROTH.

LÉGATS (*legatus*, de *legare*, *delegare*, envoyer) désigne les ambassadeurs que les papes envoient aux princes souverains ou aux Etats avec un caractère particulier d'autorité et les marques de leur dignité, c'est-à-dire le chapeau, l'anneau et la croix, qu'ils reçoivent d'un cardinal ou d'un évêque célébrant pontificalement. De bonne heure, les évêques de Rome ont cherché à fortifier le lien qui les unissait aux diverses Eglises de l'Occident et à défendre les droits qu'ils s'étaient arrogés sur elles par l'envoi de représentants extraordinaires. La décision du concile de Sardique donna force de loi à cette institution : « *Quod si is, qui rogat causam suam iterum audiri, deprecatione sua moverit episcopum romanum, ut de latere suo presbyteros mittat erit in potestate ejus*, etc. » (*Conc. Sardic.*, c.7, 36). L'institution de légats permanents s'étant heurtée au mauvais vouloir des évêques et des métropolitains jaloux de leurs prérogatives, la cour de Rome se décida, à partir du onzième siècle, à ne plus envoyer, dans les provinces étrangères soumises à son autorité, que des représentants temporaires, munis de pleins pouvoirs pour régler les affaires disciplinaires des Eglises. Leur attitude hautaine, les empiètements qu'ils se permirent sur les droits des évêques, les exactions dont ils se rendirent coupables et la prodigalité scandaleuse dont ils faisaient montre couvrirent ces légats d'une juste impopularité et excitèrent partout la plus vive indignation. Dès le douzième siècle, Rome ne pouvait plus envoyer de légats sans le vœu ou du moins l'autorisation spéciale des princes, qui se réservaient d'examiner les instructions que le siège pontifical leur avait données, bien que ce dernier menaçât d'excommunication et d'interdit ceux des princes et des pays qui refuseraient de recevoir un légat : tel fut notamment le cas pour la France, l'Espagne, l'Angleterre, l'Ecosse, etc. Les décrétales de Grégoire IX (*De officio legati*, I, 30 ; VI, 15) distinguent : 1° les *legati nati*, c'est-à-dire ceux qui tiennent leur dignité du siège archiépiscopal (primat d'un royaume) auquel elle est attachée, avec le droit de juridiction exercé concurremment avec les évêques sur toute la province ecclésiastique. A partir du seizième siècle, les privilèges des *legati nati* disparaissent les uns après les autres, et les dignitaires qui en étaient revêtus ne conservèrent plus le nom qu'à titre honorifique (voyez Schott, *De legatis natis*, Bamberg, 1788); 2° les *legati missi* ou *dati*, que le pape envoie pour remplir des mandats déterminés, et sans qu'il ait l'obligation de les choisir

parmi les cardinaux : ils sont vêtus de rouge et montent un cheval blanc avec des éperons d'or ; ils exercent certains privilèges particuliers, comme celui de distribuer des indulgences pour plus de cent jours et moins d'une année. On leur donne aussi le nom de *nonces* ou d'*internonces apostoliques* ; 3° les *legati a latere*, c'est-à-dire les légats cardinaux, qui sont toujours aux côtés du pape comme ses conseillers (*collaterales*, *laterales*). Ils sont les propres représentants de la puissance spirituelle souveraine et ont le pouvoir de suspendre l'autorité des évêques, de lever l'excommunication, de distribuer les bénéfices, de confirmer les élections des évêques, de régler les exemptions, d'interpréter les décisions pontificales. Ils font porter la croix devant eux et se font entourer d'un cérémonial très compliqué (voyez P. A. Gambarum, *Tractatus de officio atque auctoritate legati de latere*, Venet., 1571 ; S. F. de la Torre, *De auctoritate, gradu et terminis legati à latere*, Rom., 1656 ; Wagenseil, *Dissert. de legato a latere*, Altdorf, 1696). Les plaintes causées par les agissements arbitraires des légats amenèrent certaines modifications dans ces décrétales, surtout depuis le seizième siècle. Le concile de Trente affranchit la juridiction épiscopale des entraves que pouvait lui imposer la volonté des légats (sess. XXIV, cap. 20, *De reform.*). D'autre part, la Réformation amena l'établissement de nouvelles nonciatures, telles que celle de Lucerne (1579), de Vienne (1581), de Cologne (1582), de Bruxelles (1588), etc., etc. Les changements intervenus dans les rapports de la papauté et des divers Etats depuis la Révolution française, ainsi que la plus grande facilité des communications des évêques avec la cour de Rome (*visitatio liminum*), ont restreint notablement l'envoi des légats et rendu leur intervention à peu près inutile, sans que pourtant l'institution elle-même ait été supprimée. En France, et dans la plupart des pays catholiques, l'ambassadeur du saint-siège auprès du gouvernement porte le titre de nonce ou d'internonce. L'article 2 du concordat de 1801 porte : « Aucun individu se disant nonce, légat, vicaire ou commissaire apostolique, ou se prévalant de toute autre dénomination, ne pourra, sans l'autorisation du gouvernement, exercer sur le sol français ni ailleurs, aucune fonction relative aux affaires de l'Eglise gallicane. » L'abbé André, dans son *Cours alphabétique de droit canon*, a énuméré les quatre-vingt-deux cas dans lesquels l'autorité des légats est nulle en France, d'après la législation française, bien que les papes leur donnent des pouvoirs contraires à cette législation dans la plupart desdits cas. — Voyez Thomassin, *Vetus ac nova ecclesiæ disciplina*, pars I, lib. II, passim. ; Constant, *De antiquis canonum collectionibus*, n° 23-25 ; Galland, *De vetustis canon. collect.*, I, 23 ss. ; P. de Marca, *De concordia sacerdotii ac imperii*, lib. V ; Ferraris, *Bibliotheca canonica*, s. v. *Legatus* ; Binterim, *Denkwürdigkeiten der christkathol. Kirche*, III, 179 ss.; Miruss, *Das europ. Gesandtschaftsrecht*, Leipz., 1847, passim ; Schulte, *Das kathol. Kirchenrecht*, Giessen, 1856, II ; Moroni, *Dictionnaire*, XXXVII, p. 265 ss. ; Jacobson, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, VIII, 269 ss.

LÉGENDE, terme qui désignait les extraits des actes des saints ou des martyrs qu'on devait lire (*legenda*) à l'office divin ou dans le réfectoire d'une communauté et que, en matière liturgique, on appelle aujourdhui *leçons*. De là, ce terme a été naturellement appliqué aux récits eux-mêmes. Il est inutile de nous étendre ici sur l'origine, la valeur historique, littéraire et morale des légendes des saints (voyez les articles *Acta sanctorum*, *Bollandistes*, *Mythe*, etc., etc.). Nous dirons seulement que leur importance, comme expression de la piété et des mœurs religieuses de l'époque qui les a vu naître, est de plus en plus généralement reconnue. L'Eglise romaine elle-même n'oblige d'ailleurs personne à croire tout ce qui est contenu dans les légendes ; elle retranche aujourd'hui des bréviaires tout ce qui paraît trop douteux ou suspect, et elle fait rechercher avec le plus grand soin les titres et les monuments originaux et authentiques, afin de supprimer tout ce qu'un zèle mal entendu et une crédulité imprudente avaient fait adopter trop légèrement. Malgré ce travail fort opportun de revision, qui fauche ou émonde la végétation luxuriante de la légende, il reste encore beaucoup à faire, et cela d'autant plus que chaque jour voit éclore des légendes nouvelles qui sont loin d'être toutes également édifiantes et d'un goût littéraire irréprochable (voyez P. Parfait, *l'Arsenal de la dévotion*, Paris, 1877). — On appelle *légendaire*, l'auteur des légendes ou des vies des saints. Le premier légendaire grec que l'on connaît est Siméon Métaphraste, qui vivait au dixième siècle, et le premier légendaire latin, Jacques de Voragine, qui mourut archevêque de Gênes, en 1298 (voyez ces mots).

LEGER (Saint). Léodegher ou Léger, que Rome a canonisé et dont les nombreuses églises placées sous son invocation en Bourgogne, en Alsace et dans les Flandres attestent la popularité, appartenait à l'une des familles les plus importantes de la noblesse française. Né vers 616, neveu de Dido, évêque de Poitiers, il fit ses études dans cette ville, y entra dans les ordres et acquit une grande réputation de sagesse et de piété. On peut ajouter avec l'histoire, qui le peint sous de tout autres couleurs que la légende, que son oncle, rattaché au parti des grands ou leudes par ses alliances et ses principes, l'initia de bonne heure aux intrigues politiques, dans lesquelles il devait jouer plus tard un rôle considérable. La reine Bathilde, tutrice du jeune Clothaire III, l'appela en 659 à la seconder dans l'administration du royaume et lui confia l'évêché d'Autun, dans lequel il rétablit la discipline, releva les monastères et se signala par sa charité. Mais c'est surtout comme chef de parti qu'il est connu dans l'histoire. Défenseur obstiné et convaincu des droits de l'aristocratie, il assura la chute du fameux maire du palais Ebroïn, qui cherchait vainement à rétablir avec le concours des hommes libres l'unité et l'autorité du pouvoir royal sur les ruines d'une cabale aristocratique, qu'il poursuivait avec une cruauté sans égale. En 676 Ebroïn avait élevé sur le pavois le jeune Thierry, troisième fils de Clovis II, sans consulter les nobles. Vaincu par une conspiration, que Léger avait ourdie, il dut à l'intercession de celui-ci d'avoir seulement la tête

rasée et d'être exilé au couvent de Luxeuil. Childéric, qui devait son pouvoir à Léger, ne put supporter son génie dominateur et les justes reproches que l'évêque lui adressait au sujet de son inconduite. Accusé de conspirer avec Hector, patrice de Marseille, Léger alla rejoindre à Luxeuil son vieil ennemi Ebroïn, avec lequel il se réconcilia. La mort de Childéric, assassiné en 674 dans la forêt de Bondi par quelques-uns de leurs affiliés, leur rendit la liberté. Pendant que Léger proclamait Thierry roi et Leudès maire du palais, Ebroïn, sans perdre de temps, tirait de l'obscurité un prétendu fils de Clothaire III, infligeait au parti de Léger une sanglante défaite à Pont-Saint-Maxence et confiait à Waimer, comte de Troyes, la direction du siège d'Autun. Léger se rendit à discrétion pour épargner à sa ville épiscopale les horreurs de l'assaut. Rendu aveugle par ses bourreaux, il vit la pitié populaire le transformer en un martyr et créer sa légende de son vivant même. Ebroïn, implacable dans sa haine, le fit déposer par ses partisans réunis en synode à Paris et parmi lesquels figurent plusieurs saints de l'Eglise. En 678, l'évêque d'Autun, après de nouvelles mutilations, fut décapité dans une forêt, entre Cambrai et Arras. Nous possédons deux biographies considérables de saint Léger et un poème composé en son honneur par Walafrid Strabo. — Sources : *Acta Sanct. Ord. Bened.*, II, 679 ; sa *Vie*, dans la *Collection des mém. de l'hist. de France* de Guizot, II ; Reuchlin, dans Herzog, *R. Enc.*, VIII, 331 ; H. Martin, *Hist. de France*, II, Ampère, *Hist. de la litt. fr. avant le douzième siècle*, II, 384. A. Paumier.

LEGER (Antoine), pasteur dans les vallées vaudoises et à Constantinople, et plus tard professeur de théologie à Genève, naquit à Villesèche, dans le val Saint-Martin, en 1594. Après avoir fait à Genève et ailleurs de fortes études de langues et de théologie, il alla exercer le ministère évangélique dans sa patrie. Il laissa dans la cité de Calvin de vivants souvenirs de ses talents et de sa piété ; aussi la compagnie pensa-t-elle à lui, quand l'ambassadeur auprès du Grand-Turc à Constantinople « pour Messieurs les Etats généraux des Provinces-Unies des Pays-Bas », le sieur G. Haga, demanda (en mai 1627) un chapelain qui, « avec les autres dons et capacitez, eust la cognoissance des langues nécessaires tant pour l'instruction de sa propre famille que des autres professans la religion réformée, Flamens, François, Italiens et autres conversans à Constantinople et ès environs, et aussi pour communiquer avec les conducteurs des Eglises chrétiennes orientales, désireux de communications avec les vrais chrétiens réformez occidentaux, et en somme pour s'employer à ce qui pourroit servir à l'advancement du règne de Dieu. » Antoine Léger fut désigné comme étant « le personnage qui avoit les dons requis pour satisfaire à une telle vocation ». Les pasteurs des vallées, après quelque hésitation, car ils avaient besoin de son ministère dans leur pays, consentirent à donner congé à leur collègue « par manière de prest » pour deux ans (1628). Mais dans cette nouvelle Eglise, dont il fut le premier ministre, Léger répondit si bien à la situation du moment et sa présence fut reconnue tellement indis-

pensable, que l'ambassadeur obtint de le garder quelques années de plus à ce poste difficile. « Quant à la personne de M. Léger et la continuation de son ministère, écrit-il de Péra le 14 octobre 1634, lui de son costé n'a pas manqué ni de zèle ni de travail en ceste nouvelle et petite vigne du Seigneur, et je ne sçaurois voir aucune chose plus volontiers que de le pouvoir retenir auprès de moy tout le temps que je devrai servir ici à la patrie. » Son mérite avait été également reconnu par le vénérable Cyrille Lucar, jadis patriarche d'Alexandrie en Egypte, et alors de Constantinople, qui lui donna toute son estime et toute sa confiance, et qui en parle avec les plus grands éloges dans ses lettres au conseil de Genève et à la compagnie des pasteurs (les originaux sont à la bibliothèque publique de Genève). Léger fut frappé de la conformité de croyance qu'il reconnut entre les Eglises grecques et les Eglises réformées de l'Europe, même sur les points controversés entre ces dernières et celle de Rome; et il s'empressa de fournir à ses collègues des vallées un irrécusable témoignage de cette conformité en leur envoyant, au commencement de 1630, la confession de foi des Eglises grecques et orientales dressée et signée de la propre main du patriarche. Il travailla, dans la maison même de l'ambassadeur, avec Cyrille et un interprète grec de nation, Maxime Gallipoli, à la traduction en grec vulgaire du Nouveau Testament, et cette traduction parut, en 1638, avec le texte grec ancien en regard. L'édition, en fort beaux caractères, est ordinairement divisée en deux tomes in-4°, sans nom de lieu ni d'imprimeur. On pense généralement qu'elle sortit des presses du célèbre Pierre Chouet, à Genève; quelques-uns en font honneur aux Elzevirs de Leyde. Il ne serait pas impossible (c'est l'opinion d'un éminent critique, M. le professeur Ed. Reuss, de Strasbourg, dans sa *Bibliotheca N. T. græca*, Brunsv., 1872, in-8°, p. 142) que les éditeurs, en mettant sur le titre l'emblème du dauphin et de l'ancre, aient voulu faire croire que le livre avait été imprimé à Venise, la ville d'alors à peu près unique d'où les Eglises d'Orient avaient l'habitude de tirer le saint volume de provenance protestante. Cette édition a servi de type, depuis lors, à toutes celles qui ont été publiées pour les Eglises grecques. Elle a deux préfaces, l'une du principal traducteur, Maxime, l'autre de Cyrille. Cette dernière nous apprend que la publication a été faite aux frais des Etats généraux des Provinces-Unies des Pays-Bas. Quant au texte grec ancien, c'est un mélange de plusieurs éditions antérieures, mais la seconde des Elzevirs (Amsterdam, 1626) a servi de fondement; il n'y a que seize variantes. De retour dans les vallées vaudoises en 1636, après huit années d'absence, Antoine Léger donna ses soins à sa première paroisse de Saint-Jean, à quelques lieues nord-est de La Tour dans le val de Luzerne. Pasteur dévoué et vigilant, il ne reculait jamais quand il s'agissait de défendre son troupeau contre les attaques des adversaires. Le 4 décembre 1637, nous le voyons en conférence à La Tour avec un des plus ardents champions de la société fondée à Rome, en 1622, par Grégoire XV, pour la propagation de la foi et l'extermination des hérétiques (*Con-*

gregatio de propagandâ fide et extirpandis hæreticis). Ce moine missionnaire s'appelait Placido Corso. Il avait soutenu récemment une polémique de plume avec le pasteur de La Tour, Gilles l'historien, et il ne s'en était guère tiré avec honneur ; il se flatta de mieux réussir de vive voix contre un nouvel adversaire. La première conférence roula sur les livres apocryphes. La seconde (1er janvier 1638) eut lieu à Saint-Jean, dans une cour; on n'avait pas trouvé d'appartement assez vaste pour recevoir la foule des auditeurs qui se pressaient à ce tournoi d'un nouveau genre. Après une première passe d'armes, le défenseur de Rome comprit à quelle forte partie il avait affaire, et il se déroba, sous l'étrange prétexte que son adversaire était un de « ces ergoteurs qui se faisaient un pape de la Bible ». L'épée de l'esprit étant impuissante, la société de la propagande, selon son invariable habitude, appela à son secours l'épée matérielle. La persécution frappa bientôt, en effet, ces malheureuses Eglises, et notre pasteur fut forcé de s'expatrier. Il avait insisté, en 1638, dans une assemblée générale tenue à Saint-Jean, pour que les Vaudois maintinssent leur indépendance au profit du prince légitime Charles-Emmanuel II, alors âgé de quatre ans, et dont les oncles disputaient la tutelle à sa mère Christine de France, fille de Henri IV et de Marie de Médicis. Ses conseils avaient été suivis, et la petite cour redouta cette influence du pasteur qui pourrait s'exercer autrement une autre fois. Devenue toute puissante, Christine fut circonvenue sans doute par les éternels ennemis des vaudois, et elle paya sa dette de reconnaissance en lançant contre le pasteur des citations judiciaires, le 20 décembre 1642 et le 10 avril 1643. On l'accusait d'avoir été au service des puissances étrangères sans l'autorisation de son souverain légitime : ce service se bornait aux modestes fonctions de pasteur qu'il avait remplies jadis en Orient. Il fut condamné à mort par contumace. Réfugié à Genève, il reçut l'accueil le plus sympathique et le plus empressé : il fut nommé pasteur et professeur de théologie et de langues orientales, en 1645. Il continua à prendre le plus vif intérêt à la petite Eglise de Constantinople, qu'il avait si péniblement fondée. Ayant appris que plusieurs horlogers, qui dans un intérêt purement commercial s'étaient retirés dans cette ville lointaine, vivaient « en toute licence, sans piété et retenue aucune », il représenta à ses collègues de la compagnie (séance du 3 décembre 1652) « s'il ne seroit point à propos d'establir, comme ci-devant, un pasteur à ce lieu-là en la maison du résident de MM. les Etats de Hollande, pour retenir en bride cette jeunesse si effrenée et qui se porte à de si grands excès. » Il fut chargé d'écrire « pour trouver les moyens les plus propres et convenables à l'establissement d'un pasteur audit lieu et interposer l'authorité de la compagnie » (Reg. I, 54). Il fut bientôt gratifié de la bourgeoisie par le conseil, et remplit avec beaucoup de zèle ses doubles fonctions jusqu'à sa mort, arrivée en 1661. L'édition du Nouveau Testament grec bilingue, à laquelle il coopéra et dont il corrigea les épreuves, porte le titre suivant : *Novum Testamentum idiomate græco litterali et græco vulgari ex versione Maximi*

Gallipolitani; elle est fort rare et très recherchée des bibliophiles. On sait que le patriarche Cyrille Lucar, dont elle porte le nom, fut soupçonné par les Grecs de partialité pour la Réforme, puis accusé de trahison par des fanatiques auprès du sultan, qui le mit à mort l'année même où le livre parut (1638). On a aussi de Léger : *Theses theologicæ de sanctificatione hominis peccatoris* (in-4°, Genève, 1658). — On a publié, après la mort d'Antoine Léger, trois volumes de ses *Sermons sur divers textes de l'Ecriture sainte* (Genève, Fabri et Barillot, 1720, in-8°). En tête du premier volume se trouve un « Avertissement » qui renferme une juste appréciation de ces discours : « On ne trouvera pas dans ces Sermons, ce que l'on appelle, dans le monde, *éloquence*. Feu Monsieur Léger n'a jamais pu se persuader que *prêcher* ce fût faire des discours, dont le but est moins de travailler à la gloire de Dieu et au salut des hommes, qu'à faire paroître beaucoup d'esprit, beaucoup d'art à exprimer ses pensées et à ranger ses expressions. Il avoit appris de saint Paul que « sa prédication ne devoit point être en des paroles attrayantes de la sagesse humaine (1 Cor. II, 4 et 5). Aussi l'a-t-il fait consister, autant qu'il a pu, à éclairer l'esprit de ceux à qui il prêchoit, à les persuader par de justes et simples raisonnemens, et à toucher leur cœur par de grands et nobles motifs. » Cette publication dut recevoir un bon accueil du public, car il parut bientôt à la même librairie, 2 vol. de *Nouveaux sermons* (Genève, 1728, in-8°). La plupart de ces discours roulent sur des sujets de morale chrétienne : les vœux de saint Paul en faveur des fidèles (Eph. I, 17. 18) ; l'usage des richesses (1 Tim. VI, 17. 18. 19) ; les richesses, obstacle au salut (Matth. XIX, 23. 24) ; l'excellence de l'aumône (2 Cor. IX, 9) ; la joye du fidèle (Prov. XXI, 15) ; l'occupation du chrétien (Rom. XIII, 12) ; les devoirs du fidèle dans la maison de Dieu (Ecclés. V, 1) ; l'espérance du chrétien, son fondement et ses effets (cinq sermons sur 2 Cor. V, 1-9) ; le mépris de la parole de Dieu (Esaïe LIII, 1) ; l'aveuglement du pécheur (Apoc. III, 17. 18) ; l'amour des richesses (3 sermons sur 1 Tim. VI, 9. 10) ; l'utilité des afflictions (3 sermons sur Hébr. XII, 6-13) ; les soupirs des créatures (2 sermons sur Rom. VIII, 19-22), etc., etc. — Son neveu Jean Léger, dont nous allons parler, a dit de son oncle : « Il est mort à Genève pasteur italien et françois, et professeur en théologie et en langues orientales, dans l'odeur d'une si sainte vie, que la modestie m'empêche d'insérer ici les éloges qui lui furent donnés en l'épigramme publiée par authorité publique à son décès, composée par M. Sartoris, pasteur excellent, et pour lors recteur magnifique, et l'anagramme françois que M. de Labadie fit sur son nom, où il trouva « ange net et pur », et les beaux vers faits à sa louange ; je diray seulement que l'un des plus vieux pasteurs de Genève m'a dit en bonne compagnie : « Si jamais nous canonisions quelqu'un pour sa sainteté, ce seroit M. Léger, votre oncle » (*Hist. gén. des Egl. vaud.*, II, 70). — Voyez *Bullet.*, *passim;* Alexis Muston, *L'Israël des Alpes*, II ; Jean Senebier, *Hist. litt. de Genève*, II ; Michaud, *Biogr. universelle*, XXIII.

CHARLES DARDIER.

LÉGER (Jean), neveu du précédent, est surtout connu comme historien. Il naquit aussi à Villesèche, en 1615. Il était fils de Jacques Léger, consul général de la vallée de Saint-Martin. Il fit ses études à Genève avec beaucoup de succès. Il eut le bonheur, pendant qu'il fréquentait l'académie, de sauver la vie au prince de Deux-Ponts, qui se baignait dans le lac. Il devait plus tard s'exposer aussi à tous les dangers pour sauver l'Israël des Alpes. Consacré par le synode de Saint-Germain le 27 septembre 1639, il fut donné d'abord à l'Eglise de Pral et de Rodoret, et passa bientôt à Saint-Jean, succédant ainsi à son oncle Antoine, que la persécution avait forcé de prendre la fuite. Il resta tant qu'il put à ce poste de péril. Plusieurs fois il courut le risque d'être tué en plaidant la cause de ses compatriotes par ses discours et ses écrits. La cour de Rome avait juré d'exterminer ces paisibles et honnêtes montagnards dont le crime était d'être protestants et de trop aimer leur sol natal ; elle lança contre eux une horde féroce de soldats et de capucins. Cette armée d'égorgeurs, commandée par le marquis de Pianesse, envahit tout à coup les vallées; c'était le dimanche des Rameaux, 18 avril 1655 ; il y eut comme une autre Saint-Barthélemy ou de nouvelles Vêpres Siciliennes : c'était leur manière à eux de célébrer la semaine sainte. Nous voulons croire que le duc de Savoie n'avait pas ordonné ces horreurs ; il les désavoua solennellement, dans tous les cas. Les plus grands coupables furent sans doute ce ramassis de soldats étrangers, hongrois, bavarois, irlandais qui, excités par des prêtres fanatiques, imaginèrent ces tortures raffinées qu'on infligea à tout un peuple et dont le détail épouvante. Mais le prince ne savait-il pas qu'en laissant à de tels bourreaux le soin d'exécuter son édit de proscription il déchaînait des démons sur ces malheureuses vallées? Un témoin oculaire et qui a fait dresser par devant notaire, avec attestation de nombreux témoins, quelques unes de ces abominables tueries, notre pasteur Jean Léger, qui était modérateur des Eglises vaudoises, a laissé un rapide tableau de ces abominations : « Ici, dit-il, le père avait vu ses enfants déchirés par le milieu du corps, à force de bras ou à coups d'épée; là, la mère avait vu sa fille forcée ou massacrée en sa présence. La fille avait vu mutiler le corps vivant de son père; le frère avait vu remplir de poudre la bouche de son frère, et les persécuteurs, y mettant le feu, la faire voler en éclats; des femmes enceintes ont été éventrées et l'on a vu leur fruit sortir vivant de leurs entrailles. Que dirai-je? mon Dieu! la plume me tombe des mains. Les cadavres épars ou plantés sur des pieux ; les quartiers d'enfants écartelés, jetés au milieu de la route ; les cervelles plâtrées contre les rochers ; les tronçons de corps humains qu'on trouvait sans bras ou sans jambes, à moitié écorchés ou les yeux arrachés de la tête, et les ongles des pieds ; d'autres attachés aux arbres, avec la poitrine ouverte sans cœur ou sans poumons ; ici des corps de femmes plus horriblement mutilés encore ; là des tombes à peine fermées, où la terre semblait gémir encore des malheureuses victimes qui avaient été ensevelies vivantes : partout le deuil, l'effroi, la désolation et la mort » (*Hist. génér. des égl. vaud.*, II). Nous avons

regret à devoir ajouter qu'il se trouvait des Français dans cette expédition de massacreurs. Mais lorsque la cour de Savoie, pour se disculper, fit écrire une sorte d'apologie dans laquelle tout l'odieux de ces férocités était rejeté sur les chefs de l'armée française, l'un d'eux, le commandant Du Petitbourg, publia une déclaration, datée de Pignerol, 27 novembre 1655, par laquelle il repousse toute participation aux barbaries commises : « *J'ay esté témoin*, dit-il, de plusieurs grandes violences et extrêmes cruautés, exercées par les bannis du Piémont et par les soldats sur toute sorte d'âge, de sexe et de condition, *que j'ay vu* massacrer, démembrer, pendre, brûler et violer ; et de plusieurs effroyables incendies... *J'ay vu* l'ordre qu'il fallait tout tuer... *J'ay vu de mes yeux* meurtrir les hommes de sang-froid et tuer misérablement les femmes, les vieillards et les petits enfants... Je nie formellement, et proteste devant Dieu, que rien des cruautés que dessus, n'a été exécuté par mon ordre ; au contraire, voyant que je n'y pouvais apporter aucun remède, je fus contraint de me retirer, et d'abandonner la conduite du régiment, pour n'assister à de si mauvaises actions. » Les réchappés du massacre, groupés autour de l'intrépide Josué Janavel, se défendent dans les gorges inaccessibles de leurs montagnes ; ne prenant conseil que de leur désespoir, ils se jettent à l'improviste sur des régiments entiers qu'ils dispersent et détruisent, ou les écrasent sous le choc des rochers qu'ils précipitent des hauteurs. Ils s'enhardissent même bientôt, grâce à quelques réfugiés français qui viennent grossir cette poignée de braves, jusqu'à aller forcer l'ennemi dans les villes ou bourgades fortifiées. Ils auraient fini cependant par succomber sous le nombre, si leur héroïque pasteur, bravant tous les dangers, ne s'était rendu à Paris pour publier un manifeste qu'il adressa à toutes les puissances protestantes et qui souleva une indignation unanime. Louis XIV lui-même s'en émut, lui qui, trente ans plus tard, devait signer la révocation de l'édit de Nantes ; dès le mois de juin 1655, il donna ordre au maréchal de Lesdiguières, gouverneur du Dauphiné, de recueillir avec bonté les vaudois fugitifs et de leur garantir sa royale protection. Celle de Cromwell, alors tout puissant, fut plus efficace. Il avait offert spontanément un refuge en Irlande pour les proscrits à la place des indigènes qu'il avait expulsés de cette île; mais sur le désir vivement exprimé par Léger de ne pas arracher de leurs chères vallées ce qui restait des vaudois, le Protecteur envoya un plénipotentiaire à Turin, le jeune et énergique Samuel Morland, pour plaider leur cause ou plutôt celle de la justice et de l'humanité. Un traité de paix nommé *Patentes de grâce* fut conclu à Pignerol le 18 août 1655. Les vaudois étaient rétablis dans une partie de leurs privilèges ; mais de perfides réserves suscitèrent d'incessantes tribulations. Partout dans la confection des vingt articles et surtout dans le préambule on voyait la main et l'esprit des jésuites : Par clémence, est-il dit, le duc de Savoie pardonne à ses sujets et veut faire connaître au monde de quelle tendresse d'affection il aime son peuple (*Volendo far noto al mundo, con quanta tenerezza d'affetto amiamo i*

nostri popoli). C'est le loup qui consent à pardonner à l'agneau de ce qu'il ne l'a pas complètement dévoré! L'article 6 du traité portait que les vaudois pourraient habiter la commune de Saint-Jean; mais qu'il leur était défendu d'y pratiquer aucun service religieux en public. Léger ne consentit jamais à laisser son troupeau sans consolation. On l'accusa, d'ailleurs, d'émouvoir de nouveau les puissances protestantes. La guerre fut rallumée à ce sujet. Il reçut, le 3 mai 1658, une citation avec ordre de comparaître sous peine de bannissement et de la confiscation des biens. Une requête signée par ses collègues fut présentée à Charles-Emmanuel pour qu'il fût maintenu dans son Eglise. Après trois ans de stériles négociations, le 12 janvier 1661, parut un arrêt du sénat de Turin qui le condamnait à mort, et ses prétendus complices, les diacres et les anciens de Saint-Jean, à dix ans de galères. Il dut quitter sa patrie, qu'il continuait du reste à servir en provoquant dans tous les pays protestants, des sympathies et des dons en faveur de ses coreligionnaires martyrs. Mais de nouvelles et plus pénibles épreuves l'attendaient à l'étranger. Pendant qu'il était en Angleterre, en 1659, pour y recueillir les collectes faites en faveur des vaudois, les jésuites, qui s'étaient glissés dans les vallées en se donnant pour réfugiés protestants, répandirent le bruit que les pasteurs vaudois en général, et Léger en particulier, s'étaient approprié la plus grosse part de cet argent. Cet odieux mensonge fut confondu par le synode des vallées; mais les imposteurs réussirent à porter l'accusation devant le synode de Die en Dauphiné (1660), qui nomma une commission pour vérifier le fait; car les Eglises de France qui avaient aussi envoyé quelques dons à leurs frères du Piémont voulurent savoir comment l'argent avait été employé. Le verdict de la commission, rendu l'année suivante au synode de Veynes, justifia pleinement les pasteurs vaudois. Quelques protestants des vallées s'étaient un instant associés aux calomniateurs; et le bon Senebier fait, à propos de ce triste incident, la juste remarque que « les Aristides naissent dans les Alpes comme dans les beaux bâtiments du Pirée » (*Hist. litt. de Gen.*, II, 222). Léger eut aussi la douleur de voir publier des libelles contre lui. En outre, il fut cité, le 7 décembre 1661, quoique déjà condamné à mort, à comparaître à Turin; et sous prétexte qu'il avait voyagé à l'étranger pour attiser des haines contre le duc de Savoie, il fut accusé de crime de lèse-majesté en dix ou douze grands chefs, puis condamné à être pendu et étranglé, son corps mis sur la roue, avec une colonne dressée où seraient gravés ses prétendus crimes, sa maison rasée, ses biens confisqués, et ce, dit l'arrêt, « non pour faits de religion. » C'est ainsi que la cour de Rome se fit payer par la cour de Turin la canonisation de François de Sales, dit évêque de Genève, qu'elle venait d'accorder. Le proscrit se réfugia à Genève et de là à Leyde, où il fut nommé pasteur de l'Eglise wallonne; c'est là qu'il écrivit son *Histoire générale des égl. vaud.* On ignore la date précise de sa mort; mais on sait qu'il n'existait plus en 1684. Voici le titre complet de l'ouvrage qui a fait passer son nom à la postérité : *Hist. génér. des*

égl. évang. du Piémont, ou vaudoises, « divisée en deux livres dont le premier fait voir incontestablement quelle a été de tout tems leur discipline, que sur-tout leur doctrine, jusques à-présent sans interruption et nécessité de réformation, a été la même ; le second traite généralement de toutes les plus considérables persécutions jusques à l'an 1664 » (in-f°, Leyde, 1669). Le premier volume a XXXVIII et 212 p. ; le second XVI et 385. Ces deux volumes sont ordinairement reliés en un seul. L'ouvrage est accompagné d'une carte des vallées, assez exacte ; de vignettes en taille douce représentant divers supplices infligés aux vaudois martyrisés. L'ouvrage a été traduit en allemand, par Hans-Frédéric von Schweinitz, avec une préface de Sig. Jaq. Baumgarten (Breslau, 1750, 2 vol. in-4°). Il a été réimprimé à Lyon, en un volume in-f°., en 1799. La première partie de cette histoire reproduit les traités vaudois, en langue romane, publiés par Perrin, cinquante ans auparavant, en y ajoutant un fragment de *La Nobla Leyczon* et quelques autres documents. Comme tous les historiens vaudois, Jean Léger a été partial par patriotisme : il a admis une entière conformité entre la doctrine et la discipline des anciens vaudois, et les principes que la réformation vint proclamer et propager quelques siècles plus tard. L'erreur est évidente, et il n'a pu la commettre qu'en ne reproduisant, de la littérature vaudoise, que les écrits remaniés dans ce but. Il s'en faut de beaucoup, malgré son assertion, que tout le monde reconnaisse que les réformés et protestants aient allumé leur flambeau à l'ancienne lampe des Eglises vaudoises. Quand les premières nouvelles du grand mouvement religieux provoqué par Luther parvinrent aux vaudois, ceux-ci envoient deux de leurs députés, Morel et Masson, à Œcolampade et à Bucer, et voici ce qu'ils disent dans leurs lettres : Ils désirent recueillir des lumières qui leur étaient restées cachées jusqu'alors ; ils se trouvent dans le doute et dans l'incertitude sur divers points de doctrine et de discipline ; ils exposent la manière de voir et de vivre qu'ils ont suivie jusqu'à ce temps, et demandent aux réformateurs des conseils et des enseignements sur tous les points où les vaudois peuvent être dans l'erreur ou dans l'ignorance. Tel est le langage modeste qu'ils tenaient en 1530. Au retour des deux députés deux synodes se réunirent : l'un, en 1532, dans le val d'Angrogne auquel assista Farel ; l'autre, en 1533, dans le val de Saint-Martin. Dans ces deux assemblées furent adoptés avec reconnaissance les avis fraternels et les enseignements reçus de la part des réformateurs de Bâle et de Strasbourg. Alors seulement les communautés vaudoises rompirent ouvertement et pour toujours avec l'Eglise de Rome. Auparavant, on le voit avec évidence dans leurs livres qui n'ont pas été remaniés postérieurement, elles étaient largement imbues de l'esprit des dogmes romains. L'étincelle précieuse de la foi évangélique qu'on remarque chez elles au moyen âge, elles l'avaient prise plutôt à la secte pieuse des Pauvres de Lyon, de Pierre Valdo, au douzième siècle ; car il est certain que « La Noble Leçon » n'a dû être composée qu'au milieu du treizième siècle. Et

vers la fin du quinzième, après que des rapports ont été établis avec les descendants des hussites, cette étincelle brille encore davantage; mais elle n'est ravivée tout à fait et dégagée de tout ce qui en altérait la pureté primitive, que par la lumière de la réformation du seizième siècle. La première partie de l'*Histoire* de Léger demande donc à être lue avec réserve; mais la seconde, la plus considérable du reste, retrace surtout la persécution de 1655, et ici l'auteur mérite toute créance. Les pièces relatives à ce douloureux événement et qu'il a recueillies avec un soin pieux sont authentiques; et s'il est parfois diffus dans sa narration, s'il est aussi passionné, ce qui est inévitable quand on raconte des faits dont on a personnellement souffert, il ne commet du moins aucune exactitude volontaire. Il faut seulement compléter les renseignements qu'il fournit par ceux que d'autres historiens nous fournissent et surtout par les archives d'état de Turin. — Voyez Benoît, *Hist. de l'édit de Nantes*, III; *Bullet. de l'Hist. du Prot. fr.*, *passim;* Muston, *L'Israël des Alpes*, II, IV; *Revue de Théologie*, de Strasbourg, V, 78 et ss., art. de M. le professeur E. Cunitz; Michaud, *Biogr. universelle*, XXIII.

CHARLES DARDIER.

LÉGION FULMINANTE. L'historien Dion raconte (livre LXXI, 8) que, en 174, Marc-Aurèle faisant la guerre aux Quades et aux Marcomans, tribus barbares du Danube, l'armée eut beaucoup à souffrir de la chaleur et de la sécheresse. Elle semblait perdue lorsque survint tout à coup une pluie bienfaisante qui ranima le courage des soldats. Ils remportèrent sur les Quades une victoire d'autant plus facile que l'orage lui-même continua à les secourir et les Quades furent très maltraités par la grêle et le tonnerre. Dion déclare que tout cela n'arriva pas sans la volonté des dieux et ailleurs il raconte que deux magiciens, l'Egyptien Arnuphis de la suite de l'empereur et Julien, originaire de Chaldée, ont par leurs incantations amené cette intervention céleste. Claudien (*Panegyr.*, VI, *Consulat honorii poem.*, XXIII et V, 347, ss.) croit aussi à un miracle des dieux : « *Laus ibi nulla ducum.* » D'autres auteurs du quatrième siècle répètent la même chose ; Capitolien par exemple (*Antonin Philosoph.*, XXIV) dit que Marc-Aurèle « *fulmen de cœlo precibus suis contra hostium machinamentum extorsit, suis pluvia impetrata quum siti laborarent.* » L'opinion générale était que Jupiter Pluvius était intervenu lui-même, ainsi que l'atteste le bas-relief de la colonne Antonine. — Les auteurs chrétiens de la même époque attribuent aussi la victoire de Marc-Aurèle à un miracle et en font remonter la gloire à leur Dieu. D'après eux, une des légions de l'armée romaine aurait été tout entière composée de chrétiens et c'est eux qui, par leurs prières, auraient obtenu la pluie. Eusèbe (*H. E.* V, 5) l'affirme sur le témoignage d'Apollinaire, contemporain de Marc-Aurèle. Tertullien (*Apol.*, V, et *Ad Scapulum*, IV) s'exprime ainsi : « *Marcus quoque Aurelius in Germania expeditione christianorum militum orationibus ad Deum factis, imbre in siti illa impetravit.* » Il affirme en outre que Marc Aurèle aurait écrit au sénat pour lui raconter la délivrance de l'armée et que, dans sa lettre, il

reconnaissait la puissance du Dieu des chrétiens. Eusèbe, saint Jérôme et Paul Orose citent cette lettre d'après Tertullien. Grégoire de Nysse reproduit tous ces témoignages; enfin Xiphilin, au onzième siècle, prétend que l'empereur en souvenir du miracle, donna à la légion chrétienne de son armée, le nom de *legio fulminatrix*, légion fulminante. — Personne, même parmi les historiens catholiques, ne croit plus aujourd'hui à cette légende. Le fond de l'histoire est probablement authentique. Il est très possible que dans la guerre des Quades, un violent orage éclatant tout à coup fut le salut de l'armée romaine ; et on comprend fort bien qu'une légende se soit formée sur cette donnée. Mais il n'y avait certainement pas en 174 une légion entièrement composée de chrétiens. De plus, le nom de fulminante n'a jamais été donné par Marc-Aurèle à une légion. Sous Néron, et déjà sous Auguste, la douzième légion portait le nom de *fulminata* (Dion Cassius, LV, 23). Enfin à aucun moment de son règne l'empereur Marc-Aurèle ne changea ses sentiments à l'égard des chrétiens (voyez *Marc-Aurèle*). — Bibliographie : Neander, I, 116, 117 ; Routh, *Reliq.*, I, p. 164 ; Mosheim, *Comment. rerum christianarum ant. Const.*, 247-252 ; Milman, *History of Christianity*, II, 145 ss. ; E. de Pressensé, *Histoire des trois premers siècles*, 2e série, I, 177 ; *Cyclopedia of biblical, theological and ecclesiastical Literature* de John M' Clintock et James Strong, New-York, 1878, art. *Légion fulminante* ; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, nouv. éd., 1877, p. 418 ; Duruy, *Hist. des Romains* ; Tillemont, II, 369 ss., etc. etc. EDM. STAPFER.

LÉGION THÉBAINE. Eucher, évêque de Lyon, écrivit un ouvrage intitulé : Les actes des martyrs d'Agaune (*Acta Sanct. Agaun*). D'après ce récit, sous l'empereur Maximien Hercule, une légion appelée thébaine, ou plutôt thébéenne, et qui avait pour chef un certain Mauritius, était entièrement composée de chrétiens. Elle marchait contre les Bagaudes, peuple de la Gaule révoltée, lorsque passant à Octodurum (aujourd'hui *Martigny*, Valais, Suisse), elle refusa de sacrifier aux faux dieux pour obtenir le succès de l'expédition et s'éloigna du camp. L'empereur, alors à Octodurum, lui enjoignit de revenir ; elle ne revint pas, et il donna l'ordre de la décimer. Les soldats sur qui le sort tomba moururent héroïquement. Leurs compagnons voulurent partager leur sort et la légion entière fut massacrée. Ce fait se serait passé en 302 dans la plaine d'Agaune (Valais, Suisse), et, au temps d'Eucher, la visite de l'emplacement du massacre était un pèlerinage des fidèles du diocèse de Lyon. Une seconde relation de cette histoire fut composée vers 524 par un moine anonyme d'Agaune. Le récit est encore amplifié et la date de l'événement placée en 286. Les Actes de saint Romain et d'Avitus le mentionnent également. — L'authenticité de ce massacre a été vivement contestée et a donné lieu à une controverse très ancienne à laquelle ont pris part les bénédictins, les bollandistes, et un très grand nombre d'historiens. La relation d'Eucher fut imprimée pour la première fois par le père Pierre François Chifflet (*Paulinus illustratus*), puis dans les *Acta Sincera* par D. Thierry Ruinart et dans le recueil des bollandistes au

22 septembre avec les notes du père Jean Clè. La relation du moine anonyme fut publiée par Surius (*Vies des Saints*) au 22 septembre ; et les deux récits prirent place dans les *Acta Sanctorum*, VI : *Septembris*. — C'est le 22 septembre que l'Eglise célèbre la Saint-Maurice, en mémoire de Mauritius et de ses compagnons. Au sixième siècle, Sigismond, roi des Burgondes, fonda sur l'emplacement traditionnel du massacre une abbaye appelée abbaye de Saint-Maurice d'Agaune. Une ville s'éleva autour, la ville de Saint-Maurice, à 26 kilomètres de Sion sur le Rhône. L'abbaye possède aujourd'hui un trésor considérable. En France, en Allemagne, en Italie, en Espagne, plusieurs églises et chapitres ont été fondés sous l'invocation de saint Maurice. Il a donné son nom à un ordre militaire institué en Savoie par le duc Emmanuel Philibert et confirmé par le pape Grégoire XII en 1572. Plusieurs soldats de la légion thébéenne sont aussi l'objet d'un culte particulier à Soleure, à la cité d'Aoste, à Turin, à Marseille et même à Bergame (voir *Alexander e Thebana légione martyr, Bergamensium tutor, secundis curis illustratus*, Bologne, 1746, in-f°, par le père Gratioli, barnabite). — Le récit d'Eucher est certainement légendaire. Une légion ne pouvait être uniquement composée de chrétiens et surtout de chrétiens également héroïques et tous prêts au martyre. Le silence d'Eusèbe, de Lactance, de Sulpice Sévère et de Paul Orose est significatif. Il semble, du reste, que dès les premiers temps une confusion assez singulière ait été faite entre cette histoire et celle d'un grec nommé Maurice qui subit le martyre à la même époque en Syrie avec soixante-dix soldats chrétiens. Il y a sans doute à l'origine du récit d'Eucher, un fait historique, qu'il faut placer entre 285 et 305 et qui a été peu à peu grossi par l'imagination populaire. Le nom légion thébaine parait être authentique. Il venait sans doute de ce que cette légion avait été levée dans la Thébaïde ou haute Egypte. — Bibliographie : Parmi les historiens qui ont contesté l'authenticité du massacre les plus importants sont : le ministre protestant Dubourdieu (voir Haag, *La France protestante*, 1re éd., IV, 333). Il donne dans son livre une traduction française du récit d'Eucher (Amsterdam, 1705, in-12) ; Hottinger, Moyle, Burnet, Mosheim, *Comment.*, p. 27 ; Gieseler, *K. G.*, I, 263 ; E. de Pressensé, *Hist. des trois premiers siècles*, 2e série, I, 283. Parmi les historiens qui croient à l'authenticité, nous remarquons Dom Joseph de Lisle, *Gallia Christiana ; Défense de la vérité du martyre de la légion thébaine, réponse au ministre Dubourdieu*, Nancy, 1737, 1 vol. in-8° ; Félix de Balthazar, *Apologie de la légion thébéenne*, Lucerne, 1760, 1 vol. in-8°, ouvrage en langue allemande ; Rossignoli, *Historia di san Maurizio* ; P. de Rivaz, *Eclaircissements sur le martyre de la légion thébéenne et sur l'époque de la persécution des Gaules sous Dioclétien et Maximien*, Paris, 1779, in-8°. — On peut consulter encore : A. Thierry, *Hist. de la Gaule sous la domination romaine*, III, fin du vol. Il croit au massacre qu'il place en 286 ; d'après lui la légion thébaine aurait refusé de combattre les Bagaudes parce que ceux-ci comptaient beaucoup de chrétiens dans leurs rangs. Les historiens suisses dont les noms suivent

croient tous à l'authenticité, datent le massacre du 22 sept. 302 et le motivent sur le refus de la légion de sacrifier aux faux dieux en passant à Octodurum : le P. Briguet, *Vallesia christiana* ; l'abbé Grémaud, *Origine des documents de l'abbaye de Saint-Maurice* ; Bocard, curé de Saint-Sigismond, *Notes inédites*. — Nous recommandons enfin l'article *Légion thébaine* dans la *Cyclopedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature* de John M' Clintock et James Strong, New-York, 1878, V, 329, et l'ouvrage : *Trésor de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune* décrit et dessiné par Ed. Aubert, Paris, 1872, 1 vol. in-f°, ch. I. L'auteur donne aussi une traduction française du récit d'Eucher. EDM. STAPFER.

LE GRAND ou **LE GRANT** (Jacques) naquit à Toulouse vers 1350. on ignore l'époque de sa mort. De l'ordre des augustins, ce fut un homme savant pour son époque. Il professa la philosophie et la théologie dans les écoles de Padoue. Il se rendit célèbre par ses prédications, où, en plein Paris, il tonna contre les désordres de la cour, attaquant la reine Isabeau de Bavière pendant qu'elle assistait à un de ses sermons, en lui reprochant ses mœurs licencieuses et ses folles dépenses. Il trempa dans les intrigues de la politique, et accepta la mission coupable d'aller, au nom des grands du royaume, implorer le secours du roi d'Angleterre, contre le duc de Bourgogne, devenu régent de France, pendant la démence de Charles VI. On a de lui des commentaires sur la philosophie d'Aristote, un *Livre des bonnes mœurs*, 1478, in-f° ; et un autre ouvrage curieux et rare intitulé : *Sophologium ex antiquorum poëtarum, oratorum atque philosophorum gravibus sententiis collectum*, Paris, 1475, in-f°, et 1477, in-4°.

LEGRESLE. Gaspard de Coligny qui, sous la direction éclairée et vigilante de Nicolas Bérauld, son précepteur, avait joui du bienfait d'une excellente éducation, voulut que ses enfants pussent, à leur tour, recevoir une éducation semblable. Son choix se porta sur un homme que recommandaient, à ses yeux, ainsi qu'à ceux de Charlotte de Laval, une piété vivante, une parfaite délicatesse de sentiments et un esprit à la fois droit et élevé, en d'autres termes, sur Legresle. Quelque rares que soient les documents historiques qui le concernent, ils suffisent cependant pour donner une juste idée de sa valeur morale et intellectuelle. — Legresle s'était constamment acquitté, avec zèle et succès, de la mission qui lui avait été confiée, lorsque la seconde guerre civile, en séparant Coligny de sa femme, appela le père de famille sur le théâtre des hostilités, et amena, en 1568, à Orléans, la mère et les enfants, qu'accompagnait le fidèle précepteur. Le 3 mars de ladite année, Mme l'amirale succomba dans cette ville. Il est parlé ailleurs (voyez art. *Charlotte de Laval*) de la mort de cette femme éminente, de la douleur qu'en ressentit son mari, et du langage qu'il tint à ses enfants, en leur apprenant qu'ils n'avaient plus de mère. Plus étaient grandes sa tendresse et sa sollicitude pour eux, plus il souffrait de l'obligation de les quitter, afin d'aller reprendre son commandement. Sa confiance en Legresle était absolue. « Il lui dit qu'il lui falloit retourner à l'armée, ne sachant pas

ce qu'il lui pourroit arriver, et le priant d'avoir soin de ses enfants et de les instruire, comme il lui avait souvent commandé, en toute piété et bonnes sciences. » L'excellent précepteur fut tout ce qu'il devait être. — Au moment où, en 1569, d'Andelot venait de mourir, l'amiral écrivit à ses enfants et à ceux de ce bien-aimé frère, placés alors ensemble, sous la direction de Legresle, à la Rochelle : « ... d'autant que je regrette mon frère dans un extrême ressentiment, je vous demande, pour tempérament à ma douleur, que je puisse voir reluire et revivre en vous ses vertus, et, pour cet effet, de vous adonner de tout vostre cœur à la piété et à la religion, et d'employer, pendant que vous estes en âge, vostre temps en l'étude des bonnes lettres, qui vous mettent dans le chemin de la vertu. Et combien que je ne sois pas contraire aux heures que vostre précepteur donne pour vous esbattre et absenter de vos livres, prenez garde toutefois de ne rien faire ou dire, dans vos esbattemens, qui puisse offenser Dieu. Sur toutes choses, honorez vostre maistre et luy obeyssez comme à moy-mesme, m'asseurant qu'il ne vous enseignera ny conseillera rien que pour vostre honneur et profit. Au reste, si vous m'aymez, ou plustost vous mesmes, prenez peine que je reçoive tousjours d'agréables nouvelles de vous, et de croistre autant en piété et vertu que d'âge et de corps. Dieu vous bénisse et vous tienne en sa garde, et par son esprit vous conserve éternellement. » — A quelque temps de là, l'amiral, encore retenu par ses devoirs militaires loin de ses enfants et de l'homme vénérable auquel il les avait confiés, exprima, dans un acte de dernière volonté, du 5 juin 1569, sa haute estime pour Legresle, en ces termes : « Je prie et ordonne que mes enfants soient toujours nourris et entretenus en l'amour et crainte de Dieu le plus qu'il sera possible. Et d'aultant que j'ay grand contentement du soing et du bon debvoir que Legresle, leur précepteur, a tousjours fait auprès d'eux, je luy prie qu'il veuille continuer jusques à ce qu'ils soyent plus grands. » — Legresle, dans son dévouement sans bornes, *continua* en effet; et, à dater de l'époque néfaste de la Saint-Barthélemy, il s'éleva à la hauteur de la situation que de douloureuses circonstances lui assignèrent vis-à-vis de ses jeunes élèves. Ce fut en qualité d'ami et de protecteur de chacun d'eux, qu'après un séjour à Berne, où le meilleur accueil avait été fait aux jeunes réfugiés et à lui-même, il adressa, le 31 octobre 1572, aux magistrats de cette ville une lettre touchante (voir aux archives de Berne), dans laquelle se revèlent à la fois sa modestie et la noblesse de ses sentiments. En voici la première partie : « Messeigneurs, ce n'est chose nouvelle de trouver en la prospérité faveur et courtoisie des hommes; mais c'est une fort rare et singulière vertu, quand ceulx qui ne sont en rien tenus ni obligés aux aultres, les recueillent, consolent, favorisent et soulagent de fait et de paroles au temps de leur plus grande affliction et désolation : et me semble qu'entre toutes les actions humaines il ne s'en peut imaginer aucune qui rende les hommes plus approchans de la nature de Dieu, lequel incessamment desploye ses dons et grâces sur les hommes, quelque indignes qu'ils

soient. Ceste considération, messeigneurs, me commande vous recognoistre pour des plus vertueux et honorables seigneurs du monde, ayant si humainement et volontairement reçeu, traité et favorisé en vostre ville, messieurs de Chastillon et de Laval, parmy leurs calamités et afflictions extrêmes; ce que je porte tellement enraciné en ma mémoire et en mon cueur, qu'en tous endroits et devant tous hommes j'en rendray toute ma vie, bien ample et certain tesmoignage;... ne faisant difficulté quelconque de leur servir de caution envers vos Excellences, pour les asseurer que jamais ne vous repentirez, messeigneurs, d'avoir fait plaisir à tels jeunes seigneurs issus de si généreux et nobles parents, et affligez pour telle occasion. » — Voyez *Gasparis Colinii Castellonii, magni quondam franciæ amiralii vita*, br. in-12, 1575; id. trad. fr., 1665; *Bull. de la Société d'hist. du prot. fr.*, I, 265 et XVII, 582 ss.; Archives de Berne, Frankreich, vol. III, 1570, bis 1636. J. Delaborde.

LEGRIS-DUVAL (René-Michel), né à Landerneau, en Bretagne, le 16 août 1765, mort à Paris le 18 janvier 1819, embrassa l'état ecclésiastique, après avoir passé par le séminaire de Saint-Sulpice. La Révolution française ayant éclaté, et des mesures rigoureuses ayant été prises à l'endroit des prêtres non assermentés, un grand nombre d'entre eux émigra, ce qui laissa beaucoup d'âmes privées des secours du ministère sacerdotal; l'abbé Legris-Duval, touché d'un pareil état de choses, résolut de ne pas quitter la France, et de se dévouer au service des troupeaux délaissés. Il se retira en conséquence à Versailles, offrant ses services à tous ceux qui les réclamaient, soit dans cette ville, soit dans les environs. Lorsqu'il apprit la condamnation de Louis XVI, il se rendit à Paris auprès des membres de la Commune, et leur dit avec une simplicité pleine de grandeur : « Je suis prêtre. J'ai appris que Louis XVI était condamné à mort; je viens lui offrir les secours de mon ministère. Je demande que mon offre lui soit soumise. » Une telle démarche eût, semble-t-il, dû prévenir les membres de la Commune en sa faveur; il n'en fut rien, et ils allaient le jeter en prison, lorsque le conventionnel Matthieu, qui avait été au collège avec lui, répondit de son ancien camarade et empêcha son arrestation. L'abbé Legris-Duval, depuis lors, habita Passy, puis Meudon, d'où il continuait l'exercice actif et périlleux de son ministère. Peu après la Terreur, il devint précepteur du jeune Sosthène de la Rochefoucauld, fils du duc de Doudeauville, charge qui ne l'empêchait pas de remplir diverses fonctions ecclésiastiques, particulièrement celles de la prédication dans lesquelles il se fit remarquer par une grande facilité d'élocution, une élégance simple et persuasive, mais surtout par l'accent ému d'une tendre piété. En 1810, il s'occupa activement de réunir des fonds pour venir en aide aux cardinaux exilés. A l'époque de la Restauration, il devint prédicateur ordinaire du roi; ses sermons furent très goûtés à la cour. En 1817, un évêché lui fut offert, il le refusa ainsi que la charge d'aumônier de Monsieur. Il venait de recevoir du roi une pension de quinze cents francs, lorsqu'il mourut. L'abbé Legris-Duval a été l'un

des prêtres les plus dignes du clergé de son temps. Ses mœurs pures, son caractère aimable, sa piété profonde lui ont valu la juste estime de ses contemporains et le respect de tous les gens de bien. Il a été le fondateur d'une foule d'œuvres de bienfaisance, d'institutions de secours et d'éducation. Son activité était infatigable dans tout ce qui regardait le soulagement des misères et des détresses humaines. On a de lui : 1° *Mentor chrétien* ou *Catéchisme de Fénelon* (1797, in-12), composé pour son élève Sosthène de la Rochefoucauld; 2° *Discours en faveur des départements ravagés par la guerre* (1815, in-8°, brochure); 3° *Sermons de M. l'abbé Duval, prédicateur ordinaire du roi*, etc., parus après la mort de l'auteur (Paris, 1820, 2 vol. in-12; 2e édit., 1823, 2 vol. in-12, portr.). A. Maulvault.

LE GUAY (André-Pierre), dit de Prémontval, savant mathématicien et physicien, naquit à Charenton d'une famille catholique en 1716, et mourut à Berlin en 1764. Son père voulait qu'il étudiât le droit ou entrât au séminaire; mais ses goûts et ses aptitudes le portant d'un autre côté, il quitta la maison paternelle à l'âge de vingt et un ans. Forcé de gagner sa vie, il ouvrit un cours public de mathématiques, où il compta bientôt quatre cents auditeurs. Son ton peu mesuré lui fit beaucoup d'ennemis, et la hardiesse de ses opinions religieuses lui attira la haine des jésuites, notamment celle du père Tournemine, auquel il avait adressé, en 1735, une série de *Lettres contre le dogme de l'Eucharistie*. Pour échapper à la persécution et aussi, paraît-il, à ses créanciers, il quitta la France avec Mlle Pigeon d'Osangis, personne aussi légère qu'instruite et distinguée, qu'il n'épousa dans l'église protestante de Lörach (1746), que deux ans après leur arrivée en Suisse. Traînant partout la gêne après eux, les époux gagnèrent l'Allemagne, puis la Hollande. Enfin Mme Leguay obtint, par l'entremise de Maupertuis, une place de lectrice auprès d'une princesse de la cour de Prusse, et se rendit à Berlin avec son mari en 1752. Celui-ci fut nommé membre de l'Académie des sciences et se plongea dès lors dans la plus abstruse métaphysique. M. Christian Bartholmess a apprécié ses travaux dans l'*Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*. Le Guay attaqua à la fois les athées et les disciples de Wolf, plaidant la cause de Dieu et combattant Leibnitz. Sa conception la plus originale est, d'après Gérando, celle de l'être en soi. « L'être lui apparut comme étant parfaitement simple, c'est-à-dire exempt de parties, quoique possédant une pluralité de propriétés; mais aussi comme nécessaire, ayant toujours dû exister, devant exister toujours; d'où il conclut que la création *ex nihilo* est elle-même impossible. Le nombre des êtres actuels est infini; ils forment une échelle infinie, progressive; le sommet de cette échelle est la divinité. » Il a publié des *Discours sur l'utilité des mathématiques*, Paris, 1742, in-12; *sur la nature des quantités que les mathématiques ont pour objet*, Paris, 1742, in-12; *sur la nature du nombre*, Paris, 1742, in-12; des *Mémoires*, La Haye, 1749, in-8°; *Du hasard sous l'empire de la Providence pour servir de préservatif contre le fatalisme moderne*, Berlin, 1754, in-8°; *Vues philosophiques ou protestations et déclarations sur les principaux objets des*

connaissances humaines, Berlin, 1757-1758, 2 vol. in-8°. — Voir la *France prot.*; *Bullet. de l'hist. du prot. fr.*, V, 525; Ch. Weiss, *Hist. des réfugiés prot.*, I, 198; *Mém. de l'acad. de Berlin*, V; *Nécrol. des hom. célèbres.* O. Douen.

LEIBNITZ (Godefroy-Guillaume), né à Leipzig le 2 juillet 1646 (ou le 21 juin, vieux style), mourut à Hanovre le 14 novembre 1716. A six ans, il perdit son père, professeur de morale, qui lui laissait une bonne bibliothèque. Sa mère, fille elle-même d'un professeur de droit, favorisa son goût précoce pour l'étude. Il lut sans ordre, mais avec passion, apprit en se jouant le latin et le grec, déchiffra seul, à huit ans, les anciens. Lui-même a raconté les occupations de son enfance (*In specimina Pacidii Introductio historica*, édit. Erdmann, p. 91). Il se reposait de la lecture de Platon et d'Aristote en apprenant Virgile et en s'exerçant à faire des vers latins : « Comme le visage se colore, sans qu'on y pense, quand on marche longtemps sous les rayons du soleil, il reçut, sans y prendre garde, dans ce commerce avec les maîtres du genre humain, l'empreinte de leur pensée et de leur style. Par la grandeur et la virilité de leur pensée, par leur diction limpide, toujours naturelle et juste, ils lui causaient un tel ravissement que, plein dès lors d'aversion pour l'emphase et les faux ornements, il se fit une loi d'écrire et de parler toujours clairement, de penser toujours utilement. » Même la scolastique l'attirait : trouvant « de l'or caché sous le latin barbare des moines, » il goûtait surtout saint Thomas, qui eut sur lui une influence profonde. « Lorsqu'il parut parmi les jeunes gens de son âge, il fut regardé comme un prodige pour avoir compris sans secours et s'être assimilé, tout en gardant son indépendance d'esprit, la philosophie et la théologie scolatiques, qui passaient pour contenir, dans leur obscurité, le dernier mot de la science. » Enfin, « arrivé à l'adolescence, il eut la bonne fortune de trouver sous sa main le livre de Bacon, *De augmentis scientiarum*, les ouvrages séduisants de Cardan et de Campanella et des échantillons d'une philosophie meilleure de Kepler, de Galilée et de Descartes. » On retrouve dans sa philosophie la trace de toutes ces lectures : elles lui donnèrent cette somme incroyable de connaissances, qui faisait dire que, à lui seul, il eût pu représenter toute une académie. D'ailleurs, s'il puise à toutes les sources et fait profit de tout, c'est sans préjudice de sa libre originalité. Durant de longues promenades au Rosenthal, il médite seul, il féconde de ses réflexions ce qu'il vient de lire. — Ses maîtres encouragèrent cette curiosité multiple : le plus connu est Jacq. Thomasius, qui lui apprit l'histoire de la philosophie. A dix-sept ans (1663), il soutint une thèse (*Disputatio metaphysica de principio individui*), conforme au nominalisme, alors régnant dans les écoles. Puis il passa à Iéna pour suivre les leçons du mathématicien Ehrard Weigel, et ne revint qu'après avoir appris tout ce qu'enseignait ce savant maître. Le petit traité *De Arte Combinatoria* (1665), fut conçu dans ce premier enthousiasme pour la certitude des combinaisons mathématiques. Leibnitz rêvait des combinaisons analogues pour le maniement des idées ; il cherchait des

règles exactes pour découvrir *a priori* si une proposition quelconque est vraie ou fausse. Cependant la jurisprudence l'attire. Sa thèse *De Casibus perplexis in jure*, marque sa préférence pour les questions difficiles; mais, une intrigue universitaire mal connue lui suscitant des embarras à cette occasion, il se rend à Altdorf, où il est reçu docteur avec éclat et où l'on fait tout pour le garder comme professeur. On ne put le retenir. Nuremberg « ville alors remplie de personnes qui aimaient les lettres, » souriait à son humeur aventureuse. Là, pour se faire initier aux sciences occultes, il s'affilie à la confrérie de la Rose-Croix, dont il est élu secrétaire ; et il apprend avec les alchimistes tout ce qu'on savait de chimie en son temps. — Frappé « de sa manière forte et subtile de pousser un raisonnement, » charmé par son naturel ouvert, son esprit vif et lumineux, ses manières simples et résolues, le baron de Boinebourg, ministre de l'électeur de Mayence, Jean-Philippe, devine un homme supérieur et l'emmène avec lui à Francfort. Il l'initie aux affaires et le fait entrer au service de l'électeur (1667). Leibnitz chargé, à vingt et un ans, d'importantes fonctions judiciaires, conçoit aussitôt tout un plan de réformes : réforme dans l'enseignement du droit (*Nova methodus discendæ docendæ que jurisprudentiæ*, 1667), réforme dans le corps même des lois (*Corporis juris reconcinnandi ratio*, 1668). Puis il s'occupe de théologie et combat les sociniens ; il écrit sur Dieu et l'immortalité (*Confessio naturæ contra Atheistas*) ; il compose une dissertation politique en faveur de la candidature d'un prince allemand au trône de Pologne (*Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum*, 1669) ; il réédite, avec une préface (*Dissertatio de stylo philosophico Nizolii*, 1670), le livre oublié de l'Italien Nizoli *Contra pseudophilosophos*. Nizoli attaquait vaillamment, mais sans mesure, Aristote et les scolastiques. Leibnitz défend Aristote, « qui n'est pas coupable des rêves de ses prétendus disciples » et saint Thomas, « pour qui l'on doit faire exception quand on médit des scolastiques. » Enfin c'est dans ce même temps qu'il dédie à notre Académie des sciences une théorie profonde et neuve du mouvement (*Theoria motus abstracti*), et à la Société royale de Londres une *Theoria motus concreti*, explication des phénomènes physiques par les principes de mécanique précédemment posés. En mars 1672 il vient à Paris. Huyghens l'initie à « la profonde géométrie ; » la lecture de Pascal « lui donne des vues qui l'étonnent lui-même ; » il discute théologie avec Arnauld, politique avec Colbert. Admirateur de Louis XIV, dont il voulait faire servir l'ambition au progrès de la civilisation, en la détournant de l'Allemagne, il fait soumettre au roi un projet de conquête de l'Egypte, développé en trois dissertations successives : il s'agissait d'anéantir la Turquie au profit du christianisme, d'ouvrir l'Orient à l'esprit moderne et aux recherches de la science. Repoussé il passe en Angleterre (janvier 1673) ; mais trois mois après il est de retour à Paris, où il séjourne plus de trois ans, travaillant à une machine arithmétique, échangeant des vers avec Mlle de Scudéry, en commerce avec nos savants et nos écrivains de tous genres, notam-

ment avec Pellisson, qui s'était converti du protestantisme au catholicisme, et qui se flattait de l'amener à faire de même. « Plût à Dieu qu'il fût des nôtres ! » écrivait Bossuet. Mais s'il rêvait la « réunion des Eglises », il n'entendait pas abjurer purement et simplement la religion luthérienne. En vain Colbert lui offrait une pension et voulait le retenir en France : après la mort de Boinebourg et de l'électeur Jean-Philippe, il accepta du duc Jean-Frédéric de Brunswick-Lunebourg la place de bibliothécaire à Hanovre (octobre 1676). Avant de s'y rendre il voulut revoir Londres, où les savants lui firent accueil, et visiter en Hollande Spinoza, à qui déjà il avait écrit sur une question d'optique. Désormais (1677), Leibnitz est « le philosophe de Hanovre. » Des quarante ans qu'il a encore à vivre, à peine s'il en passera trois ou quatre en voyage, hors de cette ville dont il est l'orgueil, et de cette cour, alors la plus élégante d'Allemagne, dont il est l'âme. D'abord simple directeur de la bibliothèque ducale, par cette « facilité de se communiquer qui le faisait aimer de tout le monde, » il plaît au duc qui le fait conseiller de justice et membre de la chancellerie. Ernest-Auguste (qui succède à son frère Jean-Frédéric en 1679), le prend pour conseiller intime et pour ami. La duchesse Sophie, sœur de la princesse Elisabeth à qui Descartes avait dédié ses *Principes*, s'intéresse à ses travaux et lui donne pour élève sa fille Sophie-Charlotte, bientôt électrice de Brandebourg et reine de Prusse, pour laquelle il écrira la *Théodicée* et par qui il obtiendra (en 1700) la fondation de la *Société des sciences de Berlin*. On le voit mêlé aux négociations de tous genres, préparant des alliances, faisant décider des mariages, dirigeant jusqu'aux plaisirs de la cour « afin de les tourner au bien et à l'utile. » C'est ainsi qu'il monte un opéra de Lulli, qu'il fait venir Brandt pour répéter ses expériences sur le phosphore, que, dans une fête donnée au czar, il fait dresser un immense « plan en relief de l'empire russe, avec les accidents du terrain, les fleuves et les mers au naturel. » De toutes parts on vient le voir ; il a une correspondance infiniment variée ; non seulement il entre dans les travaux et les projets des hommes illustres, mais il répond à tout, il se prodigue, « aimant, disait-il, à voir croître dans les jardins d'autrui des plantes dont il avait fourni les graines. » Cependant cette multiplicité de goûts et de travaux plut moins à Georges-Louis, esprit pratique et rude, homme d'affaires avant tout, qui, en 1698, succéda à son père, comme chef de la maison de Hanovre. Plus tard, il est vrai, devenu roi d'Angleterre, on lui prêtera ce mot : « Les deux plus beaux fleurons de ma couronne sont M. Newton et M. Leibnitz ; » mais il semble n'avoir eu d'abord qu'une médiocre sympathie pour le philosophe, qu'il eût voulu voir exclusivement occupé de ses fonctions judiciaires et politiques. Leibnitz, de son côté, était vif et assez irritable : « Ses premiers mouvements, dit Fontenelle, n'étaient pas d'aimer la contradiction ; mais il ne fallait qu'attendre les seconds. » Il souffrit certainement de cette diminution de crédit, et, sans aller jusqu'à une rupture (l'amitié des princesses l'en eût empêché), il finit par se trouver un peu à l'étroit

sur ce petit théâtre. Avide d'indépendance et d'action, il tourne sa pensée vers les grandes cours du Nord, vers Charles XII d'abord, puis, après Pultava, vers Pierre le Grand. Le baron Urbich, ambassadeur de Russie à Vienne, triompha de sa première répugnance pour le caractère sanglant du czar, lui persuada d'apprendre le russe, lui suggéra l'ambition d'être « le Solon de la Russie. » Le czar avait conçu « l'admirable dessein de cultiver son vaste empire et d'y introduire les arts, les sciences et les bonnes mœurs ; » il tenait les clefs de l'Asie, pouvait ouvrir des régions immenses aux missions chrétiennes et aux explorations scientifiques. Leibnitz est tenté. Ce redoutable empire naissant, ne vaut-il pas mieux pour l'Allemagne l'avoir comme allié que comme ennemi, s'en faire un appui contre la France, que de se laisser prendre entre la France et lui ? « On dit communément que le czar sera formidable à toute l'Europe, que ce sera comme un Turc septentrional. Mais peut-on l'empêcher de cultiver ses sujets et de les rendre civils et aguerris? Pour moi, qui suis pour le bien du genre humain, je suis bien aise qu'un si grand empire se mette dans les voies de la raison et de l'ordre, et je considère le czar comme une personne que Dieu a destinée à ce grand ouvrage. Il a réussi à avoir de bonnes troupes ; je ne doute point que par votre moyen il ne réussisse à avoir aussi de bonnes liaisons étrangères, et je serais ravi, si je pouvais contribuer à son dessein de faire fleurir les sciences chez lui. » Dès lors il rédige mémoire sur mémoire. « Je demande des échantillons des langues de toutes les nations qui sont soumises au czar et trafiquent dans ses Etats, jusqu'à la Perse, aux Indes et à la Chine ; et comme les grands Etats du czar joignent la Chine avec nous et embrassent presque tout le Nord, on connaîtra mieux par ce moyen une grande partie du globe terrestre. Et puisque aussi les origines des nations ne paraissent mieux que par les langues, on apprendra par ce moyen de quels endroits les Huns, Hongrois et autres peuples sont sortis... Les échantillons consisteraient dans les traductions du *Pater noster* et dans une petite liste des mots les plus ordinaires de chacune de ces langues. » En échange, Leibnitz offre « un arbre généalogique manuscrit des ancêtres et de la famille du czar ; » puis « des verres brûlants d'une grandeur et force prodigieuse ; » sa machine arithmétique, « dont le czar pourrait faire présent à quelque souverain de l'extrême Orient ; » des observations sur les variations de l'aiguille aimantée « qui pourraient être très utiles pour la navigation ; » des indications pour rendre les grands fleuves navigables ; enfin certains perfectionnements aux armes de guerre, propres à changer toute la tactique et à rendre facile la défaite des Turcs. Mais ce qui aux yeux de Leibnitz avait plus de prix que tout le reste, c'était le plan de réforme qu'il proposait pour la Russie. Avant tout il conseillait la création à Saint-Pétersbourg d'une académie richement dotée, chargée de faire ouvrir des écoles dans tout le pays, « d'introduire, d'augmenter et de faire fleurir toutes les bonnes connaissances dans l'empire. » Cette académie pourrait beaucoup pour l'avancement des

sciences : il insistait particulièrement sur l'utilité des observations magnétiques, sur la création de laboratoires, de bibliothèques, de musées, de théâtres, d'observatoires astronomiques en Russie. Puis il voulait qu'on recueillît des relations exactes du pays, et qu'on en fît de bonnes cartes, afin de le bien connaître, d'en découvrir toutes les ressources et tous les besoins : il compte que « l'amour du czar pour tout ce qui a du rapport à la navigation, fera entreprendre une expédition vers le pôle nord, et qu'on apprendra par son moyen si l'Asie est attachée à l'Amérique. » La Russie était comme fermée aux produits et aux voyageurs étrangers, Leibnitz démontre au czar que le seul moyen d'instruire et de civiliser son peuple, c'est de faire venir toutes les choses étrangères qui le méritent (imprimeries, raretés de la nature et de l'art, jardins de simples et ménageries d'animaux), puis d'attirer des étrangers capables, et de faire voyager ses sujets. Mais pour cela il faut une plus grande liberté d'entrée et de sortie, et surtout une profonde réforme des coutumes et des lois. Il vit le czar pour la première fois à Torgau en 1711, puis à Carlsbad, à Pyrmont et à Dresde. Il en reçut un cadeau de cinq cents ducats, une pension annuelle de mille thalers et le titre de conseiller de justice. La plupart de ses conseils furent suivis. Ce « diplomate de naissance » travaille alors à une alliance entre le czar et l'empereur d'Autriche, pour rendre invincible la coalition contre la France et empêcher la paix d'Utrecht. Il va à Vienne en 1712; Charles VI le fait conseiller aulique et baron de l'Empire, lui donne une riche pension, lui promet de fonder une Académie. C'est là qu'il connut le prince Eugène, pour qui il écrivit la *Monadologie*. De retour à Hanovre (1714), il n'en sortit plus que pour une dernière visite à Pierre le Grand en 1716, l'année même de sa mort. Ses derniers écrits furent des réponses à des pamphlets anglais contre Georges Ier, et ses lettres à Clarke sur Dieu, l'âme, l'espace, etc. — Voilà l'homme et sa vie, voyons son œuvre.

Œuvre de Leibnitz. — I. Travaux en dehors de la philosophie. Nul ordre chronologique n'est possible : il menait tout de front sans qu'il en résultât aucune confusion dans son esprit. Je n'insisterai que sur la philosophie ; mais il faut au moins mentionner ses découvertes scientifiques, ses travaux d'historien, ses vues politiques et religieuses. — 1. *Mathématicien* de premier ordre, en mécanique il rectifie et complète les principes posés par Descartes, et fonde la dynamique ; en mathématiques pures il dispute à Newton l'invention du calcul infinitésimal. « Descartes, dit Fontenelle, avait vu très ingénieusement que, malgré les chocs innombrables des corps et les distributions inégales de mouvements qui se font sans cesse des uns aux autres, il devait y avoir au fond de tout cela quelque chose d'égal, de constant, de perpétuel, et il avait cru que c'était la quantité de mouvement dont la mesure est le produit de la masse par la vitesse. » Leibnitz montra que ce qui est constant, ce n'est pas la quantité de mouvement, mais la force, qui a pour mesure le produit de la masse par le carré de la vitesse. — Pour le calcul de l'infini, Newton a la

U SCIENCES REL. STUDIES O

priorité : dès 1665 il avait trouvé son « arithmétique des fluxions » ; mais il ne la publia qu'en 1687, tandis que Leibnitz, sur quelques indications recueillies durant son voyage en Angleterre, arriva en 1676 au « calcul différentiel ». qu'il publia en novembre 1684 (*Nova Methodus pro maximis et minimis*, *dans les Acta eruditorum* de Leipzig). Les deux découvertes sont analogues dans le fond ; mais si celle de Newton fut la première, celle de Leibnitz fut d'une forme plus parfaite : les noms et les caractères qu'il employait ont prévalu. Son tort fut de ne pas nommer Newton, de ne pas dire qu'il avait vu à Londres, son *Analysis per æquationes numero terminorum infinitas*, « suffisante pour lui donner toutes les ouvertures nécessaires. » C'est ce qu'établit le jugement rendu par la Société Royale de Londres, 1713 (voyez *History of the Royal Society*, by Th. Thomson, p. 289 à 297) ; c'est aussi ce qui résulte du *Commercium epistolicum*, publié à cette occasion, recueil de lettres de Oldenbourg, Collins, Leibnitz, etc. Au reste, la découverte était déjà en germe dans les travaux de Fermat, Wallis, Cavalieri ; et sans la notation de Leibnitz elle n'eût pas donné tous ses fruits. Accuser Leibnitz de larcin fut donc injuste : en tout cas, dit Fontenelle, ce larcin serait tel, « qu'il ne faudrait pas d'autre preuve d'un grand génie que de l'avoir fait. » — 2. Dans les sciences naturelles, s'il ne fit pas de découvertes positives, si même il professa quelques erreurs, comme sa théorie de l'*emboîtement des germes*, contraire à ce qu'on sait aujourd'hui sur la génération, il n'en eut pas moins la profonde intuition de la nature. Il posa le problème de l'origine de notre globe (*Protogæa*, 1693) et fut un des promoteurs de la géologie. *A priori*, au nom de son principe de la continuité, il devina l'existence des zoophytes : « Il y a, écrit-il, un ordre dans la nature qui descend des animaux aux plantes ; mais il y a peut-être des êtres entre deux... Je suis convaincu qu'il doit nécessairement y avoir de tels êtres ; l'histoire naturelle les découvrira peut-être un jour. » Il parle de l'évolution des maladies : « une maladie est comme une plante ou un animal ; elle demande une histoire à part. » A voir avec quelle insistance, commentant et devançant à la fois les découvertes du microscope, il proclame qu'il n'y a « rien d'inculte, de stérile et de mort dans l'univers », que le corps des vivants est composé de vivants, on dirait qu'il pressent toute la biologie moderne et connaît déjà la cellule. —3. Comme *Historien*, il n'a pas laissé une œuvre véritable, mais seulement des matériaux amassés, des chapitres épars, en latin médiocre. Nul doute pourtant qu'il n'ait inauguré la vraie méthode historique. Historiographe de la maison de Brunswick, il va aux sources, parcourt durant trois ans l'Allemagne et l'Italie (1687-90), interroge archives et bibliothèques, à Vienne, à Venise, à Rome, classe, compare et discute les documents, publie le plus qu'il peut de pièces originales. Au service de l'histoire, il appelle la géographie, l'étymologie des noms de lieux, l'archéologie, la linguistique, des sciences qui de son temps n'ont pas encore de nom. Puis il remonte des faits aux causes, cherche partout de l'ordre et de la liaison. « Ce qui met les hommes en mouvement, ce sont une infi-

nité de petits ressorts cachés mais très puissants, quelquefois inconnus à ceux mêmes qu'ils font agir... tout le fin nous en échappe. » Les fruits de ses recherches furent : *Codex juris gentium diplomaticus* (1693), collection d'actes authentiques, traités, conventions, bulles, etc, avec une préface sur les principes du droit naturel ; *Accessiones historicæ* (1698) ; *Scriptores rerum Brunswicensium illustrationi inservientes* (1701-1711) ; enfin *Annales Brunsvicenses*, son œuvre personnelle, dont le reste n'était que la préparation, mais qu'il laissa inachevée. — 4. Il ne fut pas sans influence sur la *Politique* de son temps. La conversion du duché de Hanovre en électorat (1692) lui est due en partie. A l'occasion de la paix de Nimègue, sous le pseudonyme de *Cæsarinus Furstnerius*, qui indique son dévouement à la cause de l'empereur et des princes, il fit paraître un petit ouvrage *De jure suprematus et legationis principum*, pour établir que les princes allemands, malgré leur dépendance à l'égard de l'empereur, avaient le droit d'être considérés comme des souverains et de se faire représenter au congrès par des ambassadeurs. L'intérêt de toute l'Allemagne lui tenait à cœur. On le consultait sur toutes choses. Il persuada au roi de Saxe de planter des mûriers et d'acclimater les vers à soie, à tous les princes de protéger les savants et d'éclairer leurs sujets. Nul ne contribua plus à la création des écoles et des académies. Il rêvait non l'unité allemande, mais l'union de tous les pays germaniques pour résister aux empiètements de la France. Cependant il déplorait la grande scission de la chrétienté en deux Églises et travailla longtemps à les réunir. Ami de l'unité et de la discipline il avait du respect pour la papauté dont il appréciait les services passés. Nos missionnaires l'intéressaient fort ; il était en relations avec plusieurs prêtres et moines catholiques, et, comme théologien protestant, il n'était pas des plus opposés aux dogmes romains. En se faisant de mutuelles concessions, pensait-il, les deux églises pourraient tomber d'accord sur un *Credo* commun. Il cherche donc un compromis, tâche d'arrêter un formulaire auquel protestants et catholiques puissent souscrire (*systema theologicum*, 1686). Mais il entendait discuter, non pas abdiquer ; il pensait traiter d'égal à égal : c'est ce que ne voulait pas Bossuet, inflexible sur le dogme. « J'aime les nouveautés en philosophie, écrit Bossuet, rien ne m'empêchera d'écouter votre dynamique et d'être votre disciple ; » mais en théologie, il a rédigé dès 1676 son *Exposition de la foi*, et il s'y tient. Pellisson, Mlle de Scudéry, Mme de Brinon, etc., attendent en vain la conversion de Leibnitz : libéral et tolérant, il se déclare prêt à conclure une trêve, *inducias sacras*, il ne veut ni les décourager ni se décourager lui-même, mais en réalité la conciliation ne fait pas un pas. Bossuet n'avait pas tardé à la juger impossible. Retranché dans les articles du concile de Trente, il s'irritait contre un adversaire subtil et souple, enclin à une exégèse libre et volontiers hardie : Au bout de quelques années il traita Leibnitz « d'hérétique et d'opiniâtre », et se retira de la négociation. Elle prit fin à la mort de Pellisson (1693) ; mais Leibnitz caressa toujours son rêve généreux.

II. Philosophie de Leibnitz. Le vrai nom de la philosophie de Leibnitz serait l'*éclectisme*, si ce mot n'était discrédité, pour avoir désigné longtemps une doctrine plus compréhensive que puissante, plus soucieuse du sens commun que la rigueur dialectique, dénuée presque entièrement d'unité et de force systématique. Leibnitz, au contraire, est aussi original qu'érudit. Il emprunte à tout le monde, anciens et modernes, à toutes les philosophies et à toutes les sciences, il a tout lu, il voudrait tout concilier ; mais, en vrai génie créateur, il fond tout en un système à lui propre, aussi hardi, aussi bien lié et aussi neuf que pas un autre dans l'histoire. Par malheur, il n'a pas donné lui-même un exposé dogmatique et complet de sa doctrine : il faut la chercher dans un grand nombre d'écrits où elle est éparse, et où elle revêt des formes parfois fort capricieuses. Ces écrits sont : plusieurs *opuscules* ou dissertations, en latin, en français et en allemand ; des *Lettres*, en français pour la plupart ; enfin, trois *Ouvrages* proprement dits, tous les trois en français, dont deux seulement sont de longue haleine. Parmi les opuscules, voici les principaux. En latin : *De vera methodo philosophiæ et theologiæ* ; *De notionibus juris et justitiæ*, 1693 ; *De primæ philosophiæ emendatione et de notione substantiæ*, 1694 ; *De ipsa natura, sive de vi insita creaturarum*, 1698 ; *Historia et commendatio linguæ charactericæ* ; *Commentatio de anima brutorum*, 1710 ; *De libertate*. — En français : *Si l'essence des corps consiste dans l'étendue*, 1691 ; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, 1695 ; *Considérations sur le principe de vie*, 1705 ; *De la Sagesse* ; *Principes de la nature et de la grâce*, 1714. — En allemand : *Von der Glückseligkeit* ; *Vom Nutzen der Vernunftkunst oder Logik*, 1696. — Les *Lettres* sont adressées au père des Bosses, à Arnauld, à Clarke... etc. Les ouvrages proprement dits sont : les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1703, où Leibnitz combat l'empirisme de Locke ; la *Théodicée*, 1710 ; la *Monadologie*, résumé très précieux de sa doctrine, écrit en 1714 pour le prince Eugène, ouvrage d'une importance capitale, malgré sa brièveté. Son français est clair, vif, pittoresque ; les détails heureux abondent ; mais il ne compose pas, il improvise, se répète, fait des digressions, en homme qui ne pense que d'inspiration et n'écrit que de verve. — Voyons tour à tour sa *méthode*, et les solutions qu'il donnait aux grandes questions de l'*Essence de la matière*, de l'*âme* et de *Dieu*. — 1. Sa *méthode* est celle de Descartes, méthode rationnelle *a priori*, déductive et géométrique, procédant par analyse des concepts, définitions et démonstrations, à la manière mathématique (*De vera methodo Philosophiæ et Theologiæ*). Ce calcul philosophique qu'il rêvait, et pour lequel il cherchait un langage universel, avait pour but de traiter les notions métaphysiques comme les nombres, de donner à toutes sortes de vérités la rigueur démonstrative, la forme exacte et le solide enchaînement des théorèmes. Il est en cela pur cartésien et même, tandis que Descartes, peu conséquent, proscrivait le syllogisme en paroles, lui ne craint pas de relever du mépris cette forme propre de toute spéculation rationnelle. Mais la déduction n'est régie que par

les principes analytiques d'identité et de contradiction, lesquels ne servent qu'à exploiter les vérités qu'on possède déjà : Leibnitz fait appel en outre aux principes synthétiques de raison suffisante, de convenance et d'ordre, propres à régler et à éclairer l'expérience, à faire découvrir non seulement les vérités abstraites et les possibilités logiques, mais les lois de la réalité. Au fond, Descartes se servait tacitement d'un principe analogue, quand il déduisait les lois du mouvement et de la lumière des « perfections de Dieu » ; mais malgré son goût de l'expérience et son génie de physicien, il se plaisait à construire le monde *a priori*, par la seule force de la logique, un monde tout géométrique et vide. Leibnitz fait intervenir expressément à côté de la nécessité logique, une « heureuse nécessité morale », la raison du meilleur. Selon lui, pour trouver les lois de l'univers actuel, on n'a qu'à se demander ce qui est le plus convenable, le plus beau, le plus conforme à la raison ; on peut être certain que c'est cela même que la souveraine sagesse a réalisé ; et l'expérience, suggérée par la raison, éclairée par elle, pourra rectifier les hypothèses trop hâtives, mais toujours en donnant raison à la raison. En somme, tous deux partent hardiment des exigences de la raison et pour éclairer le monde, projettent sur lui cette lumière intérieure; mais cette méthode de divination rationnelle, vraie méthode des hommes de génie, quoique bien périlleuse pour les esprits du commun, Leibnitz fait plus pour la rapprocher de l'expérience et la rendre applicable à la réalité. En effet, du principe de raison suffisante, il tire sa « loi de continuité » : « Tout se fait par degrés; *natura non facit saltus*, » car la raison exige la continuité et la liaison des phénomènes, le passage insensible de l'un à l'autre, en un mot, de l'ordre et de l'harmonie dans les choses, comme elle met du lien et de l'ordre dans ses pensées ; un *hiatus*, un *vacuum* est impossible dans l'univers comme dans notre esprit, parce qu'il romprait l'ordre et serait sans raison. Or sur cette loi de continuité repose l'induction, toute la science du contingent et du réel. Les mêmes causes amènent les mêmes effets toujours et partout, l'ordre bien constaté entre certains phénomènes est constant, car le contraire mettrait du désordre dans la suite des choses et n'aurait pas de raison suffisante. *Datis ordinatis, etiam quæsita sunt ordinata :* cette belle formule qui le mène, en mathématiques, à la considération des quantités uniformément croissantes ou décroissantes, est aussi, selon lui, la clef de la nature. Elle ne remplace pas mais complète le mécanisme cartésien. — 2. *Théorie de la substance. La matière. Les monades et l'harmonie préétablie. L'espace et le temps.* Pour Descartes la matière est une substance dont toute l'essence est d'être étendue, car l'étendue est tout ce que nous en pouvons saisir clairement et distinctement par l'entendement pur, et le témoignage des sens est écarté comme trompeur. L'étendue et le changement dans l'étendue, ou mouvement, voilà tout l'essentiel des choses ; par là seulement la matière est objet de science, est intelligible, toutes ses autres qualités, même la résistance et la solidité, ne sont qu'apparence. C'est surtout sur ce point

que Leibnitz innove et se sépare du maître. « Cette philosophie, dit-il, n'est que l'antichambre de la vérité : il est difficile de pénétrer bien avant sans avoir passé par là, mais on se prive de la véritable connaissance des choses quand on s'y arrête. » Une fausse notion de la substance, voilà le vice du cartésianisme : *Toti philosophiæ perversa substantiæ notio tenebras offudit.* L'étendue, en effet, n'est rien par elle-même; elle suppose quelque chose qui soit étendu. Et ce mouvement, qui seul donne à l'étendue indéterminée une figure, un semblant de réalité, n'est qu'un pur néant, à son tour, s'il n'y a pas quelque chose qui se meut. Car l'étendue toute nue n'implique pas le mouvement; c'est quelque chose de purement passif (*aliquid mere passivum*), dont les attributs n'enveloppent par eux-mêmes aucune action ; tandis que le mouvement, par définition, est un acte. Ainsi, s'il n'y avait que de l'étendue, sans rien de plus, tout serait parfaitement fluide et vide. Au reste, l'étendue « ne signifie qu'une répétition ou multiplicité continuée de ce qui est répandu ; et par conséquent, elle ne suffit point pour expliquer la nature même de la substance répandue ou répétée, dont la notion est antérieure à celle de la répétition. » L'étendue est divisible à l'infini et s'évanouit dans cette divisibilité sans limites, si elle n'est point peuplée d'unités réelles et concrètes. Enfin la doctrine de Descartes mène droit au spinosisme, « la plus détestable des doctrines. » Car si l'étendue constitue la substance, comme toute l'étendue se tient et ne fait qu'un tout continu, il faut dire qu'il n'y a qu'une substance permanente et unique, dont toutes les choses ne sont que des modifications passagères. Comment donc Leibniz modifie-t-il la conception cartésienne du monde ? En donnant pour essence à la matière non pas l'étendue vide, mais la *force;* en peuplant l'espace de réalités vivantes et agissantes, d'énergies sans nombre, d'unités substantielles, incompressibles et éternelles, les *monades*; en s'élevant du mécanisme au *dynamisme.* Quatre espèces de monades nous sont connues : 1° les monades nues, ou éléments de la matière, les seules qui doivent nous occuper d'abord; 2° les âmes des bêtes; 3° les esprits finis, comme les âmes humaines 4° la monade suprême, Dieu. Point de passage brusque, pas de solution de continuité entre les monades d'une espèce et celles de l'autre; non qu'une même monade puisse se transformer graduellement en une autre ; mais il y en a un nombre infini de tous les degrés imaginables, depuis celles qui composent la pierre brute jusqu'à celles qui sont intermédiaires entre l'homme et Dieu. Si l'expérience ne revèle pas cette connexion graduelle de tous les êtres, c'est que « la beauté de la nature qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts, et pour ainsi dire des chutes de musique dans les phénomènes, et prend plaisir à mêler les espèces. » — Les monades de toute espèce ont ceci de commun, qu'elles sont des substances simples, incorruptibles, nées avec la création, ne pouvant périr que par annihilation, mais point naturellement, inaccessibles à toute influence du dehors, ayant en elles-mêmes le principe de tous leurs changements, douées enfin d'appétition et de perception. L'appétition

est une sorte de *nisus* intime qui les fait passer d'un état à un autre et dérouler, chacune à part, la série de leurs modifications. La perception est la propriété qu'elles ont de représenter, chacune à sa manière et de son point de vue, tout l'univers. « Chaque monade a des rapports qui expriment toutes les autres, et est un miroir vivant perpétuel de l'univers. » Il ne faut pas croire qu'il puisse y avoir une action directe exercée par une monade sur une autre : « Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. » Etant parfaitement simple, « une monade ne saurait être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transporter, ni concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là-dedans, comme cela se peut dans les composés où il y a du changement entre les parties. » La perception, ou « représentation d'une multitude dans l'unité, » résulte de l'*harmonie préétablie*. L'harmonie a été établie par Dieu, une fois pour toutes et à tout jamais entre toutes les monades créées, de telle façon qu'à n'importe quel moment donné; l'état où chacune arrive isolément par le seul cours de ses modifications intérieures, corresponde exactement à l'état simultané de toutes les autres. Entre les monades des divers degrés, la différence ne tient qu'au plus ou moins de clarté des perceptions. Celles qui sont les éléments de la matière n'ont que des perceptions extrêmement confuses; elles sont plongées dans une sorte de sommeil ou d'étourdissement. A mesure qu'on s'élève dans la série, les perceptions deviennent moins sourdes : les âmes des bêtes en ont déjà de fort vives. Dans les âmes proprement dites, les perceptions distinctes et conscientes ou *aperceptions* se détachent clairement sur le fond des perceptions inaperçues. Dieu, la monade suprême, n'a que des idées adéquates. Ainsi la matière est faite d'unités pures, sans parties, sans étendue, sans figure ; tranchons le mot, la matière est composée de forces indépendantes et immatérielles, d'âmes. C'est en réalité un idéalisme que le système des monades. La monade diffère radicalement de l'atome de Démocrite : l'atome était une particule matérielle, ayant étendue et figure ; la monade, immatérielle et simple, est « un atome métaphysique », conçu sur le type de l'âme humaine elle-même. Les monades, en effet, sont douées de spontanéité, d'appétition et de perception, trois attributs dont nous ne trouvons l'idée qu'en nous-mêmes. Leibnitz a beau affaiblir infiniment ces attributs pour les prêter à sa *monade nue*, il est évident que, composer la matière de tels êtres, c'est modifier profondément la notion même de la matière brute, c'est résoudre le matériel en immatériel, c'est supprimer les corps pour ne laisser que des âmes. Il continue à parler de corps et d'âmes ; mais il ne reconnaît, au fond, qu'une hiérarchie infinie d'âmes, les unes inférieures, les autres supérieures, diversement groupées entre elles et subordonnées les unes aux autres. Voilà les réalités concrètes, les forces vives dont il remplit l'étendue vide de Descartes. Mais, dira-t-on, comment les corps, agrégats de substances inétendues, sont-ils

étendus ? C'est que chaque monade agit et résiste, a sa sphère d'action impénétrable. Juxtaposées en nombre infini (car Leibnitz croit à l'infini numérique actuel), elles font donc ensemble une continuité d'action et de résistance : « *continuatio resistentis* », c'est la définition du corps. Les corps pas plus que les monades ne sont objet de sensation : l'intuition sensible n'est qu'une représentation confuse. Pour une monade parfaite n'ayant que des idées distinctes, il n'y aurait ni espace ni temps, et c'est le cas pour Dieu. Mais les monades créées, donc imparfaites, ne peuvent percevoir l'univers infini que d'une manière confuse, c'est-à-dire sous la condition du temps et de l'espace. L'*espace* n'est que le rapport des monades entre elles à chaque moment ; le *temps* est le rapport de leurs déterminations successives. Mais l'un et l'autre sont des rapports de ces choses en soi, les monades, objet les unes pour les autres d'intellection pure, quoique confuse ; ce qui fait dire à Kant que la philosophie de Leibnitz est essentiellement « intellectualiste ». — 3. *L'âme des bêtes. L'âme humaine. Théories de la raison et de la liberté. Rapports de l'âme et du corps.* Toutes les monades, étant douées d'appétition et de perception, sont des âmes ; « cependant, dit Leibnitz, comme le sentiment est quelque chose de plus relevé qu'une simple perception, je consens que le nom général de monades suffise aux substances simples qui n'auront que cela, et qu'on appelle âmes seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire. » Il y a une âme partout où il y a un corps organisé, partout où un agrégat de monades nues est sous la dépendance d'une monade centrale supérieure. Les animaux ont donc des âmes ; si les cartésiens ont pu le nier, « ils ont fort manqué en cela, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas. » Est-ce que même l'âme humaine n'a que des perceptions claires ? « Je tiens qu'il se passe quelque chose dans l'âme, qui répond à la circulation du sang et à tous les mouvements internes des viscères, dont on ne s'aperçoit pourtant point. » Tournez continuellement dans un même sens plusieurs fois de suite, vous avez « une grande multitude de petites perceptions, où il n'y a rien de distingué, » vous êtes « étourdi. » Mais l'étourdissement, le vertige, un profond sommeil sans aucun songe, l'évanouissement même ne sont pas la mort, puisqu'on « s'en tire. » Pour qu'au réveil on s'aperçoive de ses perceptions, « il faut bien qu'on en ait eu immédiatement auparavant dont on ne s'est point aperçu, car une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement. » Par cela seul que tout est lié, que tout présent état de la monade est une suite de son état précédent, et que « le présent y est gros de l'avenir, » il est nécessaire que toutes les âmes créées aient des perceptions inaperçues. Les animaux en ont plus que nous ; mais la nature leur a donné aussi « des perceptions relevées, par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes qui ramassent plusieurs rayons de lumière ou plusieurs ondulations de l'air pour leur faire avoir plus d'efficace par leur union. »

La mémoire fournit aux âmes des bêtes « une espèce de consécution qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. » Par exemple, « quand on montre le bâton aux chiens, il se souviennent de la douleur qu'il leur a causée, et crient et fuient. » Ces théories des « petites perceptions », et des consécutions, ou associations d'idées, sont restées dans la psychologie moderne et y ont pris une place de plus en plus grande. — D'où viennent les âmes des bêtes ? Elles sont *préformées* depuis la création et n'ont pas cessé d'être accompagnées d'un corps organisé, quoique sous bien des changements. Elles n'arrivent à des perceptions claires que le jour où la génération amène le développement des germes dans lesquels elles sommeillaient jusqu'alors. « Il ne faut donc pas dire que l'âme est tirée d'une âme, mais l'animé d'un animé. » Et que devient l'âme d'un animal ? Elle est impérissable comme toutes les monades ; et la mort n'est qu'un évanouissement passager. Mais être indestructible, ce n'est pas être immortel. L'immortalité suppose la persistance de la conscience et de la personnalité, elle n'appartient qu'aux monades douées de raison, aux âmes des hommes. — « Les hommes agissent comme des bêtes en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire, ressemblant aux médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie, et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. » Mais enfin la nature nous a donné quelque chose « d'un plus haut goût, » la raison, par où nous connaissons les vérités nécessaires et éternelles. C'est elle qui nous distingue des simples animaux, en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu, et en nous conférant la liberté. — La raison, c'est l'ensemble des lois universelles et nécessaires, des exigences *a priori* de la pensée, sans lesquelles la science serait impossible. Car l'esprit n'est pas une page blanche sur laquelle l'expérience vient écrire. Locke (*Essai sur l'entendement humain*), avait trouvé dans les sens, aidés de la réflexion, l'origine de toutes nos idées. Leibnitz répond, dans les *Nouveaux Essais* : Les sens ne sauraient nous révéler l'existence des lois, ni nous en garantir la stabilité. L'esprit met donc du sien dans la connaissance ; il apporte dans l'expérience même quelque chose de son propre fonds. S'il n'a pas d'idées innées au sens où les prenait Locke, forçant et faussant un peu la pensée de Descartes, il est inné à lui-même. *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu,* soit... *nisi ipse intellectus.* Eh ! comment la monade pensante recevrait-elle tout du dehors, quand aucune monade n'en reçoit rien ? Comment serait-t-elle *table rase*, puisqu'elle est créée toute pleine des pensées dont la série doit se dérouler en elle, puisqu'elle contient la loi de son développement, *legem continuationis seriei operationum suarum ?* « Je le crois avec Platon. L'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines, que les objets externes réveillent seulement dans les occasions... Les mathématiciens appellent ces principes notions communes, κοινὰς ἐννοίας. Les philosophes leur donnent d'autres beaux noms, et Jules Scaliger les nommait *Semina*

æternitatis, item *Zopyra*, comme voulant dire des feux vivants, des traits lumineux cachés au dedans de nous, que la rencontre des sens et des objets externes fait paraître; et qui marquent quelque chose de divin et d'éternel. Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or, tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité. Car il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera toujours de même. D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser. La logique encore, avec la métaphysique et la morale, sont pleines de telles vérités. Si l'âme ressemblait à des tablettes vides, les vérités seraient en nous, comme la figure d'Hercule est dans un marbre, quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou cette autre. Mais s'il y avait des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée, et Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines et pour les nettoyer par la polissure... C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles... » Ces vérités confirmées par l'expérience, mais supérieures à elle et virtuellement antérieures, se ramènent aux principes de *contradiction*, d'*identité* et d'*exclusion du milieu*, qui, au fond, n'en sont qu'un, et aux principes de *causalité*, de *finalité*, de *continuité*, de *moindre action*, des *indiscernables*, tous impliqués dans le principe de *raison suffisante*. En effet, si tout se fait avec la moindre dépense et par les voies les plus courtes, s'il n'y a pas deux êtres tout pareils et indiscernables, c'est que la nature, ne faisant rien sans raison, ne fait rien de superflu. — L'âme humaine est libre ; son activité diffère par là de celle des autres monades, comme son intelligence diffère de la leur par la raison. La liberté suppose la contingence de l'acte, c'est-à-dire l'absence de nécessité logique ou métaphysique, la spontanéité et l'intelligence de l'agent, qui font qu'il agit de lui-même et en connaissance de cause. Toute monade a la spontanéité, puisque, une fois créée, elle ne doit rien qu'à elle-même, et la contingence, puisqu'elle eût pu ne pas être ; mais seule l'âme humaine est intelligente, c'est-à-dire douée d'aperception et de raison : elle est seule libre. Les bêtes ne le sont pas et nous ne le sommes pas toujours nous-mêmes, parce que les perceptions confuses tiennent toute la place dans la vie des bêtes et en tiennent beaucoup dans la nôtre. La multitude des perceptions confuses fait naître les passions, dont l'aveugle impétuosité constitue un véritable esclavage. Nous ne sommes libres que dans la mesure de notre intelligence. Il n'y a d'abso-

lument libre que l'intelligence suprême, ou Dieu. Mais, ni pour Dieu ni pour l'homme, la liberté ne consiste à se déterminer en pleine indifférence, car une telle détermination serait sans raison suffisante et littéralement absurde ; elle est donc impossible *a priori* et, en fait, il n'y en a pas d'exemple. On agit toujours pour quelque raison, connue ou non, sinon il n'y aurait point d'acte ; on est toujours plus incliné, plus déterminé à ce qu'on fait, sans quoi on ne le ferait pas. Etre libre, c'est se résoudre en pleine connaissance de cause, pour des raisons qu'on accepte et qu'on fait siennes, c'est subordonner son activité à sa raison. Si l'on voyait toujours clair, on agirait toujours bien ; car il est impossible qu'on veuille le mal en tant que mal ; on ne le veut que parce qu'on le prend pour un bien : la volonté par nature ne va qu'au bien. Seule la volonté divine va infailliblement au plus grand bien, parce que seul l'entendement divin voit infailliblement le meilleur ; mais l'homme, même quand il est le plus coupable, ne fait le mal que par erreur. C'est ce qu'avaient déjà pensé Socrate et Platon. Il n'en faut pas moins punir ceux qui font mal pour leur ouvrir les yeux. C'est au contraire dans l'hypothèse de la liberté d'indifférence que les châtiments seraient vains et absurdes. — La liberté bien entendue n'est incompatible ni avec la prescience, ni avec la providence de Dieu. Dieu, qui sait tout, sait sans doute sûrement ce que nous ferons ; mais il sait que nous le ferons librement. Il voit libre ce qui sera libre, et fatal ce qui le sera. De même, puisqu'il est, en dernière analyse, l'auteur de tout ce qui se fait, il produit sans doute et notre activité, et les circonstances dans lesquelles elle devra s'exercer ; par conséquent il est, si l'on veut, l'auteur de nos actions ; mais il nous incline sans nous contraindre : nous faisons ce qu'il veut, tout au moins ce qu'il permet, mais nous le faisons librement. Au fond, ce n'est pas tout à fait à tort qu'on accuse Leibnitz de déterminisme. Il proteste et croit ne faire au déterminisme que la part nécessaire, sans compromettre la liberté ; mais comment y aurait-il place dans le système de l'harmonie préétablie pour le *minimun* d'indétermination que la liberté exige ? Il a beau faire, le vrai mot lui échappe, l'âme n'est pour lui qu'un « automate spirituel. » — L'âme pensante ne pouvant avoir d'action directe sur le corps étendu, ni réciproquement, Descartes, pour expliquer les rapports de l'âme et du corps, avait imaginé, comme intermédiaire entre eux, les esprits animaux. Malebranche les faisait communiquer par l'entremise de Dieu (*Vision en Dieu* et *Causes occasionnelles*). « Mais quoi ! dit Leibnitz, faut-il que Dieu soit sans cesse occupé à nous donner des idées correspondant aux changements qui se font dans les corps et à imprimer des mouvements aux corps à l'occasion de nos volitions ? N'était-il pas un horloger assez habile, pour mettre le corps et l'âme d'accord entre eux une fois pour toutes, et pour mettre du premier coup entre toutes les monades une inaltérable harmonie ?... Dieu a créé l'âme d'abord, de telle façon qu'elle doit reproduire et représenter par ordre tout ce qui se passe dans le corps, et le corps aussi de telle façon, qu'il doit faire de soi-même ce

que l'âme ordonne. » Toute la suite des volontés de l'âme, d'une part, et, de l'autre toute la suite des mouvements du corps se répondent donc exactement. L'âme et le corps n'ont pas une action réelle l'un sur l'autre, mais il y a correspondance perpétuelle des actions séparées de l'un et de l'autre. — En résumé l'âme humaine est une monade créée d'un degré supérieur, en harmonie avec toutes les autres, mais particulièrement avec celles qui composent le corps organisé dont elle est le centre : monade dont la perception souvent distincte, mérite le nom d'intelligence ; dont l'appétition mérite par suite le nom de volonté : qui est libre, capable de science et de vertu, et non plus seulement indestructible comme les monades nues, mais immortelle. — 4. *Dieu. L'optimisme.* Leibnitz est l'auteur du mot *Theodicée*, apporté en France par V. Cousin, pour signifier théologie rationelle ou philosophique. En lui-même il veut dire *procès* ou mieux *justification* de Dieu (*Rechtfertigung Gottes*, comme le traduisent les Allemands, *causa Dei asserta*, selon un commentaire de Leibnitz). Il s'agissait d'abord, en effet, de prouver que l'existence d'un Dieu juste et bon n'est pas inconciliable avec le mal qui est en ce monde. — Aucune monade dans l'univers n'a en soi sa raison d'être : toutes ensemble ont leur raison suffisante dans la Raison absolue, éternelle et parfaite, Dieu. Tout étant parfaitement lié dans l'univers, une seule et même Raison suffit à tout expliquer : il n'y a donc qu'un seul Dieu. Ce Dieu a créé toutes les monades existantes et a établi l'harmonie entre elles : il est l'unique souverain dans *le règne de la nature*, c'est-à-dire des monades nues et des causes efficientes, comme dans le *règne de la grâce*, c'est-à-dire des âmes pensantes, qui mettent de la finalité dans leurs actes. Ces âmes composent ensemble ce que Leibnitz appelle la *cité de Dieu*, parce que Dieu leur a donné comme un reflet de ses propres attributs, assez d'intelligence et assez de liberté pour être capables de vertu et pour mériter le bonheur qu'il leur réserve. En effet, outre l'harmonie qu'il a mise entre les diverses monades, il en a mis une autre plus belle encore entre l'ordre des causes efficientes et l'ordre des causes finales, entre le règne de la nature et le règne de la grâce ; « si bien que par les seules lois de la nature les âmes doivent s'attirer un jour les peines et les récompenses qu'elles auront méritées. » Quelques expressions ont fait accuser Leibnitz de panthéisme, ainsi : « Nous avons reçu comme une goutte de l'Océan divin... La monade divine produit les autres par une sorte de fulguration... » Mais il condamne expressément le spinosisme et reproche à Descartes d'y avoir conduit par sa théorie de la création continuée, en ôtant à la créature toute existence individuelle, toute activité propre : « si elle n'opère point et n'agit point par elle-même ; elle ne mérite pas le nom de substance... Pourquoi ne dira-t-on pas, comme Spinosa, que Dieu est la substance, et que les créatures ne sont que des accidents, ou des modifications ? » Pour lui, au contraire, les monades créées sont des *entéléchies*, « car elles ont, en elles, une certaine perfection ἔχουσι τὸ ἐντελές) ; il y a une suffisance (αὐταρκεία), qui les rend sources de leurs

actions internes, et, pour ainsi dire, des automates incorporels. » Quant à Dieu, loin d'être pour lui la substance universelle et indéterminée dont tous les êtres finis ne sont que des modes, c'est une personne morale, consciente, libre et bonne, qui produit le monde par un choix et avec calcul : *Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus.* Dieu n'est pas une force aveugle, mais une intelligence parfaite qui, de toute éternité, contient toutes les vérités et connaît tous les possibles. Entre les mondes possibles, sa bonté a choisi le meilleur (*optimum*), conformément au principe de la convenance, lequel a servi de règle à la raison divine pour faire les choses comme il sert de règle à la raison humaine pour connaître. Ce choix du meilleur est infaillible et nécessaire, étant donnée la nature de l'être parfait ; mais cette heureuse nécessité, qui porte infailliblement la volonté et la puissance divines à vouloir et à faire le meilleur, loin d'être contraire à la liberté et de constituer pour Dieu un *fatum*, est précisément la liberté suprême et idéale, dont nous devons tâcher de nous rapprocher, et que le sage conquiert peu à peu en récompense de ses efforts. Mais, dira-t-on, si le monde que Dieu à choisi est le meilleur, pourquoi le mal y est-il si répandu ? pourquoi le *mal métaphysique*, c'est-à-dire l'imperfection si choquante de toutes les créatures ? pourquoi le *mal physique*, c'est-à-dire les désordres de la nature, les souffrances et la mort des animaux ? pourquoi le *mal moral*, c'est-à-dire les crimes et les vices des hommes ? — Réponse : La créature est imparfaite par définition ; nulle puissance ne peut faire qu'un être créé soit parfait, car cela serait contradictoire. Tout revient donc à savoir si les imperfections et les maux dépassent le strict nécessaire. Dieu veut le bien absolu, mais seulement d'une volonté générale ou *antécédente* : le bien absolu étant incompatible avec l'essence de la créature, sa volonté *conséquente*, *finale ou décrétoire* se contente de faire le meilleur, c'est-à-dire de réaliser tout le bien que la créature comporte. Nos souffrances sont des punitions méritées, ou la condition de nos joies et de nos mérites. Les maux physiques arrivent selon les lois fixes et sont dans l'ordre ; il ne tient qu'à nous d'y remédier par la science. Notre erreur est de croire que l'homme seul est le centre et le but de la création ; qui sait si ce qui paraît un grand mal à notre égoïsme et à notre ignorance n'est pas « un grand bien dans le tout ? » C'est un sot et triste rôle que celui de « mécontent dans la cité de Dieu. » En fait, le monde n'est pas aussi mauvais qu'on le dit ; *a priori*, il ne peut être que le meilleur possible. Le mal qu'on y voit n'est pas l'œuvre de Dieu, mais de la nécessité logique. Dieu a voulu le monde pour le bien qu'il contenait (nul autre monde possible n'en contenait autant) ; il a permis le mal comme condition du bien ; il n'a pas voulu ce mal d'une volonté efficiente, mais seulement d'une volonté *déficiente* ou *permissive*. Tel est cet *optimisme*, dont Voltaire a pu se moquer, mais que Leibnitz regardait comme le meilleur fruit de ses méditations, et qui reste une des plus grandes conceptions de la philosophie. — *Conclusion*. Descartes

aura toujours l'avantage d'avoir précédé Leibnitz; laissons donc Descartes hors de pair, comme initiateur de la science et de la philosophie modernes. Mais, après lui, nul moderne ne mérite plus d'admiration que Leibnitz. Il a jeté presque dans chacune de ses lettres et dans ses moindres opuscules des idées fécondes; il a donné à la notion de la force le rôle prédominant qu'elle mérite; il a introduit partout l'idée de continuité et de progrès; il a enseigné à la psychologie l'existence et l'importance des phénomènes inconscients; il a créé un des plus grands systèmes de métaphysique qui aient paru: dans toutes les sciences il a montré une clairvoyance supérieure et comme un don de divination. Jamais homme (peut-être sans en excepter Aristote) n'eut un génie plus universel. Nul esprit n'a jeté plus de lumière.

Bibliographie. On n'a pas de Leibnitz une édition définitive. Celle de Dutens, *Leibnitii opera omnia*, Genève, 1768, 6 vol. in-4°, est très défectueuse. Les autres ne contiennent guère que les œuvres philosophiques et non complètes : *Œuvres philosophiques*, éd. Raspe avec préface de Kœstner, Amst. et Leipz., 1765, 1 v. in-4°; *Opera philosophica omnia*, éd. Erdmann, Berolini, 1839-40, 1 v. grand in-4°; *Œuvres de Leibniz*, avec une introduction, éd. Jacques, Paris, 1842, 2 v. in-12; *Œuvres philosophiques de Leibniz*, éd. P. Janet, avec introduction, Paris, 1866, 2 vol. in-8°. *La Correspondance mathématique et philosophique avec Bernouilli* en latin, parut à Genève en 1745, 2 v. in-4°. M. Foucher de Careil a publié beaucoup de pièces inédites trouvées dans la bibliothèque de Hanovre, où il en reste bien d'autres : *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, avec un rapport de V. Cousin, Paris, 1854, 1 vol. in-8°; *Lettres et opuscules inédits de Leibniz*, 1re partie, Paris, 1854, 1 vol. in-8°; *Nouvelles lettres* etc., 2e partie, 1857, 1 v. in-8°. — Les écrits allemands ont été édités par Guhrauer, *Deutsche Schriften*, Berlin, 1838-40, 2 v. in-8°. La correspondance avec Wolff, *Briefwechsel zwischen Leibnitz und Ch. Wolff*, a été donnée par Gerhardt, Halle, 1870. — Le recueil complet des œuvres de Leibnitz a été entrepris en Allemagne par Georg Heinrich Pertz, Hanovre, 1843, et en France par M. Foucher de Careil, Paris, 1860; ce dernier a donné 6 vol. in-8°, d'après les manuscrits originaux. — Sur la vie et les œuvres de Leibnitz, lire : Fontenelle, *Eloge de Leibnitz*, 1717; le chevalier de Jaucourt, *Vie de Leibnitz*, Leyde, 1734; *Eloge de Leibnitz*, par Bailly, Berlin, 1769; Guhrauer, *Gottfried Wilhelm, Freiherr v. Leibnitz*, Breslau, 1842, 2 vol.; et toutes les histoires de la philosophie moderne, notamment Ritter, Kuno Fischer, Erdmann, Windelband, etc. L'article de la *Biographie universelle* de Michaud est de Maine de Biran; celui du *Dictionnaire des sciences philos.* est de M. Franck. Voyez aussi Feuerbach, *Darstellung und Kritik der Leibnitzischen Philos.*, Ansbach, 1837; Nourrisson, *La philosophie de Leibnitz*, Paris, 1860; Fr. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*; Secrétan-le chap. *Leibnitz* dans *La philosophie de la liberté*, 1866; Dubois-Reymond, *Les idées scientifiques de Leibnitz*; Nolen, *La critique de Kant et*

la métaphysique de Leibnitz, Paris, 1875, et *Quid Leibnizius Aristoteli debuerit*, ibid., 1875. Ueberveg, *Geschichte der Philosophie*, donne une bibliographie minutieuse de Leibnitz. HENRI MARION.

LEIGH (Edouard), théologien anglais, né à Shamell dans le comté de Leicester, le 24 mars 1602, fit ses études au collège de la Madeleine à Oxford et prit en 1623 le grade de maître ès arts. En 1625, pendant que la peste ravageait l'Angleterre, Leigh visita la France; à son retour, il joignit à l'étude des lois celle de la théologie et de l'histoire et devint un théologien laïque d'un grand renom. En 1640, nommé par le bourg de Stafford, membre du parlement, il fit d'abord partie de l'opposition; mais la crainte de la guerre civile lui fit adopter plus tard des idées de conciliation. En 1643, devenu suspect aux indépendants, il fut mis en prison et y resta jusqu'en 1660. Il mourut le 2 juin 1671 dans son domaine de Rusball, comté de Stafford. On a de lui : *Observations sur les Césars* (Oxford, 1635); *Traité sur les promesses divines* (Londres, 1633); *Critica sacra*, etc. (Londres, 1639 et 1646, in-4°), travail divisé en deux parties dont la première traite des racines hébraïques de l'Ancien Testament et la seconde du grec employé dans le Nouveau.

LEIPZIG. Voyez *Universités allemandes*.

LEIPZIG (Colloque de). — Les quatre-vingt-quinze thèses que Luther avait affichées à Wittemberg le 31 octobre 1517, contre l'abus des indulgences, avaient eu un immense retentissement, mais elles avaient aussi provoqué de violentes attaques. Entre autres le docteur Jean Eck, vice-chancelier de l'université d'Ingolstadt, qu'on comptait parmi les théologiens les plus savants de l'Allemagne, avait cru devoir signaler par un écrit portant le titre d'*Obelisci* quelques-unes des propositions les plus dangereuses du nouvel hérétique, comme il appelait Luther. Celui-ci s'offensa surtout du caractère insidieux qu'il reprocha à cette attaque d'un homme qui jusqu'alors s'était dit son ami. Tandis que Carlstadt s'empressa de prendre la défense de son collègue Luther en une longue série de thèses qu'il dirigea contre Eck, le réformateur de son côté répondit à celui-ci par une publication qu'il intitula *Asterisci*. Eck cependant ne paraissait pas d'abord se soucier de s'engager sérieusement dans cettte querelle qu'il venait de susciter, tout en continuant à échanger des brochures avec Carlstadt, jusqu'à ce qu'il finit par adresser à celui-ci le défi de vider le différend en une dispute publique qui aurait lieu dans une des grandes universités. Il s'était exercé avec succès dans ces luttes académiques et espérait se procurer ainsi un triomphe facile. On finit par choisir Leipzig, et Eck s'empressa de publier le programme du débat. Luther, qui venait de prendre l'engagement vis à vis du nonce papal Miltitz de se soumettre à l'Eglise et de se taire à condition que ses adversaires aussi cessassent leurs attaques, ne fut pas peu étonné de trouver dans ce programme plusieurs propositions qui visaient évidemment à le mettre en cause bien plus que Carlstadt et qui étaient dirigées tout particulièrement contre les idées qu'il avait émises sur la pénitence, les indulgences, le trésor des pardons de

l'Eglise et le purgatoire, et surtout sur l'origine de la primauté du pape. Ce dernier point spécialement n'avait jamais été touché par Carlstadt, et Luther lui-même n'avait encore hasardé qu'incidemment l'opinion que la prééminence du siège de Rome ne remontait nullement à une époque aussi ancienne qu'on le prétendait. En effet, c'était à lui que le docteur Eck en voulait proprement, bien plus qu'à Carlstadt, et la gloire qu'il recherchait avant tout était celle de triompher de Luther. Aussi le réformateur se plaignit hautement de se voir ainsi inopinément et insidieusement pris à partie et dut se déclarer dégagé de sa promesse envers Miltitz. Eck ne négligea rien pour arriver à son but et pour écarter les difficultés qui menaçaient d'empêcher la réalisation du colloque. Le duc George de Saxe, le souverain de l'université de Leipzig, qui, de prime abord déjà, se sentait prévenu contre le réformateur et son œuvre, hésitait de lui permettre d'y venir disputer. Néanmoins il finit par penser qu'une pareille discussion publique serait le meilleur moyen d'arriver à connaître la vérité dans de pareilles questions concernant les plus graves intérêts religieux, et il prêta lui-même la main à faire cesser l'opposition qui s'élevait de différents côtés contre le projet. Les autorités ecclésiastiques surtout se montraient défavorables à l'entreprise. L'évêque de Mersebourg, en sa qualité d'évêque diocésain de Leipzig et de chancelier de l'université, faisait entendre les protestations les plus énergiques, déclarant agir d'après les ordres du saint-siège, et fit encore au dernier moment afficher aux églises de la ville une défense expresse de la dispute. La faculté de théologie partageait les scrupules de son évêque. Mais le duc passa outre et fixa le 27 juin 1519 pour le commencement du colloque, et y assigna la grande salle du château. — Le docteur Eck arriva le premier à Leipzig, le 22 juin, et reçut le meilleur accueil de la part des professeurs de l'université qui voyaient en lui un allié pour la défense de leurs intérêts menacés par l'université rivale de Wittemberg. Dès le lendemain on le vit prendre part à la procession de la Fête-Dieu avec une dévotion qui toutefois ne l'empêcha pas de se livrer d'autre part à ses libations habituelles et de s'intéresser vivement aux beautés faciles de la ville, comme on peut le voir par ses propres lettres. C'étaient là des faibles dont il ne sut jamais se défaire. Carlstadt et Luther, accompagnés de Mélanchthon et d'autres amis, firent leur entrée avec une suite de près de deux cents étudiants venus avec eux, munis de hallebardes, pour leur faire cortège et pour les protéger au besoin. Aussi les rixes avec les étudiants de Leipzig ne manquèrent pas pendant les jours que dura l'acte académique. Le 26 juin on fixa les conditions et l'ordre du colloque et on tomba d'accord que tous les discours seraient recueillis officiellement par des notaires publics pour être soumis finalement au jugement de deux universités dont la désignation devait être arrêtée ultérieurement. Le lendemain, après avoir assisté à une messe du Saint-Esprit chantée à grand chœur, on se rendit en cortège et sous l'escorte de la garde bourgeoise au château où le professeur d'éloquence, Pierre

Mosellanus, ouvrit la séance par un long et fastidieux discours latin élégamment rédigé, mais mal débité. L'après-midi enfin commença le débat solennel entre Carlstadt et Eck. Le professeur de Wittemberg, qui avait tenu à porter la parole le premier, ne réussit pas à intéresser son brillant auditoire, et à enlever les suffrages. Son extérieur déjà n'était guère favorable, il était petit de taille, d'un teint basané et blafard, sa voix était sourde et peu agréable, mais en même temps il se montrait irritable, et ne pouvant se fier à sa mémoire il avait apporté de nombreux volumes qu'il était obligé de feuilleter pour y lire les passages dont il s'appuyait, et pour les objections que son adversaire lui opposait, il n'y apportait les réponses que le lendemain. Bien autre fut l'effet que le docteur Eck produisit sur l'assemblée. Il imposait déjà par sa taille et sa puissante carrure; sa voix, quoique rude, était retentissante, il avait les traits grossiers et on eût cru voir plutôt un soldat ou même un boucher, au dire du témoin qui nous a laissé ce portrait, qu'un homme de cabinet. Mais il était doué d'une merveilleuse mémoire et d'une répartie prompte ; il ne prenait pas la peine de se préparer péniblement, il parlait d'abondance et, d'une hardiesse peu scrupuleuse, il ne se montrait jamais embarrassé, il savait éblouir le public, bien que ses arguments souvent ne soutenaient pas un examen plus approfondi; il entassait pêle-mêle des preuves et des citations de toute espèce, sans y regarder de près et souvent même sans s'en apercevoir quand elles portaient à faux. Le sujet sur lequel roulait la discussion entre Carlstadt et Eck, quelle que fût son importance et sa portée, ne devait pas présenter un bien grand attrait au grand public. Il était d'une nature essentiellement dogmatique et dépassait probablement l'horizon de beaucoup des assistants surtout aussi par la méthode scolastique qu'observaient les deux docteurs dans leur débat. Il s'agissait de la grâce divine et du libre arbitre de l'homme, et de la mesure dans laquelle la volonté humaine concourait dans la pratique des bonnes œuvres. L'ennui commença bientôt à s'emparer de l'auditoire et on put voir plus d'un membre même de la docte faculté de Leipzig se laissant aller insensiblement à un doux assoupissement. — Enfin, le 4 juillet, vint le tour de Luther. Mosellanus le décrit comme étant de taille moyenne, amaigri par les études et les luttes intérieures au point de n'avoir que la peau sur les os, mais il était dans la force de l'âge (il avait trente-six ans) ; il ne possédait pas le puissant organe du professeur d'Ingolstadt, ni la même expérience des disputes de l'école, néanmoins il était doué d'une voix harmonieuse et claire; il possédait une science admirable et surtout une connaissance parfaite de l'Ecriture sainte dont les passages se présentaient à sa mémoire avec un à propos étonnant. Il disposait en même temps d'une merveilleuse richesse d'expressions, de faits et d'idées. Mais ce qui avant tout gagnait en sa faveur, c'était l'impression qu'il faisait naître que pour lui il ne s'agissait que de l'intérêt de la vérité. D'ailleurs, il était d'un commerce toujours agréable, il était éloigné de toute morgue. Sa mine

n'avait rien de sombre. Aussi savait-il toujours conserver sa sérénité, quelle que fût la violence des attaques de son adversaire. Le témoin ajoute qu'on ne pouvait se refuser à croire que ce n'était pas sans l'aide de Dieu qu'il avait osé entreprendre une cause aussi grave et aussi difficile. Toutefois les adversaires trouvaient que dans ses répliques il se montrait assez emporté, et plus incisif que cela ne convenait à un théologien qui se hasardait surtout de soutenir des opinions aussi nouvelles. Quelques-uns encore avaient été choqués de ce qu'il s'était permis d'apporter en sa chaire un bouquet de fleurs qu'il sentait quelquefois au milieu de la discussion. Pourtant il se montrait constamment pénétré de toute l'importance de son entreprise. On lisait dans ses traits la puissance des combats que son âme devait avoir traversés, mais aussi le courage inébranlable avec lequel il abordait ceux qui pouvaient encore l'attendre. On entama aussitôt la grande question des droits et de la raison d'être de la papauté et le débat captiva immédiatement tout l'intérêt de l'auditoire, frappé de l'importance de la matière. L'avenir même de l'Eglise et de l'Etat paraissait devoir dépendre de la solution à laquelle pouvait conduire la controverse. Luther commença par protester de son respect pour le saint-siège, et combien il répugnait à discuter un pareil sujet; il n'y était poussé que par les propositions que le docteur Eck avait avancées. Il déclarait avec toute son énergie qu'il ne songeait pas à nier le droit de la primauté du pape, seulement il ne pouvait pas admettre que ce droit fût divin et eût son fondement dans l'Ecriture sainte. Mais ce droit divin était précisément affirmé par l'antagoniste qui cherchait à l'établir dans l'acceptation la plus élevée et par des déductions de la plus vaste portée. De même que Dieu était le souverain maître dans l'ordre de la monarchie céleste, de même le pape avait été divinement établi dans l'Eglise instituée pour être l'image du règne des cieux sur cette terre. Un nombre de citations puisées dans les Pères de l'Eglise, ainsi que surtout les passages classiques, Matthieu XVI, 18 et Jean XXI, furent allégués comme preuves irréfragables de cette thèse. Luther de son côté s'efforça de montrer le peu de valeur de ces témoignages et de toute l'argumentation, et ne manqua pas d'y opposer d'autres passages et d'alléguer que l'Eglise d'Orient et tous ses docteurs les plus éminents n'avaient jamais reconnu la prééminence de Rome, sans pour cela avoir été taxés d'hérésie. Quant aux passages scripturaires il chercha à montrer, par l'interprétation qu'il opposa à celle du docteur Eck, que l'application traditionnelle qu'on en faisait et que les conséquences qu'on en tirait n'étaient pas soutenables, de même qu'il somma son adversaire de produire une seule sentence biblique qui désignât les évêques de Rome comme destinés à devenir les successeurs de saint Pierre. Eck se montra assez embarrassé des arguments que Luther faisait valoir, il ne sut y répondre que par des déclamations en déclarant que l'opinion de Luther, que la primauté papale n'était qu'une institution humaine, devait être repoussée comme une erreur pestilentielle professée déjà par

Wikleff et par Huss et condamnée solennellement par le concile de Constance, à quoi Luther répondit que parmi les articles de ces docteurs anathématisés à Constance il y en avait plusieurs qui en réalité étaient très chrétiens. Aussi il demanda à être réfuté non pas par l'autorité infaillible des papes et des conciles, mais par des preuves puisées dans l'Ecriture. Cette réponse était faite pour effrayer plus d'un des assistants et provoqua surtout aussi l'indignation du duc George. Aussi Eck ne manqua pas d'en profiter pour s'écrier qu'en rejetant les décisions d'un concile œcuménique, son adversaire se plaçait sur la même ligne que les païens et les publicains. Quoique la dispute fût ainsi arrivée à son point culminant, elle continua encore sur quelques autres points, tels que le purgatoire et les indulgences. Mais l'intérêt de l'auditoire était épuisé. — La clôture de l'acte fut prononcée le 16 juillet. A en juger d'après les apparences, le résultat en fut nul. Mosellanus rapporte que pour ceux qui s'en tenaient aux impressions superficielles, sans voir au fond de la matière, Eck était sorti vainqueur du débat. Luther n'y trouvait que du temps perdu. Son antagoniste, disait-il, n'était pas venu avec des intentions sérieuses et n'avait cherché que sa propre gloire, c'est pourquoi il n'y avait pas à s'étonner que la discussion, mal engagée, avait mal abouti. Néanmoins un nombre de témoins des plus notables sortirent du colloque gagnés à la cause de la Réformation. Eck en quittant Leipzig alla à Rome d'où il rapporta l'excommunication de Luther. Et cependant on peut dire que celui-ci gagna le plus à cette dispute. Il y trouva un essor tout nouveau pour son développement théologique et pour l'énergie avec laquelle il continua l'œuvre de la Réforme. Jusqu'à présent il avait suivi une tendance plus exclusivement pratique. Les travaux auxquels il avait dû se livrer pour se préparer à cette lutte lui avaient imposé des recherches historiques et théologiques auxquelles peut-être il n'aurait pas été conduit sans cela. A Leipzig il se vit poussé à rejeter définitivement et explicitement l'autorité de l'Eglise de Rome en matière de foi. Il avait bien, il est vrai, déjà reconnu l'importance décisive de l'Ecriture sainte, mais en même temps il avait toujours encore conservé un pieux respect pour l'enseignement traditionnel et les décrets de l'Eglise établie. La direction que prirent les débats de Leipzig le força de déclarer la faillibilité et la nature purement humaine des autorités sanctionnées par le siège de Rome, telles que les sentences des Pères de l'Eglise, les décisions des papes, les canons des conciles. Dorénavant il ne restait debout que l'autorité de l'Ecriture et, devons-nous ajouter, celle de la conscience. Ce fut là ce que Luther comprit et proclama dans le cours de cette dispute et ce qui donna à celle-ci le caractère d'un événement d'une si grande importance pour l'histoire de la Réformation. — Les principaux documents du colloque, les procès-verbaux officiels, les lettres écrites par un certain nombre de témoins présents aux débats, tels que Luther, Mélanchthon, Eck, Cellarius, Amsdorf, Petr. Mosellanus, Jean Rubéus, se trouvent réunis dans Lœscher, *Vollstændige Reformations-Acta und*

Docum., Leipz., 1720, in-4°, 215 ss.; Leidemann, *Die Leipziger Disputation im J. 1519 aus bisher ungedr. Quellen*, Dresde, 1843. Voyez aussi les principales biographies de Luther par Mor. Meurer, Jul. Kœstlin et autres; Jæger, *Andr. von Bodenstein gen. Carlstadt*, Tubing., 1856; Wiedemann, *Doctor Joh. Eck*, Ratisb., 1865.

E. Cunitz.

LEIPZIG (Intérim de). Lorsque l'empereur Charles-Quint soumit, en mars 1548, le projet de l'intérim d'Augsbourg (voyez cet article) aux Etats évangéliques, l'électeur Maurice de Saxe ne se prononça ni pour ni contre, se réservant de prendre l'avis de la diète saxonne qui n'était nullement favorable aux concessions faites à la curie romaine ni surtout disposée à consentir à l'éloignement de Mélanchthon, vivement réclamé par l'empereur. Diverses réunions préparatoires eurent lieu pour discuter les propositions que l'on soumettrait au pouvoir impérial : à Pegau le 23 août, à Torgau le 18 octobre, à Celle le 16 novembre. Les théologiens qui y siégeaient, et parmi lesquels se trouvaient Mélanchthon, Paul Eber, Bugenhagen, George Major et Camerarius, se montrèrent très fermes dans le maintien de la doctrine de la justification par la foi, mais assez disposés à faire des concessions en ce qui concerne l'organisation du sacerdoce et du culte. La diète provinciale réunie le 25 décembre à Leipzig, prenant pour bases les délibérations sus-mentionnées, rédigea une convention en quinze articles qui, dans des formules péniblement agencées, s'efforcent de concilier la doctrine protestante et la doctrine catholique sur les rapports de la foi et des œuvres, sur les pouvoirs et l'autorité dans l'Eglise, sur la signification et la manière d'administrer les sacrements, sur l'usage des images, des heures canoniques, des prières pour les morts, du jeûne. Dans cette catégorie des *adiaphora* est aussi rangée la lecture de la messe en surplis sacerdotal, ce qui provoqua une vive émotion dans toute la Saxe. Les théologiens eux-mêmes se montrèrent effrayés des concessions qu'ils s'étaient laissé arracher, et des débats très acrimonieux accompagnèrent l'introduction de l'intérim dans les Eglises récalcitrantes. Ils ne prirent fin qu'avec la paix de religion d'Augsbourg (1555), qui abolit les deux intérim d'Augsbourg et de Leipzig.

LE JEUNE (Jean) naquit à Poligny en 1592, et mourut à Limoges le 19 août 1672, âgé de quatre-vingts ans. Pourvu dans sa jeunesse d'un canonicat, il y renonça pour entrer en 1621 dans la congrégagation de l'Oratoire que venait de fonder le cardinal de Bérulle. Il fut plus tard envoyé à Langres pour y diriger le séminaire de cette ville dont M. Sébastien Zamet était alors évêque. Celui-ci chargea le père Le Jeune d'apporter une réforme dans l'abbaye du Tard, en lui donnant le père Bence pour associé dans cette œuvre qui réussit pleinement. Le père Le Jeune se sentant attiré par une vocation intérieure aux travaux de la prédication, s'y livra dès lors exclusivement. Ce fut en prêchant un carême en 1633, quelques-uns disent 1635, à Rouen, qu'il perdit la vue, circonstance qui fit qu'on l'appela le *Père aveugle*, surnom sous lequel il a été connu depuis. Cette infir-

mité ne lui arracha aucune plainte, et il continua ses travaux avec le même zèle et la même ardeur qu'avant d'en être atteint. Sa réputation ne fit au contraire que grandir, et, quoique sa disposition naturelle le portât à enseigner plutôt dans les campagnes que dans les villes, il lui fallut céder aux prières de plusieurs évêques qui l'appelèrent à prêcher des avents et des carêmes dans leurs cathédrales. Les grands voulurent à leur tour entendre le pieux oratorien, et lui demandèrent ses plus beaux sermons, mais il se borna à leur faire entendre, dans de simples instructions, les devoirs de leur position. Il fut aussi envoyé parmi les protestants du Midi pour les exhorter à rentrer dans le giron de l'Eglise romaine et pour combattre leurs croyances, mais il ne paraît pas avoir imité la controverse violente des autres missionnaires ; se bornant à exposer ce qu'il croyait être la vérité, il cherchait à persuader ses auditeurs sans attaquer directement leur foi, c'est du moins ce que rapportent ses biographes. Les sermons du père Le Jeune ont été publiés en 10 vol. in-8°, Toulouse, 1662 ; Rouen, 1667 ; Paris, 1669. Souvent réimprimés, même de nos jours, ces sermons qui sont intitulés *Le missionnaire de l'Oratoire*, etc., n'offrent plus un grand intérêt. Le style en est négligé, la forme surannée, la diction lourde. Cependant ils ne sont pas sans mérite, les citations de l'Ecriture y sont en général plus justes que chez les autres prédicateurs de cette époque, les divisions, bien faites et ordonnées avec une grande précision, sont développées avec mesure. C'est sans doute par ces qualités que Massillon a pu profiter des sermons du père Le Jeune, et qu'il en conseillait la lecture aux jeunes prédicateurs. Quelques biographes disent que le père Le Jeune est auteur d'une traduction du *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, de Grotius, mais c'est une erreur, cette traduction est de Pierre Le Jeune, ministre réformé, à Espence (voir *France protestante*, VI, 528). A. MAULVAULT.

LELAND (John), célèbre controversiste anglais, né à Wigan dans le Lancashire le 18 octobre 1691, mort le 16 janvier 1766. A l'âge de six ans il fut atteint de la petite vérole et perdit la mémoire, si bien qu'il dut apprendre une seconde fois à parler, à lire et à écrire. Son père, commerçant de Dublin, le destina à l'état ecclésiastique. En 1716, Leland devint pasteur adjoint de la congrégation des dissidents qui s'était formée dans le New-Row à Dublin. Il consacra sa vie à la défense du christianisme contre les attaques des athées et des déistes. Son savoir lui valut le surnom de *Bibliothèque ambulante*. Parmi ses ouvrages on peut citer : *La divine autorité de l'Ancien et du Nouveau Testament* (1737, un vol. in-8°) ; *Avantage et nécessité de la révélation chrétienne* (1760, 2 vol. in-4°). Après la mort de Leland on recueillit ses *Discours* en 4 vol. in-8°, précédés d'une préface et d'une biographie de l'auteur.

LEMAÇON (Jean) sieur de La Rivière, dit de Launay, naquit, vers 1533, à Angers. Il était le fils aîné de de Launay, procureur du roi en cette ville, possesseur d'une grande fortune, et affichant une haine profonde pour les réformés. Destiné par son père au barreau ou à la ma-

gistrature, Jean Lemaçon dut se livrer à l'étude du droit ; mais là n'était pas sa vocation. Se sentant irrésistiblement attiré vers les doctrines de la Réforme, il se rendit en Suisse. « Ce jeune homme donc, dit de Bèze (*Hist. eccl.*, I. 97), estant rappelé par son père à l'estude des lois, avant que retourner, se voulut confirmer, quelque temps, ès Eglises tant de Genève que de Lausanne, et parce que quelques-uns de ses amis qui cognoissoient le naturel de son père le dissuadaient de faire la cène avant que partir de ces Eglises-là, craignans qu'il ne fust contraint de se polluer bien tost après ès superstitions de l'Eglise romaine par le commandement de son père, il respondit que d'autant avoit-il meilleur besoin de bonnes armes, que le combat où il devoit entrer seroit plus grand. Et de faict son père aïant tout soudain aperçeu de quelle religion il estoit, essaya premièrement de le destourner par flatteries et promesses, luy proposant ses biens, auxquels, selon la coustume du pays, il estoit appelé comme aisné, adjoustant un estat honorable dont il seroit bien tost pourveu, et puis marié en quelque bonne et grande maison ; le tout s'il vouloit quitter la religion qu'il appeloit des christaudins : comme au contraire, s'il vouloit persévérer, non seulement il perdroit les susdites commodités, mais aussi ne pouvoit attendre autre chose qu'une fin, disoit-il, très misérable. Or, cela estoit accompagné de tant de larmes, répétant souvent ces mots : Mon fils, me voulez-vous faire mourir (comme La Rivière a depuis confessé à ses amis), que toutes les rigueurs dont son père usa depuis contre luy ne luy estoient rien au prix des larmes paternelles, ausquelles il disoit n'estre possible en tel cas de résister sans une force et assistance de Dieu supernaturelle qui ploie sous soy l'affection naturelle de l'enfant envers son père. Aïant donc résisté quelques jours à ces larmes avec d'autres larmes et plusieurs humbles prières et remontrances afin qu'il luy pleust considérer la vérité de la doctrine en laquelle il avoit esté enseigné par la Parole de Dieu, la fin fut telle, que l'amour du père estant convertie non seulement en haine mais aussi en fureur, sur le point de le livrer à la justice, il ne pouvoit subsister en apparence, si quelques amis ne l'eussent retiré de là, et fait aller à Paris, afin d'éviter la colère de son père.» — Quels qu'eussent été contre eux, jusqu'en 1555, le déchaînement des haines, les violences de la législation, l'atrocité et la fréquence des supplices, les réformés français étaient toujours debout. Si la mort éclaircissait leurs rangs, la foi, la puissance de l'exemple, la sympathie les repeuplaient. Inébranlables dans leur attitude, parce que c'était à Dieu qu'ils regardaient, ils avaient pour eux la sainteté de leurs convictions, la pureté de leur vie, les droits sacrés de la conscience, la résignation sous le coup des plus terribles épreuves, la charité dans le cœur, le pardon sur les lèvres, en face de leurs bourreaux. Tels ils avaient été, aux premiers jours de la Réforme, tels ils étaient encore. Rien de plus désirable pour eux, et dans l'intérêt même de la cause sacrée qu'ils servaient, que ceci, savoir : qu'au régime des réunions secrètes, se limitant à la lecture des saints livres, à de familières exhortations et à la prière, succédât, çà et là, parmi eux, le régime plus large et

plus efficace d'une organisation d'Eglises, ayant à leur tête des pasteurs, des anciens, des diacres, et dans lesquelles s'ajoutassent aux éléments antérieurs d'édification commune la prédication régulière et l'administration des sacrements. Il était réservé aux réformés de Paris, peu de temps après l'arrivée de Jean Lemaçon dans cette ville, de donner le salutaire exemple d'une organisation de ce genre. Les circonstances qui les portèrent à faire ce pas décisif furent des plus simples et des plus naturelles. Laissons de Bèze les rappeler. « Dieu voulut, dit-il (*Hist. eccl.*, I, 98, 99) que la Rivière, aagé d'environ vingt-deux ans, quittast la maison terrienne de son père charnel pour en aller bastir une spirituelle à Paris, y dressant une Eglise qui a esté des plus belles et florissantes. Or, l'occasion du commencement de ceste Eglise fut par le moïen d'un gentilhomme du Maine, nommé le sieur de Laferrière, qui s'estoit retiré à Paris avec sa famille, afin d'estre moins recherché à cause de la religion, et surtout pour ce que sa femme estant enceinte, il ne vouloit que l'enfant que Dieu luy donneroit fust baptisé avec les superstitions et cérémonies accoustumées en l'Eglise romaine. Après donc que La Rivière et quelques autres se furent assemblés quelque temps au logis de ce bon gentilhomme, au lieu appelé au Pré-aux-Clercs, pour y faire les prières et quelques lectures de l'Ecriture sainte, suivant ce qui se pratiquoit lors en plusieurs endroits de la France, il avint que la damoiselle estant accouchée, Laferrière requist l'Assemblée de ne permettre que l'enfant que Dieu luy avoit donné fust privé du baptesme par lequel les enfans des chrestiens doivent estre consacrés à Dieu, les priant d'eslire entre eux un ministre qui peust conférer le baptesme. Et pour ce que l'Assemblée n'y vouloit entendre, il leur remonstra qu'il ne pouvoit en bonne conscience consentir aux meslinges et corruptions du baptesme de l'Eglise romaine, qu'il luy estoit impossible d'aller à Genève pour cest effect, et si l'enfant mouroit sans ceste marque, il auroit extrême regret, et les appelleroit tous devant Dieu, si tant estoit qu'ils ne luy accordassent ce qu'il leur demandoit si justement au nom de Dieu. Ceste tant instante poursuite fut occasion des premiers commencements de l'Eglise de Paris : ayant esté La Rivière esleu par l'Assemblée après le jeusne et prières en tel cas requises, et lors d'autant plus diligemment et sérieusement pratiquées, que la chose estoit nouvelle en ce lieu-là : et fut aussi dressé quelque Petit ordre selon que les commencements le pouvoient porter, par l'établissement d'un consistoire composé de quelques anciens et diacres, qui veillaient sur l'Eglise ; le tout au plus près de l'exemple de l'Eglise primitive du temps des apostres. » — L'Eglise de Paris n'ayant, en 1555, qu'un seul pasteur, J. Lemaçon de La Rivière lui donna successivement, de 1556 à 1559, divers collègues, de Chaudieu, Carmel, des Gallards, Macard, Morel, Marlorat. La correspondance de Macard avec Calvin mentionne fréquemment La Rivière et témoigne du zèle qu'il apportait dans l'exercice de son ministère, quelque débile que fût d'ailleurs sa constitution physique. Elle prouve, en outre, l'intimité qui existait entre Macard et La Rivière, ainsi que l'empressement mis

par tous deux à visiter et consoler leurs coreligionnaires dans les prisons. — Durant les mois de février, mars et avril 1558, La Rivière fut gravement malade. De là ces lignes tracées par Macard, dans sa sollicitude pour son collègue et ami : « ... *Riverio valdé ægrotanti et valdé infirmo corpore huic migrandum erit* (7 février) ; ... *Riverium adhuc prohibet febris ab obeundo munere* (22 février) ; ... *Riverius æger, cum quo hactemès jucundissimè habitavi, vos reverenter salutat* (6 mars) ; ... *lentâ febre consumi R. dolemus, sed veris temperies, ut spero, medebitur* (15 mars) ; ... *R. individuus comes meus vobis omnibus salutem plurimum precatur* (27 mars) ; ... *R. Paulatim colligit vires et jam bis aut ter in parvo cœtu cœpit concionari* (12 avril). La Rivière profita du rétablissement de sa santé pour se rendre à Genève, ou l'appelaient des intérêts d'un ordre supérieur, très probablement ceux de son Eglise, auxquels Macard semblait faire allusion, en disant (13 mai) : *Riverius scribit iter suum valdè fructuosum fore.* L'absence de La Rivière se prolongeant, Macard ajouta (10 juin) : *Riverius nondum reversus est. Spero hic adfuturum prope diem.* Le 11 juillet suivant, La Rivière était de retour, car, le même jour, Macard écrivait : *Rochœus et Riverius, qui hic mecum sunt, vos salutant.* — En revenant de Genève, La Rivière s'était arrêté à Troyes, et voici ce qui nous est rapporté de son séjour dans cette ville (mss. de N. Pithou et *récits*, ci-après cités, de M. Recordon, p. 53) : « Dès son arrivée, on le pria de tenir une assemblée ; ce à quoi il consentit avec joie. Cette assemblée fut nombreuse et très édifiante. Le pasteur prit pour texte de ses exhortations le psaume LXXXIV. Il montra les précieux avantages des saintes assemblées, la nécessité de s'y rendre, dût-on s'exposer par là aux plus rudes persécutions. Son éloquence fut si vive, si entraînante, qu'il ranima le zèle et le courage de ses auditeurs. Il les exhorta à ne pas demeurer plus longtemps sans culte régulier, et leur dit que, retournant à Paris pour continuer d'y prendre soin de son Eglise, il ferait des efforts pour découvrir quelque pasteur fidèle et dévoué, afin de l'envoyer au milieu d'eux. Il y eut bien quelques trembleurs qui, dans la crainte de la persécution, voulurent temporiser, mais la majorité l'emportant, supplia Lemaçon de ne pas les abandonner et de leur procurer sans retard un vrai serviteur de Dieu, pour relever son Eglise et l'affermir dans la voie du salut. » — De retour à Paris, La Rivière y reprit activement ses fonctions, et notamment ses visites aux prisonniers poursuivis à raison de leur foi (Lettre de Macard du 17 août). Morel remplaça, près de lui, Macard en 1559, et bientôt Marlorat fut appelé à desservir aussi l'Eglise réformée de Paris. Le jurisconsulte et publiciste Hotman était alors à Strasbourg, où il s'occupait des intérêts des réformés, ses compatriotes. La Rivière vint l'y trouver et se concerta avec lui sur certaines mesures à prendre en faveur de ceux-ci. Il ne peut pas y avoir de doute sur le voyage de La Rivière à Strasbourg, en présence de ce passage d'une lettre de Morel à Calvin, du 15 août 1559 : « *Domum revertenti præsto mihi fuit Riverius ab Ottomano missus cum iisdem fere mandatis quæ abs te nuper acceperam.* » Ce nouveau voyage de La Rivière n'avait ainsi

précédé que de peu de temps une démarche mentionnée par Hotman lui-même dans ce passage d'une lettre à Bullinger, du 23 novembre 1559 (publication de M. R. Dareste) : « J'ai eu ces jours derniers fort à faire pour les Eglises de France. Il nous est arrivé une députation de six personnes, chargées de chercher un asile pour plus de quatre cents familles que l'horrible cruauté du cardinal de Lorraine force à abandonner leur patrie. » — De 1559 à 1561, la position de La Rivière dans l'Eglise de Paris avait grandi à tel point que ce fut lui qui, lorsque se préparait le colloque de Poissy, écrivit au nom de l'Eglise entière, à Th. de Bèze et à Calvin, pour presser l'un de venir en France et pour signaler à l'autre les dangers qu'il y courrait, s'il se rendait aux sollicitations de ceux des réformés qui réclamaient sa présence au colloque. Sa lettre du 14 juillet à Th. de Bèze (voyez Baum, *Beza, App.*, p. 34) précédant d'un et de deux jours celles de l'amiral, de Condé et du roi de Navarre au même (ibid., p. 34, 35) portait : « *Esti non dubitamus, quin magis te commoveat præsens necessitas, quæ tui præsentiam penitùs requirit, quam omnium hominum preces : tamen putavit tota nostra ecclesia à te petendum esse etiam atque etiam ut nobis id concedas, de quo communes literas ad vestrum cœtum scripsimus. Si hoc à te impetraverimus, Deo gratum feceris nosque omnes atque adeo quotquot in hoc regno sunt veram fidem amplexi, insigni beneficio tibi devinxeris. Nos vicissim tibi omne nostrum obsequium libenter offerimus et plurinùm te salvere jubemus, simulque, domine et frater plurinùm nobis colende, Deum precamur ut animum tuum ad nostras preces inflectat teque incolumem conservet ac suis donis magis ac magis locupletet. Lutetiæ, XIV julii* 1561. *Fratres ad omne obsequium parati, Ecclesiæ Parisiensis ministri et presbyteri. Riverius, omnium nomine subscripsi.* » — Seize jours plus tard, La Rivière, dans le cours d'une longue et intéressante lettre adressée à Calvin, *au nom de tous* (*Bull. prot.*, XVI, 602 à 604), lui disait : « Quant à vous, monsieur, comme nous n'avons point veu grande apparence de vous pouvoir avoir pardeça encores, aussy ne voyons-nous pas moyen qu'y puissiez estre, sans graves périls, veu la raige que tous les ennemis de l'Evangile ont conçeue contre vous, et les troubles que vostre seul nom exciteroit en ce pays, si on vous y sentoit. De faict, monsieur l'admiral n'est nullement d'advis qu'entrepreniez le voyage, et avons bien congneu que la royne ne auroit pas à cueur de vous y veoir aussi, et dict franchement qu'elle ne se voudroit pas asseurer de vous conserver pardeçà comme les autres ; et les ennemis de l'Evangile, de l'autre costé, disent qu'ils entendroyent volontiers parler tous les autres, mais quant à vous qu'ils ne vous sçauroyent ouyr ne veoir. Voilà, monsieur, en quelle estime vous estes à l'endroit de ces vénérables prélats. J'estime que vous ne vous en fâcherez pas beaucoup, et ne vous estimerez déshonoré pour estre en telle estime à l'endroit de telles gens. » — Les théologiens palatins, Diller et Boquin, rendant compte à l'électeur Frédéric III, de leur séjour en France après la clôture du colloque de Poissy (voyez Kluckhohn, *Briefe Friederichs des Frommen*, E. B., no 144), nous montrent La Rivière

remplissant, auprès du prince de Condé, l'office de prédicateur : « *Aula, cùm ibi essemus, tribus utebatur præsertim concionatoribus : Besza reginæ Navarræ, Galasius Hamiralo, Riverius principi Condensi erat addictus.* » Quand, en 1562, le prince de Condé sortit de Paris et se retira à Meaux, La Rivière, qui était resté dans la capitale, dut bientôt la quitter, afin de se soustraire aux violences dont sa personne, aussi bien que son ministère, était l'objet. Le journal du chanoine Bruslart (*Mém. de Condé*, I, 78) nous met sur la trace de ces violences, par la mention suivante : « Le dimanche, jour de Pasques, les huguenots avoient préparé leur lieu de Poupincourt pour y faire la cène ; dont adverty, M. le cardinal de Bourbon, gouverneur de Paris pour lors, manda quérir Malon, La Rivière, ministres, et leur fit deffences de par le roy de ne faire ladite cène, sur leurs vies, et que autrement y seroient chargés et mis en pièces ; et de faict, ne firent point la cène. » — A dater de 1562, les documents relatifs à la carrière de La Rivière font à peu près défaut. On le voit seulement, lors de la tenue du synode de La Rochelle, figurer à ce synode, en qualité de représentant des Eglises de la Touraine, et on le retrouve desservant l'Eglise d'Angers, en 1572. D'un autre côté, ce qui n'est que trop certain, c'est que ce fut à Angers même, sa ville natale, qu'il périt victime des fureurs de la Saint-Barthélemy. Un contemporain rapporte, à ce sujet, ce qui suit (voyez *Mém. de Charles IX*, I, 507) : « Si tost que le massacre fut commencé à Paris, un gentilhomme de Poitou, nommé Monsoreau, fort renommé pour beaucoup de pillages et violences, obtint passe-port avec lettres pour aller faire saccager ceux de la religion à Angiers... Il y vint en grande haste, et tout incontinent, fit fermer les portes... Il s'en alla au logis de M. de La Rivière, surnommé de Launay, ministre docte, de bonne vie, et qui avait dressé l'Eglise réformée de Paris. Trouvant la femme dudit de La Rivière à l'entrée du logis, il la salue et la baise, à la coustume de France, spécialement des courtisans, et luy demande où est son mary. Elle respond qu'il se pourmeine au jardin. Disant cela, elle y mène Monsoreau, lequel ayant gracieusement embrassé La Rivière, luy dit : Savez-vous pourquoi je suis venu icy ? Le roy m'a commandé de vous tuer, et tout maintenant. J'en ay charge expresse comme vous le connoistrez par ces lettres ; quoy disant, il luy monstra une pistole toute bandée. La Rivière respond qu'il ne pensoit avoir commis aucun forfait : Toutefois, puisqu'on cerchoit ainsi sa vie, prioit d'avoir quelque loisir d'implorer la miséricorde de Dieu et remettre son esprit entre les mains d'iceluy. Ayant achevé en peu de mots sa prière, il présenta volontairement son corps à ce bourreau qui luy tira un coup de pistole, dont il mourut sur la place. — Voyez Th. de Bèze, *Hist. eccl.* ; *Mém. de Condé ; Mémoires de l'Estat de France sous Charles IX*, I ; Crespin, *Hist. des martyrs* ; *Calvini opera*, éd. de MM. Reuss, Baum et Cunitz, vol. XVII ; *Hist. eccl. de l'Eglise de Troyes*, par Nicolas Pithou (Bibl. nat., mss., collect. Dupuy, vol. 698) ; Recordon, *Le protest. en Champagne* ; Kluckhohn, *Briefe Friederichs des Frommen*, vol. I.

J. Delaborde.

LE MAITRE (Antoine) naquit à Paris, et mourut au monastère de Port-Royal-des-Champs, le 4 novembre 1658, à l'âge de cinquante et un ans. Il était fils d'Isaac Le Maître, maître des comptes, et de Catherine Arnauld, sœur du grand Arnauld et du célèbre Arnauld d'Andilly. Il entra dans la carrière du barreau, et commença à plaider comme avocat à l'âge de vingt et un ans. Son éloquence et sa précoce érudition lui obtinrent des succès qui eurent un certain éclat. Distingué par le chancelier Séguier, il fut, sous l'influence de ce grand magistrat, nommé conseiller d'Etat, n'ayant encore que vingt-cinq ans. Bientôt la charge d'avocat général au parlement de Metz lui fut offerte, mais il la refusa. Un avenir brillant et plein de promesses s'ouvrait devant le jeune conseiller lorsqu'il rencontra, au chevet de sa tante, Mme d'Andilly, qui mourut alors, un homme dont l'influence devait changer sa vie. C'était l'abbé de Saint-Cyran. Ecoutant les exhortations que ce dernier adressait à sa tante au moment suprême de l'agonie, il fut convaincu par cette voix profonde de la vanité des choses d'ici-bas et résolut de renoncer au monde. Il se mit dès lors « sous la conduite » de M. de Saint-Cyran, et alla se plonger dans la solitude de Port-Royal-des-Champs, où il devint comme les prémices de cette société d'illustres solitaires qui vint plus tard se grouper autour du célèbre monastère. Malheureusement, au lieu de saisir par la foi l'œuvre du Christ, l'ardent et jeune pénitent voulut opérer son salut par ses propres œuvres. Aussi le vit-on se jeter dans des austérités qui avaient quelque chose de féroce ; « il se levait à une heure et demie du matin, passait seul toute la journée et ne se chauffait point, même dans le plus grand froid de l'hiver. Pendant le carême et les autres jeûnes prescrits par l'Eglise, il ne mangeait qu'au soir, et pratiquait en tout temps diverses austérités. » Travail des mains en plein soleil, travail d'esprit poursuivi avec une ténacité acharnée, privations inouïes de nourriture et de sommeil, tels ont été les traits de ce grand pénitent, de cet implacable tourmenteur de lui-même, comme l'appelle M. Sainte-Beuve. Antoine Le Maître était un homme d'une grande nature ; doué d'une imagination puissante, d'un cœur chaud, d'une âme élevée, et d'un jugement plein de finesse, il avait des énergies de géant et des tendresses de femme. Au sein de la sombre existence qu'il s'était faite, il avait les saillies d'une gaieté naïve alliée au goût le plus exquis. Ecrivant avec facilité et dans un style aussi clair qu'élégant, il a laissé des ouvrages dont la lecture peut être encore recommandée aujourd'hui. Nous citerons les principaux, ce sont les suivants : 1° *Vie de saint Bernard*, in-4° et in-8°, sous le pseudonyme de Lamy (toutes les éditions ne portent pas ce nom), ouvrage estimé ; 2° *L'aumône chrétienne, ou la tradition de l'Eglise, touchant la charité envers les pauvres, recueillie de l'Ecriture sainte et des saints Pères* (Paris, Durand, 1658, 2 vol. in-12) ; 3° *Relations de plusieurs entretiens de la Mère Angélique avec Monsieur Le Maistre, qu'il écrivait en sortant d'avec elle, dans le dessein de s'en servir pour écrire son Histoire un jour* (s. l., 1716, in-12) ; et dans les *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, t. II (Utrecht, 1742, 3 vol. in-12),

pages charmantes, écrites avec une simplicité touchante et une grande pureté de style; 4° *Vies de S. Ignace, évêque d'Antioche et martyr, de S. Jean Climaque, et des Martyrs de Lyon*, dans les *Vies des Saints* publiées par Du Fossé, en 1685 et 1686, dont les deux premiers volumes seuls parurent (mois de janvier et de février); 5° traduction du *Traité du Sacerdoce de S. Jean Chrysostome*, avec une préface remarquable, in-12; 6° *Office du Saint-Sacrement*, en latin (Paris, Pierre Le Petit, 1659, in-8°), traduit en français par le duc de Luynes; c'est un recueil de passages des Pères de l'Eglise sur l'eucharistie. On attribue encore à Antoine Le Maître : La *Vie de Dom Barthélemy des Martyrs*, en collaboration avec du Fossé; une *Apologie de M. de S. Ciran* (1644, in-4°). Il a eu part à la traduction du Nouveau Testament de Mons. Il avait été enterré à Port-Royal-des-Champs, mais, après la destruction du monastère, ce qui restait de son corps fut exhumé et rapporté, en 1710, à côté des cendres de Pascal, dans l'église de Saint-Etienne-du-Mont. — Sources : Dom Clémencet, *Hist. générale de Port-Royal*, II et III; Besoigne, *Hist. de l'abbaye de Port-Royal*, III; *Nécrologe de l'abbaye de Port-Royal-des-Champs* (au 4 novembre); Cerveau, *Nécrologe des principaux Défenseurs et Confesseurs de la vérité, etc.*, I; l'abbé Racine, *Abrégé de l'Hist. ecclésiast.*, XI; Fontaine, *Mém. pour servir à l'hist. de Port-Royal*; Lancelot, *Mém. touchant la vie de M. de S. Cyran*; *Supplém. au Nécrol. de Port-Royal*; Du Fossé, *Mém. pour servir à l'hist. de P.-R.*; *Recueil de plus. pièces pour servir à l'hist. du P.-R.* Sur Antoine Le Maître envisagé comme avocat, nous citerons pour mémoire : *De l'éloquence judiciaire au XVIIe s.*, *Antoine Le Maître et ses contemporains*, par M. Oscar de Vallée; *Antoine Le Maître et son nouvel historien*, par M. Rapetti; et enfin : *Guillaume Du Vair et Antoine Le Maître*, par M. Sapey. A. Maulvault.

LE MAITRE (Louis-Isaac), plus connu sous le nom de Sacy, frère du précédent, naquit à Paris, le 29 mars 1613, et mourut à Pomponne, le 4 janvier 1684, âgé de soixante et onze ans. Il fit ses études au collège de Beauvais, où il montra d'heureuses dispositions pour l'étude. Placé ensuite par M. l'abbé de Saint-Cyran, à qui il avait été confié, sous les soins de M. de Barcos, il fit de rapides progrès dans la connaissance des lettres divines et humaines. Exhorté par ceux qui le dirigeaient à entrer dans l'état ecclésiastique, il s'y prépara, mais ne se croyant pas digne d'en remplir les fonctions, sa profonde humilité lui fit retarder son entrée dans le sacerdoce jusqu'à l'âge de trente-cinq ans (1648). Il fut aussitôt après appelé à la tâche délicate de directeur des religieuses et des solitaires de Port-Royal. Il s'en acquitta avec une piété qui lui gagna le respect et la confiance de tous. Doué d'un jugement sûr, plein de modération et de patience, il savait dire à chacun le mot qui lui convenait. Ayant une connaissance profonde de l'Ecriture et des Pères, parlant avec autant d'onction que d'autorité, sans cesse en prière et pénétré de l'esprit de son ministère, il fut le type du prêtre réalisant au plus haut point l'idéal des vertus sacerdotales. Dans la persécution qui atteignit le monastère de Port-Royal, pour cause de jansénisme, il fut obligé de se

cacher, pour se dérober aux recherches dont il était l'objet. Il s'était réfugié à l'extrémité du faubourg Saint-Antoine, en compagnie de Fontaine, son secrétaire et son ami (voyez *Fontaine*), lorsque le 13 mai 1666, il fut arrêté et mis à la Bastille où il demeura enfermé pendant deux ans et demi. C'est pendant sa captivité, comme jadis Luther à la Wartbourg, qu'il traduisit la Bible, travail qu'il ne termina que la veille du jour de son élargissement (1er novembre 1668). Après avoir séjourné quelque temps à Pomponne, il revint s'établir à Paris d'où il allait souvent visiter les religieuses de Port-Royal, ne pouvant encore fixer sa demeure dans ce monastère. Il y retourna pourtant en 1675 et y resta jusqu'en 1679, époque à laquelle il se retira à Pomponne où il mourut quelques années après (1684). Il fut inhumé dans l'église de Port-Royal-des-Champs. Voici la liste de ses ouvrages : 1° Les *Explications tirées des Saints Pères et des Auteurs ecclésiastiques, tant pour le sens littéral que pour le sens spirituel de la Bible*, en 32 vol. in-8° et 40 vol. in-12. Cet ouvrage rencontra des difficultés de la part de l'autorité et beaucoup de mauvais vouloir du côté de la puissance ecclésiastique, il parut cependant, mais non sans avoir subi des retranchements imposés à l'auteur. Sacy composa les *Explications* de la Genèse, de l'Exode, du Lévitique, des Juges, du premier et du deuxième livres des Rois (1 et 2 Samuel), des Proverbes, de la Sagesse, de l'Ecclésiaste, de l'Ecclésiastique et des douze petits prophètes. Les autres explications sont de Du Fossé, C. Huré et Le Tourneux; 2° *Poëme sur le Saint-Sacrement* (1695, in-12); 3° *La solitude chrétienne* (3 vol. petit in-18); 4° *Lettres chrétiennes et spirituelles* (Paris, Desprez, 1690, 2 vol. in-8°), recueillies par la sœur Christine Briquet. A la mort de M. de Sacy, cette religieuse, qui lui était fort attachée, l'ayant toujours considéré comme son père en la foi, se sentit comme frappée au cœur, où elle déclara avoir « reçu une réponse de mort. » Elle s'occupa dès lors à recueillir avec un soin filial les lettres de M. de Sacy ; ce travail terminé, elle le livra à l'imprimeur et mourut ; la publication n'eut lieu que deux mois après sa mort. Ces lettres, pleines de spiritualité et d'onction, sont d'une lecture précieuse encore aujourd'hui; 5° *Traduction de la Bible*, parue par fragments avant d'être donnée dans son ensemble, c'est ainsi que nous devons signaler : 6° *Les Psaumes de David traduits en français* (1666, in-12); 7° *Le Nouveau Testament traduit en français*, connu sous le nom de *Nouveau Testament de Mons* (Mons [Amsterdam], Gaspard Migeot [Elzevir], 1667, 2 vol. in-8° et petit in-12); 8° *Poëme de S. Prosper contre les ingrats*, traduit en vers français (Paris, 1646) et en prose (Paris, 1650), ces deux traductions sont jointes ensemble dans les éditions suivantes; 9° *Office de l'Eglise traduit en français*, sous le nom de Jean Dumont (Paris, 1650, in-12); cet ouvrage, qui a été augmenté plus tard, a eu un grand nombre d'éditions, dans lesquelles parurent les *Hymnes traduites en vers;* Sacy avait, dit-on, des dispositions pour la poésie; c'est ce livre qui a été souvent désigné depuis sous les noms d'*Heures jansénistes* et d'*Heures de Port-Royal* (Paris, Pierre Le Petit et veuve Claude de Hansy, 1723, 1 vol. in-8°);

10° *Imitation de Jésus-Christ*, traduite en français sous le pseudonyme du sieur de Beuil, prieur de Saint-Val (Paris, 1662, in-8° et in-12); souvent réimprimé depuis, il y en a eu plus de cent cinquante éditions; 11° *Homélies de S. Jean Chrysostome*, traduites en français (3 vol. in-8°); 12° Les *Fables de Phèdre*, traduites en français sous le nom de Saint-Aubin (Paris, 1747, in-12); 13° Les *Comédies de Térence*, traduites en français et rendues très honnêtes en y changeant fort peu de choses (Paris, 1647, in-12); 14° *Traduction des 4e et 6e livres de l'Enéide de Virgile*, sous le nom de Bonlieu (1666, in-4°); 15° *Lettres de Bongars*, sous le nom de Brianville; 16° Les *Vers français* qui sont dans les Racines grecques de Lancelot; 17° Les *Enluminures du fameux almanach des jésuites, intitulé La déroute et la confusion des jansénistes* (1654, in-8°), réimprimées en 1733 (in-12). C'est une pièce de vers dans le genre de la satire. On a aussi attribué à de Sacy une *Vie de Dom Barthélemy des Martyrs*, mais il est établi qu'elle est de son frère, Antoine Le Maître, avec la participation de Du Fossé, ainsi que l'*Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament*, connue sous le nom de *Figures de la Bible*, qui est de Nicolas Fontaine. — Sources : Cerveau, *Nécrologe des principaux défenseurs et confesseurs de la vérité*, I et IV; l'abbé Racine, *Abrégé de l'hist. ecclés.*, XII; Dom Clémencet, *Hist. génér. de Port-Royal*, VIII; Besoigne, *Hist. de l'abbaye de Port-Royal*, IV; Fontaine, *Mém. pour servir à l'hist. de P.-R.*; *Nécrologe de l'abbaye de Port-Royal*, au 4 janvier; Lancelot, *Mém. touchant la vie de M. de S. Cyran*; *Recueil de plus. pièces pour servir à l'hist. de Port-Royal*; Du Fossé, *Mém. pour servir à l'hist. de Port-Royal*; Guillebert, *Mém. historiques et chronolog. de l'abbaye de P.-R.*, 3e partie, II. A. MAULVAULT.

LE MANS (*Cenomannis*), évêché suffragant de Tours. Les antiquités de ce diocèse sont exposées dans le *Livre épiscopal* que le Mans possédait comme Rome et Ravenne (*Actus pontificum*, Mabillon, *Anal.*), document légendaire, qui ne remonte pas plus haut que le neuvième siècle, mais qui contient de précieux éléments; il faut y ajouter les Actes de l'évêque Aldrich (Baluze, *Miscell.*, III, éd. in-f°). On veut que saint Julien, contemporain de saint Denis et l'un des soixante-dix disciples, ait été envoyé, avec Turribius et Pavatius, par saint Clément chez les Cénomans. L'église fondée dans la maison du prince, Défensor, que Julien avait baptisé, fut consacrée par lui à Notre-Dame et à saint Pierre. Vers 996, ce récit, tissu d'anachronismes et d'invraisemblances, éveilla la critique d'un moine de Mici, Létalde (du Bosquet, *Eccl. Gallic Hist.*, 1636, et *AA. SS.*, 27 janv. II; cf. Launoy, *De primi Cenom. præsulis epocha* (1651); *ed.* II, P., 1670, in-8°; de Meissas, *Evang. des Gaules, répl. à 2 bénéd. de l'école légend. touchant S. Jul. du M.*, P., 1879). Saint Julien construisit encore, dit-on, au delà de la Sarthe, l'église des Apôtres (Saint-Julien du Pré), où il fut enterré, et d'où Aldrich transporta son corps dans l'église Notre-Dame, consacrée successivement à saint Innocent, à saint Gervais et à saint Julien. La légende orne les admirables vitraux si fidèlement calqués par M. Hucher (Didron, 1864). En 1254, les précieuses reliques sont portées par Geoffroy de Loudon, en une proces-

sion dont les *Actes* nous dépeignent le cortège, dans le chœur récemment achevé. Les évêques Turribius, Pavatius, Liboire, qui fut enseveli, dit-on, par saint Martin de Tours, Victurus, n'appartiennent guère à l'histoire, et Victurius n'est encore qu'aux frontières du monde connu. En 528, Childebert donne à un moine arverne, Carilefus ou saint Calais, un terrain pour y établir le célèbre couvent d'Aninsula ou Anisola (sa vie, *AA. SS.*, 1er juillet, et Mabillon). Par Grégoire de Tours, nous apprenons à connaître Domnolus, qui fut enterré au monastère de Saint-Vincent et Saint-Laurent qu'il avait construit (572), Badegisile, « homme cruel envers le peuple, » et Bertran (Bertchramnus), élève de saint Germain de Paris, qui fonda en 595 la Couture (*S. Petrus de Cultura*). Nous remarquons encore Chadouin (Haduindus) et saint Audry (Aldricus, 832-856). Aldrich était Wesphalien, il se distingua au service de Louis le Débonnaire et au service de l'Eglise. Segenfrid ou Seinfroi, « homme indigne et blâmable en toute chose » († après 944), a pour successeur Avesgaud de Bellême, chasseur et guerrier plus que pasteur. Vulgrin, *ædificator nimis*, entreprend de relever la cathédrale, vers 1060 ; Geoffroy de Loudon l'acheva en 1250. Les Normands d'abord, puis les Anglais et les calvinistes ont successivement dévasté les églises du Mans. Les moines de Saint-Vincent et de la Couture ont rempli des siècles de leurs querelles. — L'histoire ecclésiastique du Mans a été écrite après Le Courvaisier (P., 1648, in-4°) et Bondon et (P., 1651, in-4°), par Dom Piolin, auteur légendaire (*Hist. relig. du M.*, 6 vol., 1851-1863), et par M. Hauréau (*Gallia*, XIV, 1856); cf. Cauvin, *Géogr. anc. du dioc. du M.*, le Mans, 1845, in-4° ; Hauréau, *Hist. litt. du Maine*, 4 vol. in-12, 2e éd., P., 1870-1872 ; *Chartul. eccl. Cenom.*, le Mans, 1869, in-4°, cf. Delisle, *Bibl. Ec. Ch.*, 1870, p. 194 ; *Monast. gallic.*, pl. 154-158 ; *Hist. litt. fr.*, III et V; Bellée, *L'anc. chap. cath. du M.*, le Mans, 1875 ; *Invas. du M. en 1562 par les religionn.*, le Mans, 1567, in-8°. S. Berger.

LE MIRE (Albert ou Aubert), *Miræus*, doyen de l'Eglise d'Anvers, né à Bruxelles en 1573, mort en 1640, fut reçu docteur à Douai en 1611. On l'envoya en Hollande et en France pour les affaires de la religion, et il devint premier aumônier et bibliothécaire de l'archiduc Albert d'Autriche. Il a publié un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous citerons : 1° *Origines monasteriorum Benedictinorum in Belgio*, Anv., 1608 ; 2° *Origines Carthusianorum*, Col., 1609 ; 3° *Origines ordinum equestrium*, Anv., 1609 ; *Origines carmelitani ordinis et Augustinianorum*, ibid., 1610 et 1611 ; 5° *Origines canonicorum regularium S. Augustini*, Col., 1614 ; 6° *Originum monasticorum lib. V*, ibid., 1620 ; 7° *Cronicon ordinis Præmonstratensis*, ibid., 1613 ; 8° *Chronicon Cisterciense*, ibid., 1614 ; 9° *De congregationibus clericorum communi viventium*, 1632 ; 10° *De collegiis canonicorum*, 1615 ; 11° *Notitia episcopatuum orbis*, 1613 ; 12° *Geographia ecclesiastica*, 1620 ; 13° *Bibliotheca ecclesiastica*, Anv., 1647 ; Hamb., 1718, in-f°.

LEMUEL. Voyez *Lamuel*.

LENET (Philibert-Bernard), génovéfain, naquit à Dijon, le 24 août 1677 ; son père était conseiller au parlement de Bourgogne. Entre

dans les ordres, il fut reçu dans la congrégation des chanoines réguliers de Sainte-Geneviève où il se distingua par sa science et sa piété. Devenu professeur de théologie, il enseigna pendant plusieurs années à Senlis et à Provins, avec un talent remarquable, consacrant ses moments de liberté à l'étude de l'hébreu pour approfondir les Ecritures dont la méditation l'occupa pendant toute sa vie. Il fut successivement directeur du séminaire de Reims, prieur de Saint Quentin, de Beauvais, abbé du Grand-Val-des-Ecoliers au diocèse de Langres. Accusé de jansénisme, il fut obligé de se retirer à Sainte-Catherine de la Couture à Paris, puis dans la petite abbaye de Saint-Martin à Troyes, et enfin à Saint-Jean-aux-Bois, diocèse de Soissons, dans la forêt de Compiègne. Il a composé quelques ouvrages qui lui ont valu d'être placé parmi les écrivains ecclésiastiques du dix-huitième siècle. Il mourut au mois de mars 1748, âgé de soixante et onze ans. On a de lui : 1° *Oraison funèbre de François d'Aligre, abbé de Saint-Jacques de Provins*, Paris, 1712, in-4° ; *Traité de l'amour de Dieu, nécessaire dans le sacrement de pénitence*, Paris, 1736, in-12. Ouvrage posthume composé par Bossuet, évêque de Meaux, et traduit en français par Lenet ; 3° *Traité des principes de la foi chrétienne* (par Duguet), Paris, 1737, 3 vol. in-12, l'*avertissement* est du père Lenet ; 4° *Conférences ecclésiastiques ou dissertations sur les auteurs, les conciles, et la discipline des premiers siècles de l'Eglise*, par feu M. l'abbé Duguet, Cologne, 1743, 2 vol. in-4°. Il eut part au Missel de Troyes publié par Bossuet, évêque de cette ville, son parent, dit-on. — Sources : *Nouvelles ecclésiastiques*, du 24 juillet 1749 ; (Picot) *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique, pendant le dix-huitième siècle*, IV ; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs de la vérité*, III. A. Maulvault.

LENFANT (Jacques), né à Bazoches en Beauce, le 13 avril 1661, mort à Berlin le 7 août 1728, est surtout célèbre comme historien, mais il mérite d'être connu aussi comme critique et controversiste. Il étudia la théologie à Saumur et logeait chez le professeur d'hébreu, Jacques Cappel, fils de Louis, qui eut toujours pour lui autant d'affection que d'estime. Il alla ensuite continuer ses études dans la cité de Calvin, dont il garda le meilleur souvenir : « Au sortir de France, dira-t-il plus tard, j'ai trouvé dans Genève une nouvelle et plus tendre patrie. » Il fut le premier proposant qui monta dans la chaire de l'Hôpital. Et il serait probablement resté sur les bords du Léman, sans l'étroitesse dogmatique dont l'Eglise de Genève ne se départira qu'un demi-siècle plus tard, sous l'influence du pieux et libéral Alphonse Turrettini. On le dénonça au consistoire comme socinien, et la consécration lui fut refusée. Il quitta cette ville vers la fin de 1683 et se rendit à Heidelberg, où il reçut sans difficulté l'imposition des mains, au mois d'août 1684. Il y exerça son ministère avec beaucoup d'honneur, en qualité de chapelain de l'électrice douairière palatine et de pasteur ordinaire de l'Eglise française. Mais lors de l'invasion du Palatinat par les Français, en 1688, il trouva prudent de quitter Heidelberg. Deux lettres qu'il avait écrites contre les jésuites, et qui avaient fait quelque sensation, ne lui permettaient pas de rester

à la discrétion d'une société qui ne s'est jamais distinguée par la générosité, la clémence. Il quitta le Palatinat au mois d'octobre 1688, après en avoir toutefois obtenu la permission de ses supérieurs et de son Eglise, et arriva à Berlin au mois de novembre suivant. L'électeur de Brandebourg, Frédéric, qui depuis fut roi de Prusse et qui avait récemment succédé à Frédéric-Guillaume (mort le 29 août 1688), s'empressa d'attacher un homme de cette valeur à l'Eglise française de Berlin. Lenfant commença ses fonctions le 21 mars, jour de Pâques 1689, et il les continua dans cette Eglise pendant plus de trente-neuf ans. Sa vie, dès lors, s'écoula paisible et honorée, et elle n'eut rien de plus saillant pour lui que la publication d'ouvrages importants qui ont jeté sur son nom un lustre mérité. Il fit un voyage en Hollande et en Angleterre en 1707 ; et s'il eût voulu quitter la Prusse, il aurait pu demeurer à Londres comme chapelain de la reine Anne devant laquelle il avait prêché et qui lui offrit de l'attacher à son service. Les autres voyages qu'il entreprit, à Helmstadt en 1712, à Leipzig en 1715, à Breslau en 1725, n'eurent d'autre but que de découvrir les livres rares et les manuscrits dont il avait besoin pour composer les histoires qu'il a écrites. Sa prédication était fort goûtée de son temps. Il a laissé un volume de *Seize sermons sur divers textes* (Amst., 1728, in-8°) qui a été traduit en allemand par Rambach (Halle, 1742, in-8°), et un sermon détaché qui est un panégyrique discret et sincère de cette maison de Brandebourg qui avait si bien accueilli les réfugiés français : *Discours prononcé dans l'Eglise du Werder, le 26 décembre 1715, jour du Jubilé sur l'Ecclésiastique, XLIV*, 1-15 (Berlin, 1716, in-4° ; Amst., 1716, in-12). Voici dans quels termes a parlé du prédicateur quelqu'un qui l'avait entendu souvent : « Il avait la voix belle, la prononciation distincte et variée. Son style était pur, clair, grave ; il n'était ni destitué, ni trop chargé des ornements de l'éloquence. Les expressions étaient bien choisies et il savait donner un beau tour à toutes choses. Sans s'arrêter à éplucher les mots d'un texte, il en donnait le vrai sens, il en marquait les matières principales et les traitait en maître. » On peut voir d'ailleurs l'importance qu'il attachait à la prédication par les précieuses *Remarques* qu'il publia à la suite d'une nouvelle édition du livre du père Gisbert, de la compagnie de Jésus, intitulé : *L'éloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique* (Amst., 1728, in 12). Comme Michel Le Faucheur, Claude, La Placette, il avait sa théorie de l'art de la chaire qui ne manque ni d'originalité ni de profondeur. Son mérite était si bien reconnu qu'il a eu toutes les distinctions honorables qui peuvent illustrer un homme de son caractère. Il fut successivement chapelain de la reine Charlotte-Sophie et de son successeur. Membre du consistoire supérieur et du conseil français qui dirigeait les affaires générales de nos malheureux réfugiés, il fut agrégé, en 1710, à la société de la Propagation de la foi qui s'était établie en Angleterre, et, le 2 mars 1724, à l'académie des sciences de Berlin. Il n'avait pas le grand air des Basnage ou des Beausobre ; il était plutôt négligé que recherché dans sa personne. Mais il avait dans les yeux quelque chose de fin et de pénétrant qui

saisissait. Il ne parlait pas beaucoup, mais il parlait bien. Il ne s'irritait jamais ; seulement, lorsque la discussion menaçait de dégénérer en dispute, il s'arrêtait au moment voulu en appelant à son aide cette figure de rhétorique qu'il maniait à merveille, l'ironie. Il venait de finir sa soixante-septième année, lorsqu'il eut comme le pressentiment de sa fin prochaine. Pendant la visite du roi de Pologne à Berlin (fin du mois de mai et commencement de juin 1728), il rêva qu'on lui ordonnait de prêcher. Comme il s'en défendait par la raison qu'il n'était pas préparé et ne savait quel sujet il dût prendre, on lui dit de prêcher sur ces paroles d'Esaïe (XXXVIII, 1) : *Mets ordre aux affaires de ta maison, car tu vas mourir.* Ce rêve, qu'il raconta à des amis, le frappa comme un avertissement. Il eut deux attaques de paralysie, le 29 juillet et le 4 août 1728, et il expira trois jours après la dernière attaque. Son corps fut inhumé le 9 août au pied de la chaire de l'église française du Werder, dont il était le pasteur particulier depuis 1715 (avant cette époque, les paroisses n'étaient pas distinctes et elles étaient desservies par tous les pasteurs tour à tour). — Les ouvrages de Lenfant sont nombreux et considérables. Son coup d'essai fut une réponse à l'apostat Brueys qui s'était laissé gagner au catholicisme par les pensions du clergé et de Louis XIV beaucoup plus que par les arguments de Bossuet, et qui s'était hâté de gagner son argent en publiant son *Examen des raisons qui ont donné lieu à la séparation des protestants* (Paris, 1683, in-12). Lenfant, qui n'avait alors que vingt-deux à vingt-trois ans, répondit immédiatement par des *Considérations générales* que ne firent pas oublier les réfutations du même ouvrage par Pierre Jurieu et Daniel de Larroque. Il y eut une autre édition à Rotterdam (1684, in-12). Il finit à cette même époque une traduction en latin du beau traité de Malebranche, *Recherche de la vérité*, mais il ne la mit sous presse que plusieurs années plus tard : *De inquirendâ veritate* (Gen., 1691, in-4°). La révocation de l'édit de Nantes avait dispersé aux quatre vents du ciel les protestants de France ; il les encouragea à supporter vaillamment l'épreuve par ses *Lettres choisies de Saint-Cyprien aux confesseurs et aux martyrs avec des remarques historiques et morales* (Amst., 1688, in-12). Nous ne faisons qu'indiquer son *Innocence du catéchisme de Heidelberg* (1690, in-12 ; réimp. à la suite de son ouvrage capital de controverse) ; son *Histoire de la papesse Jeanne fidèlement tirée de la dissert. latine de M. Spanheim*, (Colog. [Amst.] 1694, in-12 ; 2e édit. augm., La Haye, 1720, 1758, 2 vol. in-12 ; les additions sont d'Alphonse de Vignolles) ; et sa *Réponse à M. Dartis au sujet du socinianisme* (Berlin, 1712, in-4°). Nous avons hâte d'arriver à son ouvrage qui lui a assuré la célébrité : *Histoire du concile de Constance, tirée principalement d'auteurs qui ont assisté au concile* (Amst., Pierre Humbert, 1714, 2 tomes en un seul volume in-4°, de XLVIII et 816 p. L'épitre dédicatoire *Au roi*, datée de Berlin, 30 juin 1713, n'a pas de pagination). L'ouvrage est enrichi de portraits, gravés avec le plus grand soin et recueillis à grands frais : Jean XXIII, déposé par le concile ; Jean de Brogni, ancien gardeur de pourceaux, cardinal de Viviers, qui présida le concile ; Fré-

déric, duc d'Autriche ; Jean Huss, Jérôme de Prague, brûlés vifs par le concile ; Pierre d'Ailli, cardinal de Cambrai ; l'empereur Sigismond ; Grégoire XII, un des antipapes ; sainte Brigitte, canonisée au concile ; Jean Gerson, chancelier de l'université de Paris ; Jean Wiclef, qui, par ses écrits suscita Jean Huss ; Ziska, le redoutable duc de Bohême ; Pierre de Foix, qui finit le schisme et donna la paix au siège de Rome ; F. Pogge, florentin, qui découvrit, en 1415, non loin de Constance, dans le fond de la tour du monastère de Saint-Gall, le manuscrit des œuvres de Quintilien, et qui est aussi célèbre par ses facéties que par son érudition ; Wenceslas, roi de Bohême, qu'on a surnommé le Néron et le Sardanapale de l'Allemagne ; Frédéric, électeur de Brandebourg, qui fit son entrée à Constance le 5 janvier 1415 et fut chargé de ramener le pape Jean XXIII à Gottleben, pour entendre l'arrêt de sa déposition ; Zarabelle, cardinal de Florence, qui aurait pu être élu pape s'il n'était mort au concile en 1417 ; et Martin V, élevé au pontificat suprême le 11 novembre de cette année. En outre, en tête du volume, se trouve le portrait du jeune roi de Prusse, Frédéric-Guillaume, auquel l'ouvrage est dédié. Cette *Histoire* fut contrefaite à Paris, en 1718, par Bourgeois du Chastenet, sous ce titre : *Nouvelle histoire du concile de Constance* ; elle ne mérite aucune attention, car elle a été gâtée par le plagiaire. Lenfant revit sa première édition, il la corrigea et l'augmenta presque d'un tiers : elle parut à Amsterdam, chez Pierre Humbert, en 1727, en 2 vol. in-4°, le premier de 609 p., le second de 527 p., sans compter plusieurs dissertations non paginées ou qui ont une autre pagination. Elle est enrichie de quelques portraits que n'a point la première édition : celui de Rodolphe III, électeur de Saxe, présent au concile ; de Jérôme de Croaria, gentilhomme de Souabe, conseiller de Nuremberg, le premier qui ait donné au public les actes du célèbre concile en 1500 ; et celui de Jacques Lenfant lui-même, qui n'est pas un des moindres ornements de l'ouvrage. Dans la préface de la nouvelle édition, l'auteur indique les sources nouvelles où il a puisé, les découvertes de manuscrits qu'il doit à de longues recherches personnelles ou à la générosité de ses amis. On voit qu'il n'a rien négligé pour améliorer son œuvre. Une traduction en anglais parut à Londres, en 1730, 2 vol. in-4°. Le père Nicéron dit, dans ses *Mémoires*, qu'il est « peu d'histoire aussi exacte et aussi sagement écrite que celle-là. » Leclerc y trouve non seulement beaucoup de travail et d'exactitude, mais encore de sincérité et de modération. « S'il n'y avait pas mis son nom, ajoute-t-il, on ne devinerait assurément pas qu'un ministre est l'auteur de cet ouvrage. Il serait à souhaiter que toutes les histoires s'écrivissent avec le même calme et la même retenue. » Les vives paroles qu'on y trouve, en effet, contre la corruption du clergé et l'ignorance des moines, les déclarations en faveur de la nécessité d'une réformation de l'Eglise dans son chef et dans ses membres, sont les déclarations et les paroles mêmes des orateurs les plus pieux de ce concile. A la fin du second volume il est joint une *Apologie pour l'auteur de l'Histoire du concile de Constance, contre le journal de Tré-*

voux du mois de décembre 1714 (Amst., Pierre Humbert, 1716, 22 p.). Les jésuites qui avaient écrit l'article de ce journal n'eurent pas à se louer d'avoir attaqué notre savant et impartial historien, car celui-ci leur prouva qu'il n'avait rien avancé sur les actes de cette assemblée qui ne lui eût été fourni par des écrivains catholiques, lesquels pour la plupart avaient été présents aux séances. Ce concile de Constance, qui mit fin au grand schisme d'Occident, dura trois ans et demi : l'ouverture se fit le 5 novembre 1414 ; et le 15 mai 1418 le pape célébra sa dernière messe dans cette ville. Jean Huss y souffrit le martyre le 6 juillet 1415, et Jérôme de Prague le 26 mai 1416, après s'être rétracté une première fois le 22 septembre 1415. D'après un document contemporain cité par Lenfant, il y avait à Constance, lors du concile, une quantité prodigieuse de gentilshommes et d'écuyers, 18,000 prêlats, prêtres ou abbés, 80,000 laïques étrangers, 75 confiseurs (*Pistores Bastillarum*), 83 vendeurs de vin d'Italie, 346 bouffons ou bateleurs (*Histriones, pusunatores et eorum similes*), 1,500 courtisanes (*maretrices vagabundæ*), 2,300 soldats, etc. — Nous devons encore à Lenfant l'histoire du concile de Pise et de celui de Bâle. Nous allons en parler ici, sans nous astreindre à l'ordre chronologique de ses ouvrages, nous réservant de revenir sur ceux qu'il publia avant ces derniers. *Histoire du concile de Pise, et de ce qui s'est passé de plus mémorable depuis ce concile jusqu'au concile de Constance, enrichie de portraits* (Amst., 1724, 2 vol. in-4°). La dédicace à la reine de Prusse, Sophie-Dorothée, est datée de Berlin, 12 avril 1724. Une seconde édition parut à Utrecht, chez Corneille Guill. Le Febvre, 1731, 2 vol. in-4°. Ce concile dura six mois : il s'ouvrit le 25 mars 1409, dans la belle nef de la cathédrale de Pise, et finit en août de la même année. Il y a beaucoup de variété dans cette histoire, qui raconte les faits principaux qui se sont passés dans l'Eglise pendant les vingt-trois dernières années du quatorzième siècle et les treize premières du quinzième, c'est-à-dire depuis 1378 que commence le schisme d'Occident par la mort de Grégoire XI, jusqu'au commencement de 1414 qui fut l'année du concile de Constance. L'ouvrage se compose de huit livres. Les deux premiers contiennent l'occasion et les préparatifs de l'assemblée, les commencements du schisme et l'histoire de plusieurs conciles nationaux tenus en France pour le terminer. Le troisième livre est employé aux préliminaires du concile, au concile lui-même, et aux deux conciliabules assemblés l'un à Perpignan par Benoit XIII, l'autre à Civitad di Frioul ou à Udine, dans la province d'Aquilée par Grégoire XII, pendant qu'on le déposait à Pise. Les quatre derniers livres exposent le résultat et le sort du concile de Pise, qui fut d'être rejeté des uns et suivi par les autres avec une égale animosité. On y voit le schisme devenu plus opiniâtre que jamais par la concurrence de trois papes, enfanter des sectes et allumer des guerres dans toute l'Europe. Comme ce fut ce schisme qui fournit occasion aux troubles de Bohême, l'auteur en a marqué en leur temps et dans leur place l'origine et les progrès. Il y a, à la fin du second volume, une déclaration de Charles VI contre le duc de

Bourgogne, et une justification de ce prince. — Il restait à notre historien, pour embrasser tous les événements ecclésiastiques importants du quinzième siècle, à parler du concile de Bâle qui se tint dans cette ville de 1431 à 1443; il entreprit avec ardeur ce grand ouvrage, mais il ne put y mettre la dernière main. Sa veuve, Emilie de Venours, publia en 1731 ce qui était composé : *Hist. de la guerre des Hussites et du concile de Basle, enrichie de portraits* (2 vol. in-4°, Utrecht, Corn. Guill. Le Febvre, avec une dédicace au prince royal). L'auteur se proposait de continuer son histoire jusqu'en 1460, mais la mort le surprit alors qu'il était au commencement de 1454. On peut remarquer dans cet ouvrage, comme dans les deux autres, beaucoup de dextérité à développer les événements, à les mettre dans une pleine lumière; la narration est vive, élégante, succincte; les hommes, leurs caractères, sont bien représentés; mille particularités semées de toutes parts piquent agréablement l'attention du lecteur. Mais ce livre a pour nous un vice radical qu'il était, du reste, impossible d'éviter à cette époque, puisque les documents qui ont jeté un jour vrai et nouveau sur la guerre des Hussites n'ont commencé à être recueillis qu'à la fin du dix-huitième siècle; ce vice, c'est que l'auteur n'a eu en main pour écrire son histoire que les accusations des adversaires du noble peuple bohême. Quand le hussitisme eut été écrasé au commencement de la guerre de Trente ans, une épouvantable réaction s'abattit sur le pays. Durant deux siècles, les jésuites parcoururent les villes et les campagnes, confisquant et brûlant tous les manuscrits, tous les livres qui leur paraissaient suspects; et c'est ainsi que fut systématiquement détruit, dans les archives du pays et dans les familles, tout ce qui pouvait servir à l'histoire d'un siècle de révolte et de scandale. Pour juger les partisans du martyr de Constance, on ne trouva plus les dépositions des témoins à décharge; les adversaires seuls eurent la parole; et il en résulta ce fait inévitable, fatal, que les Tsèques eux-mêmes finirent par ne plus voir dans Ziska, Procope, Jean de Zeliv et leurs compagnons que des fanatiques ivres de sang et de pillage, et dans la guerre du quinzième siècle qu'une orgie furieuse et dévastatrice. Depuis la renaissance littéraire et politique de cette nation si longtemps persécutée et méconnue, justice a été rendue à ces vaillants défenseurs d'une sainte cause (voyez *Huss et la guerre des Hussites*, par Ernest Denis, Paris, Leroux, 1878, gr. in-8°). Lenfant est donc excusable de n'avoir utilisé que les documents dont il avait connaissance. Son instinct historique toutefois le porta à se défier en quelques circonstances du témoignage même des historiens protestants, par exemple du luthérien Théobald ou Thibaut. Quant aux actes du concile de Bâle, il a été le premier à faire connaître ce qu'il y avait de plus saillant, le roi de Prusse ayant écrit, le 1er décembre 1714, aux magistrats de cette ville pour les prier de communiquer à Lenfant toutes les pièces qui, dans leurs archives, touchaient au concile. — La réputation de l'historien a rejeté dans l'ombre le talent du critique et du controversiste, mais c'est pour nous une raison de plus de le signaler. Parlons d'abord du critique et

de l'exégète. Il publia en collaboration avec Beausobre *Le Nouveau Testament de notre Seigneur Jésus-Christ, traduit en françois sur l'original grec, avec des notes litérales pour éclaircir le texte* (Amst., 1718, 2 vol. in-4°). Une nouvelle édition « revue et corrigée » parut à Amst. (1736). Le premier vol. comprend les quatre évangiles et les Actes des apôtres : il est l'œuvre de Lenfant ; le second volume, qui contient les autres livres du Nouveau Testament, est l'œuvre de Beausobre, au moins dans sa partie essentielle, les épîtres de saint Paul. Un maître en la science exégétique a dit de cet ouvrage qu'il était « le meilleur et le plus célèbre » du dix-huitième siècle (*Die beste und berühmteste* ; voyez *Die Geschichte der Heil.-Schrift. N. T's* de Ed. Reuss, 1853, p. 464). La traduction est faite avec indépendance et une connaissance parfaite du grec, des usages de l'époque et des circonstances politiques et sociales du premier siècle. Les notes, sur chaque verset, occupent en général la moitié inférieure de chaque page, et elles ne laissent aucune difficulté sans explication. Le texte sacré n'est pas découpé maladroitement en versets, mais en paragraphes qui donnent un sens complet et qui contiennent un plus ou moins grand nombre de versets suivant que l'exige le développement de la pensée exprimée. C'était, croyons-nous, une heureuse innovation qui a été suivie depuis lors par tous les traducteurs intelligents. Le corps de l'ouvrage était déjà imprimé, aussi bien que le titre, au milieu de l'année 1718, lorsque les éditeurs s'avisèrent qu'il fallait mettre en tête une introduction générale à la lecture du livre sacré. Lenfant fut chargé de cette tâche ; et cette œuvre qui occupe le tiers du premier volume est d'une grande valeur scientifique. L'ouvrage ne parut donc qu'en 1719, bien qu'il porte à la première page l'année 1718 ; l'auteur s'en explique dans un « avertissement, » daté de Berlin, 16 janvier 1719. L'introduction se compose de trois parties : une préface générale sur le Nouveau Testament (190 p.); un abrégé de l'histoire évangélique (p. 191-238) ; et un abrégé de l'histoire des Apôtres (p. 239-256). Ce fut, paraît-il, à la demande du roi de Prusse que cette version fut entreprise. L'édification exigeait que les anciennes traductions fussent retouchées ou remplacées par d'autres. C'est à ce dernier parti qu'on s'arrêta. « Il y a longtemps, disent les éditeurs (p. 181), qu'on a pu remarquer que les revisions n'ont jamais bien réussi. Quoique saint Jérôme ait eu au-devant les yeux les originaux, sa version est barbare, parce qu'au fond il ne fit que retoucher l'ancienne version. La même chose est arrivée à Erasme, à Pagnin et à plusieurs autres, parce qu'ils ont moins eu d'égard à l'original qu'aux versions ordinaires, et que les leurs ne sont, à proprement parler, que des revisions. Cet inconvénient n'est nulle part plus sensible que dans nos versions, parce qu'ayant été plus souvent retouchées, ce ne sont, à proprement parler, que des *revisions* de *revisions*, et que d'ailleurs étant entre les mains de tout le monde, plus de gens s'aperçoivent de cette espèce de difformité. Si l'on y prend garde, on trouvera dans nos premières versions un tour beaucoup plus françois et plus naturel, un air plus original, à proportion du tems, que dans toutes les

versions retouchées. Il est impossible de réparer souvent un vieux édifice, sans qu'il soit en plusieurs endroits irrégulier et disproportionné; pour en faire quelque chose de bon, il faut l'abattre et rebâtir tout de nouveau... Que serions-nous devenus si nos ancêtres avaient été retenus par ce scrupule que saint Jérôme surmonta lui-même, et quelle édification tirerait-elle de la version de Guiars Desmoulins et de ses semblables? Il faut, dans ces occasions, se sacrifier au bien public, s'exposer au danger de la contradiction, et ne point craindre les accusations de nouveauté, quand on est bien assuré que ce qui est nouveau est préférable à ce qui est ancien. » De si sages principes sont bons à rappeler aujourd'hui, car ils n'ont pas encore triomphé dans tous les comités des sociétés bibliques. — Lenfant n'est pas moins distingué comme controversiste. Il publia, en 1723, un ouvrage en quatre volumes, qui est devenu très rare : *Préservatif contre la réunion avec le siège de Rome, ou apologie de notre séparation d'avec ce siège, contre le livre de Mlle de B., dame prosélyte de l'Eglise romaine, et contre les autres controversistes anciens et modernes* (Amst., Pierre Humbert, in-8°). L'épître dédicatoire à son excellence milord Whithworth, ambassadeur plénipotentiaire du roi de la Grande-Bretagne au congrès de Cambrai, est datée de Berlin, 22 décembre 1722. La préface est pleine d'esprit, de finesse. L'auteur répondait à un livre écrit par une femme (Mlle de Beaumont, d'après le privilège du roi), et il s'égaie parfois de l'ignorance ou de l'imprudence de cette élève des jésuites. Après les Bellarmin, les Du Perron, les Richelieu, les Maimbourg, les Arnaud, les Nicole, elle a voulu partir en guerre contre les protestants, ses anciens coreligionnaires (*Dux fœmina facti*); et pour faire excuser sa hardiesse, elle cite des célébrités de son sexe qui ont pu lui frayer la voie à écrire : Lesbie, entre autres ! Les souvenirs classiques de ceux qui l'ont inspirée, l'ont mal servie. On sait, par Catulle lui-même, ce que devint sa Lesbie :

Nunc in quadriviis et angiportis
Glubit magnanimos Remi nepotes.

Ce n'était pas un nom à citer, et elle dut l'apprendre à ses dépens. Le livre de Mlle de B. (*Réponse aux raisons qui ont obligé les prétendus réformés de se séparer de l'Eglise catholique et qui les empêchent maintenant de s'y réunir*) reçut, naturellement, les applaudissements des journalistes de Trévoux (mai 1719) : ils le trouvent « bon, solide, invincible. » L'auteur affirmait de son côté que son ouvrage avait fait des conversions en Vivarais et dans les Cévennes. Les protestants ne pouvaient se taire. Il semblait que le temps des controverses fût passé, « puisque l'Eglise romaine avait quitté ce genre d'escrime, pour tirer de son arsenal la dernière raison des rois, le canon, et toutes les armes séculières... Il a fallu, ajoute Lenfant, que ma plume obéît à l'occasion qui m'a fait sortir de mon humeur pacifique.» Il avait vu le livre chez un gentilhomme catholique romain de ses connaissances. Celui-ci lui dit d'un air triomphant : « Voilà, voilà un livre sans réplique ! — Sans réplique ? lui dis-je.— Oui, sans réplique. Et si vous pouvez y répondre, je me fais huguenot. Le défi était pi-

quant, quoiqu'il ne fût pas fort sérieux, poursuivit notre auteur. Il n'y avait pas moyen de reculer; je l'acceptai. Je fis plus; j'entrai du même ton dans un engagement réciproque. — Et moi, dis-je, si je n'y puis répondre, je me ferai catholique romain. » La réponse nous a semblé victorieuse, mais nous ignorons si elle a fait beaucoup de conversions. Elle a quatre parties, sous forme de lettres. La première partie (t. I) contient douze lettres, toutes historiques; les neuf premières roulent sur le titre du livre de Mlle de B. Nous ne nous sommes pas séparés de l'Eglise romaine, on nous a chassés; dans tous les cas, nous sommes hors de l'Eglise romaine, mais non de l'Eglise universelle, ce qui est bien différent. Les trois dernières lettres défendent la mission des réformateurs et leur moralité. Au reproche des variations de doctrine parmi les protestants et de défaut des miracles, l'auteur répond que ces variations ne sont pas fondamentales et qu'elles découlent du libre examen; quant aux miracles, nos réformateurs n'en avaient pas besoin, parce qu'ils ne prêchaient pas une doctrine nouvelle; et, d'ailleurs, il vaut mieux n'avoir point de miracles à produire que d'en étaler de faux. La seconde partie (t. II) contient douze lettres qui traitent successivement et avec une grande érudition: de l'autorité de l'Ecriture sainte; de la présence réelle (lettres II, III, IV et V); du sacrifice de la messe; de la confession; des satisfactions; des indulgences; du purgatoire; du mérite des œuvres et de la liberté. La troisième partie (t. III) a sept lettres; quelques-unes sont sévères, car l'auteur accuse Mlle de B. non seulement d'ignorance, mais encore de mauvaise foi. Et il n'a que trop raison: Bossuet avait commencé, du reste, à entrer dans cette voie en voilant les côtés les plus aigus du catholicisme romain. Ces lettres traitent de l'invocation des saints, des reliques et des images et de l'histoire de ces dernières. La quatrième partie (t. IV) contient sept lettres: des fêtes, des jeûnes et du carême, des vœux (cette lettre est terrible à propos de l'impureté de certains papes et des suites du célibat des prêtres); les sacrements, la communion sous les deux espèces, les traditions, l'autorité du pape, les abus de l'Eglise romaine, enfin la non conformité de la doctrine catholique avec l'Ecriture. Le *Préservatif* a été réimprimé à Amst. la même année, 1723, 5 vol. in-8°. — Citons aussi un ouvrage de Lenfant qui est très recherché des curieux: *Poggiana ou la vie, le caractère, les sentences et les bons mots de Pogge Florentin, avec son Hist. de la Rép. de Florence et un supplément de diverses pièces importantes* (Amst., P. Humbert, 1720, 2 vol. in-12). Notre auteur fut l'un des fondateurs de la *Bibl. germ.*; il a écrit la préface qu'on trouve en tête du t. I de ce recueil (1720); il y publia une foule de savantes dissertations à partir du t. IV jusqu'au t. XVI. — Voyez Haag, *Fr. prot.*, t. VI; Michaud, *Biogr. univ.*, t. XXIV; *Bibl. germ.*, t. XVI, p. 115. CHARLES DARDIER.

LENFANT (David) naquit à Paris où il mourut le 31 mai 1688, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans. Il entra dans l'ordre des dominicains où il se fit remarquer par son amour de l'étude et une érudition vaste. Il n'est guère connu que par ses ouvrages. Il avait une profonde con-

naissance des Pères de l'Eglise, mais il s'adonna d'une manière toute spéciale à l'étude de saint Augustin ; ayant compulsé tous les passages bibliques cités par ce docteur dans l'immense étendue de ses œuvres, il en dressa une Concordance, travail qu'il fit aussi, du reste, pour les œuvres de saint Bernard. Il donna encore la liste de tous les textes de l'Ancien Testament cités par Thomas d'Aquin, on ignore pourquoi il ne donna pas les citations du Nouveau. On a du père David Lenfant : *Concordantiæ Augustinianæ*, 2 vol. in-f°, 1655 et 1656 ; *Biblia augustiniana* ; *S. Bernardi Biblia*, in-8°, 1665 ; *S. Thomæ Aquinatis Biblia*, 3 vol. in-4°, 1657 et 1659 ; *Histoire générale de tous les siècles*, parue d'abord en 1680 (3 vol. in-12), publiée avec augmentations considérables en 6 vol. in-12, 1684. C'est un répertoire ou sorte de calendrier historique où sont rapportés, jour par jour, les événements les plus remarquables qui se sont accomplis depuis la naissance de Jésus-Christ dans l'histoire de l'Eglise et du monde.

LENFANT (Alexandre-Charles-Anne) naquit à Lyon, le 6 septembre 1726, d'une famille noble originaire du Maine. Placé chez les jésuites de cette ville, il y fit d'excellentes études, après lesquelles il prit la résolution de se faire recevoir dans leur compagnie. Entré au noviciat d'Avignon en 1741, il en sortit en 1743 pour aller à Marseille en qualité de professeur de rhétorique. Mais bientôt, suivant son impulsion naturelle, ainsi que les directions de ses supérieurs, il embrassa la carrière de la chaire pour laquelle il avait des aptitudes remarquables. Dès lors, il prêcha dans les principales villes de France, et même de l'étranger. C'est ainsi qu'on le voit donner à Malines des prédications qui eurent un grand retentissement, et prêcher à Vienne devant l'empereur Joseph II. Suivi par le public de son temps, il avait souvent pour auditeurs des savants et des philosophes qui prenaient plaisir à l'entendre, quoiqu'il les combattît avec force. On rapporte que d'Alembert et Diderot l'écoutèrent pendant tout un carême, et que ce dernier, après un *Sermon sur la foi*, aurait dit ces paroles : « Quand on a entendu un discours semblable, il devient difficile de rester incrédule. » Cependant, il paraîtrait que les qualités du père Lenfant, comme orateur, tenaient beaucoup plus de son débit et de la chaleur de sa parole qui avait un accent de forte conviction, que des mérites réels de son raisonnement ou de la richesse de ses idées. Ce qui tendrait à le faire croire, c'est le peu de succès qu'eut plus tard la publication de ses sermons. Il avait commencé à prêcher un carême à la cour, devant Louis XVI, lorsqu'il fut forcé de l'interrompre, à cause de son refus de prêter le serment exigé par la nouvelle constitution. Arrêté le 30 août 1792, il fut conduit à la prison de l'Abbaye. Mené le 3 septembre, devant le tribunal révolutionnaire, il fut relâché, à la prière du peuple ; des voix nombreuses lui crièrent alors : *sauvez-vous !...* et déjà, il était parvenu jusqu'à la rue de Bussy, lorsque des femmes le reconnurent, et s'écrièrent imprudemment : *C'est le confesseur du roi !* Ces quelques paroles devaient causer sa perte ; repris par les agents du redoutable tribunal, il est sur-le-champ reconduit dans la cour de l'Abbaye où

il tombe sous les coups des exécuteurs du fameux massacre. Le père Lenfant était alors âgé de soixante-six ans. Il a laissé les ouvrages suivants : *Oraison funèbre du Dauphin* (père de Louis XVI, de Louis XVIII et de Charles X), prononcée à Nancy, 1766; *Oraison funèbre de M. de Belzunce, évêque de Marseille*, prononcée en latin, et imprimée avec une traduction française, 1756, in-8°; *Sermons pour l'Avent et pour le Carême*, Paris, 1818, 8 vol. in-12; en tête desquels se trouve une *Notice* sur l'auteur par M. N.-S. Guillon. La famille du père Lenfant possède en outre quarante de ses discours inédits et une correspondance avec son frère. A. Maulvault.

LENGLET-DUFRESNOY (Nicolas) naquit à Beauvais le 5 octobre 1674. Il fit ses études à Paris, devint prêtre, et s'adonna d'abord à la théologie, mais bientôt il l'abandonna pour la politique et la diplomatie dans lesquelles son caractère indépendant et frondeur lui attira de nombreuses mésaventures. Il fut, dans le cours de sa vie, mis dix ou douze fois à la Bastille, fut incarcéré dans la citadelle de Strasbourg et, dit-on, dans le château de Vincennes. Il occupa successivement les positions les plus diverses, eut mille occasions de se créer une situation brillante et ne sut pas en profiter. On lui reproche de s'être montré ingrat envers ses bienfaiteurs, d'avoir trahi des personnes qui le protégeaient. Mordant, paradoxal, caustique et d'un caractère aussi inquiet qu'indomptable, l'abbé Lenglet-Dufresnoy se livrait sans aucune retenue aux emportements de sa nature fiévreuse et agitée. Profondément instruit dans les matières les plus variées, d'une érudition qui donne le vertige, d'une fécondité intarissable, ce savant écrivait sans scrupule le contraire de ce qu'il pensait, passant des études les plus sérieuses aux recherches les plus badines ; allant sans cesse d'une chose à une autre sans pouvoir s'arrêter à aucune. Il faisait de la critique sacrée avec la même facilité qu'il se lançait dans la satire. Quittant la théologie pour composer des pages légères et même obscènes, cet étonnant écrivain offre des contrastes qui déconcertent le biographe. Sa vie et ses écrits nous le présentent tour à tour habile diplomate, théologien distingué, censeur sagace, érudit consommé et critique malhonnête ; aussi, on ne sait que dire et penser d'un homme qui revêt les nuances morales les plus incompatibles. Jusque dans sa vieillesse, son amour de la liberté et son horreur pour toute espèce de contrainte le portèrent à préférer un logement obscur et incommode à l'hospitalité opulente que lui offrait une sœur qui l'aimait. Il mourut d'une façon pénible, à Paris, le 16 janvier 1755, à l'âge de quatre-vingt-un ans. Etant rentré chez lui vers les six heures du soir, il voulut lire un ouvrage nouveau, s'endormit et tomba dans le feu. Lorsqu'on vint pour lui porter secours, sa tête était déjà horriblement brûlée. Il s'occupait depuis quelques années de l'étude de la chimie, et s'était, dit-on, mis à la recherche de la « pierre philosophale. » Les ouvrages de l'abbé Lenglet-Dufresnoy sont innombrables, nous nous bornerons à indiquer ceux qui se rapportent à la théologie : 1° *Novum Jesu Christi Testamentum notis historicis et criticis illustratum*, 2 vol., Paris, 1703, réimprimé en 1735;

2 vol. in-16, indiqués aussi comme in-24 ; 2° *Rationarium temporum*, du père Pétau, continué de 1631 à 1700 par l'abbé Langlet qui y joignit des notes et des dissertations en mauvais latin, selon l'abbé Chaudon ; 3° *Commentaire de Dupuis* sur le *Traité des libertés de l'Eglise gallicane de Pierre Pithou*, 1715, 2 vol. in-4° ; 4° *Imitation de Jésus-Christ, traduite et revue par M. Lenglet du Fresnoy, docteur de Sorbonne, sur l'ancien original français* (*l'Internelle Consolation*), etc., Anvers et Paris, Pierre Gandoin, 1731, petit in-12; nouv. édit., Paris, André Cailleau, 1737, in-12; édition augmentée après la mort de l'abbé Lenglet, de prières à la fin de chaque chapitre, tirées des *Confessions* et des *Méditations* de saint Augustin, Paris, 1764, in-12. C'est par erreur que plusieurs biographes ont attribué à l'abbé Lenglet une *Imitation en forme de prières* sous la date de 1698; d'ailleurs il n'a point paru en 1698 un ouvrage ayant ce titre. De plus la traduction prétendue que nous venons d'indiquer, n'est que celle de de Sacy à peine retouchée pour pouvoir se l'approprier, ce n'est qu'un plagiat, comme l'appelle Barbier. On se représente difficilement, en effet, l'abbé Lenglet traduisant l'*Imitation*. « On peut croire aisément qu'un auteur de son caractère n'a pas pris la peine de traduire un ouvrage tel que l'*Imitation* », dit le savant bibliographe que nous venons de citer (voir Barbier, *Dissertation sur soixante traductions françaises de l'Imitation de Jésus-Christ*) ; 5° *Tablettes chronologiques de l'Histoire universelle*, 1744, 2 vol. in-8°, 2e éd. (la meilleure), 1778, 2 vol. in-8°; où l'on trouve d'utiles renseignements pour l'histoire ecclésiastique; 6° *Diurnal romain traduit en français avec le latin à côté*, Paris, 1705, 2 vol. in-12; 7° *Traité historique et dogmatique du secret inviolable de la Confession*, Lille, 1708; Paris, 1713 (?) et 1751, 2 vol. in-12 ; 8° *Réfutation des erreurs de Spinosa, avec sa vie à la tête*, Amsterdam, 1731, in-12; la substance de ce volume est tirée de Fénelon, du père Lami et de M. de Boulainvilliers; 9° *Lucii Cæcilii Lactantii Opera omnia*, 1748, 2 vol. in-4°; c'est l'édition la plus complète des œuvres de Lactance ; 10° *Traité historique et dogmatique des opérations, des visions et des révélations particulières*, 1751, 2 vol. in-12; 11° *Recueil des dissertations anciennes et modernes, sur les apparitions, les visions et les songes*, 1752, 4 vol. in-12. On peut consulter sur ce fécond et incorrect écrivain les *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de l'abbé Lenglet*, par Michault, de Dijon. A. MAULVAULT.

LENTULUS (lettre de). On désigne sous ce nom une lettre apocryphe qui trace le portrait matériel du Sauveur et proviendrait d'un contemporain : le Romain Lentulus; il l'aurait écrite au sénat comme gouverneur de Palestine. Il en existe un grand nombre de copies dans les principales bibliothèques de l'Europe, en Angleterre, en France, en Allemagne, en Italie (entre autres dans la bibliothèque du Vatican). L'exemplaire qu'on admirait autrefois à Iéna, mais qui n'existe plus aujourd'hui, avait été donné par Léon X à Frédéric le Sage et illustré d'une image du Sauveur correspondant à la description du manuscrit. L'épître de Lentulus se trouve en outre imprimée dans les Centuries de Magdebourg (Bâle, 1559), les *Apocryphes* de Michel Neander

(Bâle, 1567), les *Monumenta Patrum orthodoxographa* de Jacob Grynæus (Bâle, 1569). Au moyen âge elle jouit d'une grande autorité, comme il ressort de sa reproduction dans une histoire légendaire du Christ composée en portugais et traduite dans les langues orientales pour la conversion des infidèles ou encore de sa présence dans une édition des œuvres complètes d'Anselme de Canterbury sans lieu ni date d'impression, mais vraisemblablement publiée à Paris à la fin du quinzième ou au commencement du seizième siècle : immédiatement après suivait un portrait de la Vierge. Dès la première période de son existence, l'Eglise chrétienne agita la question de savoir quels avaient été les traits terrestres de son divin fondateur, mais les mêmes écrivains qui tenaient pour authentique la lettre de Pilate à Tibère ou la correspondance entre Jésus et Abgar, Justin-Martyr, Tertullien, Hégesippe, Eusèbe, ne font pas la plus légère mention de l'épître de Lentulus. Au contraire, pendant les siècles de persécution, la laideur physique du Christ est pleinement admise sur la foi d'Esaïe, III, 2, 3. Avec l'époque du triomphe l'opinion, il est vrai, se modifie si bien qu'Eusèbe et Augustin déplorent notre complète ignorance à cet égard. Au moyen âge on en arrive graduellement à la conception opposée et on finit par parler couramment de la beauté physique du Sauveur en s'appuyant sur le psaume XLV, 3. Au quinzième siècle on peut lire son portrait détaillé chez l'historien byzantin Nicéphore-Calliste qui prétend l'avoir copié chez les anciens, sans citer, il est vrai, aucune source précise. La coïncidence est frappante avec celui qui nous a été conservé dans l'épître de Lentulus. En Occident les mêmes vues dominent jusqu'à la Réformation où Luther entre dans la voie médiane : « Corporellement il est possible que quelqu'un ait été aussi beau que le Christ; peut-être même d'autres individus l'ont-ils été davantage. » Le document apocryphe n'en resta pas moins jusqu'à nos jours investi de toute son autorité dans l'Eglise romaine, exception faite de l'auteur anonyme du livre *De forma Christi* (Paris, 1649) : « Si le Rédempteur n'a pas été laid, tout au moins ne s'est-il pas distingué de ses contemporains par sa beauté matérielle. » Revenons à l'épître de Lentulus; en voici la traduction : « Lentulus, président (præses) des hiérosolymites au sénat et au peuple romain. Il apparut à notre époque et il existe encore un homme d'une grande vertu, nommé Jésus-Christ, que les gentils disent être un prophète de vérité, que ses disciples appellent fils de Dieu, qui ressuscite les morts et guérit les languissants. C'est un homme de haute taille, majestueux d'apparence, si bien que ceux qui le voient conçoivent pour lui tout ensemble de l'affection et de la crainte. Ses cheveux bouclés et frisés, rouges et brillants, voltigent sur ses épaules et sont séparés par une raie au milieu de la tête suivant la coutume des nazaréens. Son front égal indique une remarquable sérénité; sa figure que n'altère aucune tache ni aucune ride est embellie par une rougeur modérée; le nez et les oreilles ne présentent aucun défaut; la barbe courte et bien fournie se bifurque et est de la même couleur que les cheveux; les yeux sont clairs et

nuancés. Terrible lorsqu'il gronde, doux dans ses admonitions, aimable, d'une gravité tempérée, on ne l'a jamais vu rire mais souvent pleurer. Il est donc d'une stature élevée, d'une finesse de mains et de membres remarquable, sage, réservé et modeste dans ses discours, beau entre les hommes. » Les marques d'inauthenticité sont évidentes. Le style trahit sa date récente par une foule de mots et de tournures que n'aurait jamais employés un Romain (*Filius Dei, propheta veritatis, speciosus inter filios hominum gentes*, qui, sous la plume d'un Romain ne peut s'appliquer qu'à ses compatriotes). Jamais de son vivant Jésus ne fut appelé le Christ par ses adversaires et lui-même recommanda à ses disciples de céler sa messianité. Les résurrections et les guérisons miraculeuses sont empruntées aux Evangiles; un fonctionnaire romain ne connaissait pas les nazaréens; leur austérité qui n'a point été partagée par Jésus, le fait qui lui est attribué de n'avoir jamais ri mais souvent pleuré répondent à l'ascétisme du moyen âge. De plus il n'y avait pas de *præses* des hierosolymites mais seulement un *præses* de Syrie, aucun Lentulus ne remplit cette charge sous Tibère et le cas échéant il aurait dû, selon les règles, adresser sa lettre non au sénat, mais à l'empereur. L'inauthenticité étant ainsi démontrée, il reste à fixer l'époque de la composition. La présence de cette pièce dans les œuvres d'Anselme nous reporterait au quinzième siècle, mais elle n'y a été introduite que postérieurement et d'une manière tout extérieure par un faussaire; elle manque d'ailleurs dans les autres éditions de cet auteur. Laurent Valla, qui reconnaît du reste son inauthenticité, est le premier écrivain qui en fasse mention dans sa *Déclamation contre la dotation apocryphe de Constantin*. Les chercheurs ont été mis sur la bonne piste par la suscription d'un second manuscrit conservé à Iéna : Jacques Colonna trouva cette lettre en 1421 au Capitole dans les annales de Rome et un très ancien livre qui aurait été donné par un patriarche de Constantinople. Au premier abord on serait tenté d'admettre l'authenticité de l'inscription, mais après quelque réflexion on est amené à reconnaître qu'on n'envoyait de Constantinople que des manuscrits en langue grecque et que le nom du patriarche donataire fait défaut. Nous croyons donc que cette suscription provient d'un auteur moderne qui a voulu rendre sa fraude plus plausible et que nous n'avons devant les yeux qu'un remaniement du texte de Nicéphore. La forme d'une lettre a été adoptée comme mieux appropriée au but poursuivi et le nom de Lentulus emprunté à une légende quelconque ou mis tout simplement parce qu'il faisait bon effet. L'épître de Lentulus, postérieure par conséquent à l'histoire de Nicéphore, n'a pas pu être composée avant le quinzième siècle. — Sources : *Joh. Benedict Carpzow theologi Helmstadiensis programmate : de oris et corporis Jesu Christi forma Pseudolentuli, Johannis Damasceni ac Nicephori prosopographiæ : obiter Neozopyrorum Christi icones inducuntur*, 1774, in-4°; Johann. Philip. Gabler, *Theologi Altorfensis programmata* (Pentecôte 1819-1822) *in Authentiam epistolæ Publii Lentuli ad Senatum Romanum de Jesu Christo scriptæ*. E. Stroehlin.

LÉO (Henri), historien et homme politique allemand, né à Rudol-

stadt, dans la principauté de Schwarzbourg, le 19 mars 1799, ressentit comme adolescent les émotions suscitées en Allemagne par la guerre de la Délivrance et se signala entre tous ses condisciples par son humeur impétueuse et sa haine brûlante contre l'ordre de choses établi par le congrès de Vienne. Le comité directeur des étudiants (*Burschenschaft*) et les sociétés gymnastiques créées sous les auspices de Jahn possédèrent en lui un de leurs membres les plus bruyants et de leurs plus dévoués collaborateurs ; soit comme étudiant en médecine à Breslau, soit comme philologue à Iéna, l'université remuante entre toutes (1817), il s'associa aux hardies équipées d'une jeunesse qui frémissait sous le joug, fut un des promoteurs de la fête patriotique de la Wartbourg et porta nu-tête, lors de sa célébration, le drapeau rouge, noir et or de l'ancien empire germanique depuis Iéna jusqu'à Eisenach. Les décrets de Carlsbad et l'assassinat de Kotzebue par son ex-collègue, Karl Sand, refroidirent quelque peu sa fougue révolutionnaire. Emigré à Gœttingue, il se tourna avec son impétuosité ordinaire vers l'étude du moyen âge, et vit bientôt dans un retour intégral à ses institutions la seule voie de salut pour la société actuelle. Sa complète rupture avec la *Burschenchaft* s'accomplit en 1820 à Erlangen où il s'était légitimé comme *privatdocent* par un mémoire sur les *Constitutions des villes lombardes;* sa ferveur de néophyte embrassa désormais dans le même anathème les principes fondamentaux du libéralisme et les écarts dont s'étaient rendus coupables quelques démagogues. Hegel, qui à cette époque était parvenu à Berlin à l'apogée de son influence et justifiait par sa théorie du fait accompli la ligne de conduite adoptée par le parti conservateur, trouva dans le jeune historien un disciple enthousiaste, mais qui devait se lancer bien plus avant dans la voie rétrograde ouverte par le maître. Un subside que lui accorda sa souveraine, la princesse de Schwarzbourg-Rudolstadt, lui permit, en 1823, de se rendre en Italie et de poursuivre sur les lieux mêmes les recherches qu'il avait entreprises sur les municipes au moyen âge. A son retour, il embrassa définitivement la carrière académique comme *privatdocent* à Berlin (1824-27), comme professeur extraordinaire (1828), puis ordinaire (1830) à Halle, et occupa ces dernières fonctions jusqu'à sa mort, 24 avril 1878. — Les adversaires les plus résolus de Léo ne lui ont jamais contesté comme écrivain un talent de premier ordre : un enthousiasme communicatif pour le moyen âge, une rare vigueur de coloris, une puissance de résurrection qui reposait sur une connaissance approfondie des faits. Aux recherches historiques proprement dites il associa la philologie, et se fit connaître par plusieurs travaux intéressants sur les anciens dialectes celtiques et germaniques : *Essais sur l'ancien saxon et l'anglo-saxon* (Halle, 1838) ; Beowulf, 1839) ; *Glossaire anglo-saxon* (Halle, 1872-77). Ses meilleurs ouvrages historiques sont malheureusement aussi les premiers en date : son *Mémoire sur le développement de la constitution des villes lombardes* (1824); son *Histoire des Etats italiens* (Hambourg, 1829-30, 5 vol.) qui fait partie de la grande collection de Heeren et Hekert, ses *Douze livres sur l'histoire des Pays-*

Bas (1832-35, 2 vol.). Ses remarquables qualités s'altérèrent toujours davantage sous la pression de l'esprit de parti, et le professeur de Halle finit par abaisser la science au rang d'une servante du conservatisme politique et religieux. Nous ne parlerons pas des *Leçons sur l'histoire de l'Etat juif* (Berlin, 1828), puisqu'elles reposent sur des vues erronées de l'aveu même de leur auteur, mais on ne saurait ni consulter avec une confiance implicite ni surtout employer pour l'enseignement leur destination primitive, le *Manuel pour l'histoire du moyen âge* (Halle, 1830), celui pour l'*Histoire universelle* (6 vol., Halle, 1835-44 ; 2e éd., 1849-53); son *Indicateur pour l'enseignement de l'histoire universelle* (4 vol. 1838-40); ses *Leçons sur l'histoire des peuples et de l'empire allemand* (5 vol., Halle, 1854-66). Nous y lisons entre autres que l'Etat et la société moderne obéissent uniquement à des tendances mécaniques, machiavéliques et mercantiles ; qu'à la loi et au droit uniformes, il convient d'opposer la diversité des privilèges ; que le véritable idéal a été poursuivi et en grande partie réalisé par des hommes politiques tels que Grégoire VII, Innocent III et Ximénès. Dans des périodes plus modernes, Léo n'hésite pas à prendre parti pour la curie romaine contre Luther, pour Ferdinand II contre Gustave-Adolphe, pour le duc d'Albe contre Guillaume d'Orange. La Réformation est jugée avec une frivole malveillance par ce fougueux défenseur de l'orthodoxie confessionaliste; l'*Appel à la noblesse allemande* n'est à ses yeux que l'œuvre d'un démagogue et de la conception évangélique de l'Eglise découlent comme de leur source commune les plus dangereux sophismes contemporains. Cette haine sauvage du progrès, ce mépris audacieux du droit, ce culte brutal de la force se déploient dans toute leur amplitude chez Léo publiciste, auteur des *Esquisses sur l'histoire naturelle de l'Etat* (Halle, 1838) et de la *Signatura temporis* (Halle, 1849), collaborateur du *Journal politique hebdomadaire de Berlin* et de la *Gazette évangélique*. Pendant quarante années (1830-70), il n'est aucun événement de quelque importance sur lequel Léo n'ait porté un hautain verdict, aucun champion du libéralisme qu'il n'ait bafoué, aucun coryphée de la réaction auquel il n'ait rendu hommage. Il félicite Gœrrès (1833) ou Mgr de Vicari de la même plume avec laquelle il venait d'injurier Bunsen, Arnold Ruge (*Les Hegeliens*, Halle, 1838), Diesterweg (*Dieu et les universités allemandes*, Leipzig, 1836). Conseiller influent de Frédéric-Guillaume IV, il encouragea les malencontreuses sympathies de ce prince pour l'ultramontanisme, et la haine de la liberté l'aveugla jusqu'au point de renier en théorie la Réformation du seizième siècle et de chercher dans un retour humiliant vers Rome la seule restauration solide du principe d'autorité : « L'Eglise catholique est plus que notre amie, » écrivait-il dans la *Gazette populaire de Halle*, « elle est une moitié séparée de nous-mêmes, de notre chair et de notre sang ; aussi ses défaites sont-elles nos défaites et ses triomphes nos triomphes... On dissipe des forces précieuses en opposant l'Eglise à l'Evangile, » répondait-il encore à Bunsen dans la *Gazette de la Croix* (1855). « Personne ne possède les véritables dispositions chrétiennes s'il repousse

la doctrine de l'Eglise et fait peu de cas de son autorité et de ses forces saintes. Boniface n'était que le messager de Rome en prêchant l'Evangile, et c'est pour avoir fidèlement accompli son mandat qu'il est demeuré l'apôtre des Allemands. » Après d'aussi franches déclarations, nous ne serons point surpris de rencontrer le confident de Stahl dans les nombreuses conférences qui travaillèrent inutilement, il est vrai, à une réconciliation entre les deux Eglises orthodoxes; son amour de l'indépendance le fit cependant reculer devant la conséquence logique de toute son activité et, malgré l'ardeur de son romantisme, il ne figura point sur la liste des apostats célèbres de notre époque, à côté de Hurter, de Gfrœrer et de Florencourt. Selon le mot spirituel de Karl Schwarz, l'homme naturel avait survécu chez Léo à toutes les péripéties en dépit de sa conversion et de son programme conservateur; par son mépris grossier de l'idée comme par la violence de ses passions, il offre un significatif parallèle avec Feuerbach. Les éclatants services rendus par le professeur de Halle au parti de la Croix furent récompensés, en 1863, par un siège à la Chambre des seigneurs, où il s'enrôla dans la fraction Kleist-Reetzow, mais joua un rôle effacé et n'aborda la tribune qu'à de rares intervalles. Sa carrière politique se termina avec l'ouverture du *Kulturkampf*, où fidèle à ses inclinations il se déclara résolument, pour employer le langage de ses amis, en faveur de l'Eglise martyre contre l'Etat oppresseur. Il mourut en 1878. E. Strœhlin.

LÉON Ier (Saint), pape (440-462), docteur de l'Eglise. Le rôle de cet homme remarquable dans les querelles christologiques du cinquième siècle a été trop marquant pour que nous puissions isoler son histoire du récit de ces célèbres discussions. Notre principale source sera le recueil des lettres de Léon Ier dans l'édition de ses œuvres, par les Ballerini (3 vol. in-f°, Venise, 1753 ss.), et dans les tomes V-VII des *Conciles* de Mansi. Notre guide sera M. de Hefele (*Conciliengeschichte*, II, 2e éd., 1875), duquel nous rapprocherons Amédée Thierry (*Nestorius et Eutychès*, 1878) et le Père Martin (*Revue des Quest. hist.*, janv. 1880. — Eutychès, archimandrite de Constantinople et protégé de l'empereur Théodose II, accusait de nestorianisme les orthodoxes. Flavien, patriarche de Constantinople depuis 447, tint un synode contre lui et l'excommunia. Le patriarche se mit aussitôt en communication avec le pape. Léon, s'il faut en croire le *Liber Pontificalis*, était toscan. Sous Zosime, sous Célestin, sous Sixte III, nous le voyons diriger l'Eglise sous le nom du pape. Son intelligence était claire et sa volonté ferme. Le pape, après s'être informé de la chose, se prononça pour Flavien et lui annonça, le 21 mai 449, l'envoi prochain d'une lettre détaillée sur le sujet du débat. Sur ces entrefaites, Théodose convoque un concile œcuménique à Ephèse et invite le pape à y assister en personne. Le pape s'excuse sur le malheur des temps, mais à l'assemblée ses légats le prennent de plus haut. Les trois légats du pape étaient porteurs de lettres pour Flavien, pour l'empereur et pour le concile. La célèbre *lettre dogmatique*, adressée à Flavien, est dans l'édition des Ballerini, I,

p. 801, et y porte le numéro 28, elle est aussi dans Mansi V, p. 1366. Le texte original est le latin. Gennadius († v. 495 : c. 84) dit que Prosper d'Aquitaine est regardé par quelques-uns comme l'auteur des épîtres de Léon contre Eutychès (*ab ipso dictatæ dicuntur*). Il paraît que Prosper avait accompagné en 440 le pape à Rome où il était peut-être notaire ; néanmoins l'épître est datée du 13 juin 449. Il nous faut donner connaissance de ce document, le plus considérable sans doute de tous ceux qui ont agi sur la fixation ou la formation du dogme christologique. On sait que tout l'effort de la pensée chrétienne, au cinquième siècle, s'est porté vers ce problème, de faire droit à l'humanité de Jésus-Christ sans diminuer sa divinité ; le nestorianisme, séparant le Dieu de l'homme, atténuait la nature divine de Jésus ; Eutychès, confondant l'homme et Dieu, détruisait l'humanité du Christ. Le juste milieu entre ces deux opinions, également éloignées d'une conception vivante des rapports de Dieu et de l'homme, pouvait-il être trouvé dans un effacement des attributs contradictoires de l'homme et de Dieu ? Ou, pour mieux dire, fallait-il céder à Eutychès, et, parce que l'Eglise avait refusé de séparer Dieu de l'homme avec Nestorius, entrer dans les voies de ce qu'on a appelé le monophysitisme, et sacrifier l'humanité dans ce qu'elle a de plus humain à la divinité qui l'absorbe et l'écrase ? Toute faiblesse dans ce sens, vis à vis d'une doctrine qui paraissait l'orthodoxie même, de la part de l'orateur le plus autorisé de l'Eglise, aurait rabaissé la religion chrétienne au rang d'une superstition. Léon comprit cela. Nous n'avons à exprimer ici aucun jugement sur sa doctrine, mais la conséquence dans la pensée nous appartient, et à cet égard nous devons reconnaître qu'aucun docteur n'a interprété la pensée du passé et dirigé celle de l'avenir dans la voie des anciens, aussi clairement et aussi fermement que lui. Léon a compris que toute expression juste des rapports de l'humain et du divin, loin de s'appliquer à rechercher les moyens termes, doit se plaire dans les contrastes, aussi son éloquence est tout entière dans l'antithèse. C'est de ces antithèses, auxquelles on reproche de sentir la rhétorique, que Jean de Damas a déduit tout le système compliqué, mais nerveux, de la christologie orthodoxe, et l'on peut dire qu'aucun écrit n'a peut-être exercé une pareille influence sur le développement de la doctrine chrétienne. A vrai dire, l'affirmation des contraires, que pose saint Léon, n'est pas une solution, mais la négation d'une solution ; mais dans ces questions, il y a peut-être autant de force d'esprit à affirmer les difficultés qu'à en croire les résoudre : « Les caractères de l'une et de l'autre nature, et de l'une et de l'autre substance, dit saint Léon, demeurant entiers et se rencontrant dans une même personne, l'humilité a été acceptée par la majesté, l'infirmité par la force, la mortalité par l'éternité ; pour payer la dette de notre humanité, la nature inviolable s'est unie à une nature capable de souffrir, afin que, comme il le fallait pour porter remède à notre misère, le seul médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ pût

mourir d'un côté et de l'autre ne pût pas mourir. Le vrai Dieu est né dans la nature entière et parfaite d'un véritable homme, tout entier dans sa nature et tout entier dans la nôtre (*Salva igitur proprietate utriusque naturæ et substantiæ, et in unam cœunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas : et ad resolvendum conditionis nostræ debitum, natura inviolabilis naturæ est unita passibili ; ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo J. C., et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero*). Chacune des deux natures accomplit dans la communication de l'autre ce qui lui est propre, le Verbe fait l'œuvre du Verbe, et la chair accomplit ce qui est de la chair; l'un éclate en miracles, l'autre succombe sous les injures (*Agit enim utraque forma cum alterius communicatione quod proprium est*)... Pour que l'on comprenne cette unité de personne dans l'une et l'autre nature, il est écrit que le Fils de l'homme est descendu du ciel, quand le Fils de Dieu a reçu la chair de la Vierge dont il est né. D'autre part, il est dit que le Fils de Dieu a été crucifié et a été enseveli, tandis qu'il n'a pas souffert ces choses dans sa divinité même, par laquelle le Fils unique est éternel comme son Père et est consubstantiel à Dieu, mais dans l'infirmité de sa nature humaine. C'est pourquoi nous confessons tous dans le symbole que le Fils unique de Dieu a été crucifié et qu'il a été enseveli... En Jésus-Christ il n'y a pas d'humanité sans la divinité véritable, et pas de divinité sans la vraie humanité. » Le concile auquel Léon a donné le nom, qu'il a conservé, de *brigandage* d'Ephèse, se réunit le 8 août 449 dans l'église Notre-Dame d'Ephèse. La discussion principale fut terminée en un jour. Les légats demandèrent en vain la lecture de la lettre de Léon au concile, dans laquelle le pape se référait à sa lettre dogmatique. Flavien, déposé, en appela, mais à qui? Saint Léon (*ep.* 43 et 44) ne parle que d'un appel en général, en conséquence duquel un concile devait être convoqué. S'il a remis son appel aux légats, c'était pour que le pape poursuivît la convocation du concile. Léon tient sans retard un synode à Rome, et rejette tout ce qui a été fait au *concile des brigands*, mais Théodose II lui refuse la réunion d'un nouveau concile, affirmant que tout s'est passé en pleine liberté à Ephèse. Qui croirons-nous, du pape ou de l'empereur? Voici ce qui est vrai : Les évêques égyptiens, appuyés sur les Illyriens et les Palestiniens, formaient une véritable armée sous le commandement de Dioscure, patriarche d'Alexandrie, assisté de Juvénal de Jérusalem et de Thalassius de Césarée de Cappadoce et l'archimandrite syrien Barsumas, qu'on accuse d'avoir été le meurtrier de Flavien, soutenait les eutychiens des forces d'un millier de moines. Les menaces de Dioscure, la contrainte exercée sur des évêques peu héroïques par les soldats et les moines, les quelques mauvais traitements qu'endura le diacre Hilarus, légat du pape et plus tard pape lui-même, voilà qui est prouvé et c'en est assez pour justifier le rejet du concile par Léon. Flavien fut maltraité dans le concile, et ne lui survécut guère. Il faut pourtant reconnaître que le concile de Chal-

cédoine se distingua lui-même par les « clameurs populacières », ἐκβοήσεις δημοτικαί, des évêques, les cris d' « Exil à l'Egyptien ! » et les insultes adressées par les ci-devant nestoriens, les évêques d'Antioche, et les clercs de Constantinople, aux évêques égyptiens, qu'on retint dans une sorte de captivité, et aux moines eutychiens. — A peine Théodose II fut-il mort, que sa veuve Pulchérie, et Marcien qu'elle épousa aussitôt, acceptèrent la pensée d'un concile et le convoquèrent pour Nicée. C'est maintenant Léon qui se défie et qui atermoie. Il ne craint plus (et la chose s'explique) les eutychiens, mais les nestoriens : « L'erreur nestorienne, dit-il (*ep.* 93), ne doit pas tirer parti de la condamnation de l'erreur eutychienne. » Il est également certain qu'il se défiait d'un concile tenu en Orient, quant aux ambitions du siège de Constantinople. L'événement lui donna raison sur ce point; quant à la doctrine, l'habileté consommée de ses légats sut conduire et gouverner une assemblée dans laquelle le pape ne comptait guère que des adversaires de droite et de gauche. Le concile se réunit le 8 octobre 451, à Chalcédoine, dans l'église Sainte-Euphémie, d'où l'œil embrassait l'admirable panorama de Constantinople et du Bosphore. Dans la deuxième session, le 10 octobre, la lettre dogmatique de Léon est lue dans la traduction grecque, et le concile, disent les Actes (Mansi, VI, p. 971) s'écrie : « C'est là la foi des Pères, c'est la foi des Apôtres ! Pierre a parlé par la bouche de Léon. » Mais bientôt les Illyriens et les Palestiniens, secrètement eutychiens, émettent des doutes sur plusieurs passages de la lettre dogmatique : *Quod proprium est, Verbo operante quod Verbi est*, qu'ils accusent d'une tendance à diviser les deux natures de Christ. On leur répond en leur citant des expressions analogues du fameux adversaire de Nestorius, Cyrille d'Alexandrie, dont le concile d'Ephèse avait approuvé les *Lettres* et les *Anathèmes*; entre deux sessions, la lettre de Léon est signée par presque tous les Pères (elle fut acclamée dans la quatrième session, le 17 octobre). Les évêques d'Illyrie, eutychianisants, déclarèrent à cette occasion que les légats leur ont accordé l'union des deux natures, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως; les Palestiniens également ont signé parce que les légats leur ont donné l'assurance « qu'ils n'admettent aucune séparation ». C'est ici le noyau même du symbole de Chalcédoine. Les plus compromis des chefs du synode des brigands, sauf Dioscure, signent et sont admis au concile. Jamais accord ne fut moins établi dans la pensée. La cinquième session, le 22 octobre, vit le triomphe d'une pensée claire, d'une volonté indomptable et d'une grande autorité morale, servie par une habileté sans égale. Le concile était sur le point d'accepter la formule que proposait le nouveau patriarche de Constantinople, Anatolius, formule qui reprenait le mot caractéristique de la doctrine d'Eutychès: « Le Christ est *de deux natures.*» Léon, tout au contraire, disait : *Quamvis in D. J. C. Dei et hominis una persona sit.* Les légats commencent par demander leurs papiers, s'opposant absolument à ce que rien soit ajouté à la lettre de Léon. Puis ils s'appuient sur les commissaires impériaux, et ceux-ci, tandis que les Illyriens poussent à la dis-

solution du concile, font ce coup de maître de déclarer que Léon a affirmé qu'en Christ les deux natures sont unies ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, et ἀδιαιρέτως. Une deuxième fois, cet acte d'habileté groupa le concile, si divisé et sans tiers-parti, autour des légats qui par ces mots accordaient à chacun des deux partis la condamnation de ses adversaires. Une commission, dont étaient, avec les légats, Anatolius et les chefs mêmes du concile d'Ephèse, Thalassius et Juvénal et plusieurs Illyriens, rédigea la célèbre formule : « sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation. » Ces mots étaient-ils le résumé légitime de la lettre de Léon? Une étude attentive permet de l'affirmer. L'Epitre était dirigée contre Eutychès, mais elle ne sacrifie rien à Nestorius, et la formule de Chalcédoine, rédigée par les ennemis de Léon, n'a fait qu'exprimer sa doctrine dans le langage de l'Orient, et en partie dans les mots de Cyrille. Chose singulière, le texte grec et authentique de la formule de Chalcédoine contient le mot d'ordre d'Eutychès et d'Anatolius : ἐκ δύο φύσεων. Le fait que cette hérésie ait pu se glisser dans tous les textes orientaux d'un document aussi considérable montre combien la victoire de l'orthodoxie était peu dans les esprits. Mais il y a ici une grave altération. La *versio antiqua*, dans tous ses textes, dit au contraire : *in duabus naturis*. Malgré les premières apparences et malgré des soupçons bien naturels, les témoignages anciens, tels que M. Hefele les a réunis, nous obligent d'admettre, avec Tillemont, Walch, Gieseler et Néander que le texte grec a été faussé. Enfin, dans une allocution à l'empereur, évidemment rédigée par les légats, le concile prononça ce jugement : « Que personne n'accuse la lettre de l'admirable Léon d'innovation. Léon n'a rien changé à la foi annoncée par les Pères. » Léon avait vaincu ; mais aussitôt il eut à soutenir un nouveau combat. Dans la quinzième session, le 31 octobre, le concile arrêta, en l'absence des légats, vingt-huit canons, dont le vingt-huitième, d'accord avec le concile de Constantinople (381), déclare que « le très saint-siège de la *Nouvelle Rome* doit jouir des mêmes priviléges que celui de l'ancienne Rome... La ville honorée de la couronne et du sénat, qui jouit des mêmes honneurs que l'ancienne Rome, doit être glorifiée dans les affaires de l'Église autant qu'elle, étant la première après elle ». En effet, la règle de l'Orient a toujours été que le rang d'une Eglise se mesure d'après celui de la ville. A cela Léon répondra (*ep.* 104) : « Autre est la raison des choses temporelles, autre des divines, *alia tamen ratio est rerum sæcularium alia divinarum*; c'est l'origine apostolique d'une Eglise, sa fondation par un apôtre qui la rend digne d'un rang supérieur. *Non dedignetur* (*Anatolius*) *regiam civitatem, quam apostolicam non potest facere sedem.* » Il est certain que Léon, embarrassé par le canon 3 de Constantinople, dont il déclare il est vrai (*ep.* 105) qu'il n'est pas connu à Rome, hésite sur les arguments et varie dans le choix des autorités. Mais c'est le fait qu'il défend, et il avait recommandé à ses légats « de sauvegarder et de défendre son autorité en leur personne. Et si quelques-uns s'élèvent, se basant sur l'éclat de leurs cités, vous vous y

opposerez énergiquement. » Les légats font insérer leur protestation au protocole. Le concile envoie ses décrets à Léon Ier, le priant « de les honorer de son approbation » ; Anatolius de même soumet le vingt-huitième canon à sa confirmation. Mais Léon n'était pas homme à se payer de mots. Dans trois lettres datées du 25 mai 452 (*ep.* 104-106) il déclare le vingt-huitième canon nul et non avenu, et le casse (*ep.* 105, à Pulchérie) de l'autorité de l'apôtre Pierre. Le 21 mars 453, dans une encyclique aux pères du concile, il approuve le décret dogmatique, mais en annulant le vingt-huitième canon. Anatolius se soumit fort humblement, mais, *en fait*, les patriarches de Constantinople n'abandonnèrent jamais les privilèges qu'ils tenaient du décret d'un concile général. Tel fut le rôle de saint Léon dans les débats du cinquième siècle ; l'histoire et la légende le célèbrent comme défenseur de Rome en face du fléau de Dieu. Attila, battu aux Champs catalauniques, avait envahi, au printemps de 452, le nord de l'Italie, il avait ravagé Aquilée et tout le pays voisin. Rome était sans courage et sans défense. Léon, accompagné de deux notables romains, se rendit auprès d'Attila, alors arrêté au confluent du Mincio et du Pô. Par quelles séductions d'éloquence le pape réussit-il à agir sur l'esprit du terrible guerrier ? Sut-il l'effrayer par le tableau de la mort subite d'Alaric, vainqueur de Rome? En tous cas, la légende de l'apôtre menaçant Attila de son épée nue, reproduite dans le bas-relief d'Algardi sur l'autel de saint Léon et dans la fresque de Raphaël dans les chambres du Vatican, appartient aux arts plutôt qu'à l'histoire (voyez Gregorovius, I, p. 187, 3e éd., 1875). Attila était menacé par l'armée de l'empereur Marcien, il se décida à la retraite et Rome fut sauvée. Il était réservé à Genséric (455) de lui faire connaître les horreurs du vandalisme. Léon mourut le 10 novembre 461. — Voir avant tout l'édition des Ballerini, contenant les lettres de Léon Ier, ses sermons, les œuvres liturgiques qui lui sont en partie attribuées, et les dissertations du père Quesnel (dans l'éd. de Lyon, 1700) qui y sont reproduites ; Baronius et Pagi ; Tillemont, XV ; Hefele et A. Thierry, cités plus haut ; Arendt, *Papst Leo d. Gr. u. s. Zeit*, Mayence, 1835 ; Dorner, *Person Christi*, II, 1 ; voyez aussi Saint-Chéron, *Hist. du Pontif. de saint L. le Gr. et de son siècle*, 2 vol., P., 1846 ; Herzog, *Real-Encycl.*, VIII, art. de M. Pressel ; Bœhringer, *Die Kirche Christi*, XII, 2e éd., 1879 ; Perthel, *P. Leo I Leben u. Lehren*, Iéna, 1843 ; A. Thierry, *Hist. d'Attila*, 5e éd., 1874, 2 vol. in-12 ; Papencordt, *Gesch. d. Vandal. Herrschaft*, Berl., 1837 ; Gregorovius, I ; Ebert, *Alt-christl. Literatur*, 1874 ; *Le Pseudosynode ou brig. d'Eph.*, d'après les actes retrouvés en syriaque, par P. Martin, P., 1875 ; cf. *Rev. Q. Hist.*, juil. 1874. La chronologie du règne de Léon est exposée dans les *Regestes* de Jaffé. S. Berger.

LÉON II (682-683) succéda à Agathon. Il continua, dans l'affaire du monothélisme, la politique de son prédécesseur, confirma le concile général de 680, et anathématisa Honorius par une décrétale de 682 (ses lettres sont dans Mansi, t. XI) : *nec non et Honorium, qui hanc apostolicam sedem non apostolicæ traditionis doctrina lustravit sed pro-*

fana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est (ou beaucoup mieux *subverti permisit*, παρεχώρησε — *maculari consensit*, dans la lettre à Erwig), *et omnes qui in suo errore defuncti sunt.* La traduction latine est imparfaite, le texte grec est perdu. Dans une lettre aux évêques espagnols et dans une autre adressée au roi d'Espagne, Erwig, laquelle du reste est peut-être de son successeur, Benoît II, il répète ce jugement. Pagi a défendu contre Baronius l'authenticité de la lettre aux Espagnols.

LÉON III (795-816) fut élu le lendemain de la mort d'Adrien Ier. Il avait la réputation d'un prélat éloquent, instruit et bienfaisant. Son premier acte est d'envoyer à Charlemagne les clefs du tombeau de saint Pierre et la bannière de Rome, et aussitôt Angilbert est envoyé à Rome par le roi des Francs pour s'entendre avec lui sur les droits du patrice. C'est alors que le pape fit représenter en mosaïque dans le grand Triclinium du Latran, qui fut conservé jusqu'à Sixte-Quint, la scène fameuse, dont Clément XIV a fait exactement reproduire l'image sur la place du Latran, de la remise de la bannière de Saint-Pierre au roi Charles, *domino Carulo regi* (Alemanni, *De Lateranensibus Parietinis restitutis*, Rome, 1625, 2e éd., 1756; voyez aussi la mosaïque de Sainte-Suzanne, dans Ciampini, *Monimenta Vetera*, II). Maltraité, en 799, dans une émeute, au milieu d'une procession, le pape est obligé de s'enfuir à Spolète, d'où il se rend, sur l'invitation de l'empereur, à Paderborn. Bientôt il rentre dans Rome accompagné des évêques et des comtes francs, pour juger les révoltés. En 800, Charlemagne se rendit pour la cinquième fois en Italie. Le 24 novembre, il se trouva devant Saint-Pierre, et le 1er décembre il réunit le peuple et le clergé et leur annonça qu'il était venu pour justifier le pape des accusations élevées contre lui. Alors, dit la *Vita Leonis*, dans Anastase, tout le clergé s'écria : « Personne ne peut juger le siège apostolique et son représentant, qui est le juge de tous. » Il est vrai que les annalistes francs contredisent à ce récit. Léon, dit la *Vita*, prêta le serment de purification. Cette scène est le sujet d'une fresque de Raphaël, dans les chambres du Vatican. Au jour de Noël, comme Charles était à genoux devant la confession des Apôtres, Léon posa sur sa tête une riche couronne, et le peuple cria par trois fois : « Vie et triomphe à Charles le Pieux, couronné Auguste par Dieu, au grand et pacifique empereur ! » On assure que, malgré les entretiens qu'il avait eus à Paderborn avec Léon, Charles fut surpris de cet acte, qui dépassait son ambition, mais la politique des papes avait atteint son but, et l'Occident était affranchi désormais des grecs iconoclastes. A vrai dire Alcuin paraît avoir été dans la confidence du grand acte qui se préparait. A peine Charlemagne était-il mort, que la noblesse se souleva de nouveau contre Léon III ; Louis le Débonnaire envoya ses serviteurs à Rome pour y rétablir la paix, et Léon mourut le 11 juin 816. Etienne IV lui succéda. Les restes de Léon III ont été recueillis, avec ceux de Léon Ier, de Léon II et de Léon IV, dans un ancien sarcophage chrétien, à Saint-Pierre, sous l'autel de saint Léon Ier. Il serait assez oiseux de suivre les canonistes du quatorzième siècle et les

théologiens du seizième et du dix-septième dans l'examen de la question scolastique, de la « translation de l'Empire aux Germains » (Marsile de Padoue, 1313, *De Transl. Imp.*; Baronius et Bellarmin d'une part, Flacius, Sponheim et Goldast, etc., de l'autre). De pareilles questions, où le droit a moins de valeur que le fait, se compliquent encore des délicates distinctions du droit public dans Rome. M. Dœllinger en a disserté avec science (*Ueber das Kaiserth. K. d. Gr., hist. Jahrb.* de l'Ac. de Munich, 1865). Les sources de l'histoire de Léon III sont d'abord Anastase (éditions de Muratori, vol. III, 1, de Bianchini, de Vignoli, de Migne), puis les mémoires des Francs, la *Vita Karoli* d'Eginhard (dans Jaffé, *Monum. Carolina*, vol. IV de sa *Bibl. Rer. Germ.*, 1867), le moine de Saint-Gall (Jaffé), les annales de Lorsch (ou d'Eginhard?), le poème d'Angilbert sur les événements de 799, etc., réunis dans Bouquet, vol. V, et dans Pertz, vol. I et II. Les lettres de Léon III à Charlemagne sont dans le *Codex Carolinus* (Jaffé, *Mon. Carol.*), cf. les *Monumenta Alcuiniana*, tome VI de la *Bibliotheca* de Jaffé, 1873. Parmi les modernes, il faut citer Gregorovius, t. II et III, 3e éd., 1876; de Reumont, II, 1867; Hefele, III, 2e éd., 1877; Baxmann, *Politik der Pæpste*, I, 1869; Vétault, *Charlemagne*, Paris, 1876. Voyez l'article *Charlemagne*.

LÉON IV (847-855), successeur de Serge II, fut élu au milieu de la dévastation de la Campagne romaine par les Sarrasins. Saint-Pierre avait été pillé. Le pape remporte sur l'ennemi la victoire maritime d'Ostie, qui a été célébrée par une fresque de Raphaël; Raphaël a conservé aussi le souvenir du terrible incendie qui, à cette époque, dévasta le Borgo. Après tant de malheurs, Léon IV, pourvoyant à la sécurité de Saint-Pierre et de ses environs, ceignit de murs, avec l'aide de l'empereur Lothaire, la *cité Léonine*, dont il consacra solennellement les murs le 27 juin 852. Sur la porte principale il écrivit ce vers :

Roma caput orbis, splendor, spes, aurea Roma.

Léon rebâtit, près de Centumcellæ, ravagée par les Sarrasins, la ville nouvelle, Leopolis, qui a donné à l'ancienne ville le nom de Civita-Vecchia, sous lequel elle a survécu à Leopolis. Léon IV mourut le 7 juillet 856; Benoît III fut consacré le 29 septembre. La légende a placé entre ces deux papes la papesse Jeanne.

LÉON V (903) succéda à Benoît IV; après quelques mois de règne, Christophe l'arracha du trône pontifical. La chronologie de ces temps a été étudiée par M. Duret (*Geschichtsblætter a. d. Schweiz*, II, 1856), et M. Grégorovius estime que, pour cette époque, « aucune des données chronologiques de Jaffé n'est peut-être exacte. »

LÉON VI (928-929) régna entre Jean X et Etienne VII.

LÉON VII (936-939), moine bénédictin, succéda à Jean XI et régna avant Etienne VIII. Créature docile du sénateur Albéric, il est loué par Flodoard, qui vint à Rome sous son règne.

LÉON VIII (963-965). Voyez *Jean XII-XVIII*.

LÉON IX (Saint), le pape alsacien (1048-1054). *Brun* ou Brunon naquit le 21 janvier 1002, en Alsace, *in dulcis Elisatii finibus;* il était

fils du puissant Hugues d'Eguisheim, comte de Nordgau et cousin de l'empereur Conrad II, et d'Heilewide de Dagsbourg; élevé dans l'école de Toul, il fut en 1026 élu sans simonie évêque de cette ville. « Cestui Lion, dit Aimé du Mont-Cassin, estoit moult bel et estoit rouz, et estoit de stature seignoriable, et estoit de letre bon maistre. » Il réforma son évêché dans le sens de Cluny; *bonus Bruno meruit appellari* (Wibert). A la nouvelle de la mort de Damase II, Brunon fut désigné par l'empereur Henri III, le fils de Conrad, pour la tiare, les ambassadeurs romains acceptent ce choix; Brunon y acquiesce après avoir fait résistance, et sous condition de l'approbation du clergé et du peuple de Rome. Bonizo, dont l'autorité n'est pas au-dessus du doute, nous raconte qu'à Besançon, le pape élu vit venir au-devant de lui l'abbé de Cluny et Hildebrand qui, ne voyant pas en lui un apostolique, mais un apostat, le détermina à déposer les insignes de la papauté (les portait-il avant d'être consacré?), et à se rendre à Rome l'escarcelle à la main. Brunon de Segni, qui écrivit la vie de Léon IX sur le conseil de Grégoire VII, mais après la mort de ce pape, nous dit au contraire qu'Hildebrand était alors moine en un lieu qu'il ne désigne pas clairement, mais qui paraît être Worms. De ces deux récits, pourtant contradictoires, les historiens ont conclu, légèrement sans doute, qu'Hildebrand avait été moine à Cluny. La seule chose établie par les témoignages contemporains, c'est que Brunon, frappé de son énergique opposition, voulut l'avoir pour compagnon de voyage et le garder comme conseiller. Le pape se rendit pieds nus à Saint-Pierre, et demanda l'élection canonique. Il garda longtemps le titre d'évêque de Toul. Didier du Mont-Cassin, qui fut Victor III, dit de Léon IX : « C'est lui qui commença à invoquer le nom de l'Eternel. » Comme dit Aimé du Mont-Cassin, « il trova que toutes li ordène de l'Eglize estoient toute occupée de la fausse symonie. » Dès le premier jour, combattre la simonie et le concubinat fut toute sa politique. Il réunit en 1049 un concile à Rome et voulut faire déposer ceux même qui étaient consacrés par des simoniaques, mais le concile refusa de le suivre jusque-là. On sait que Benoît IX, Silvestre III et Grégoire VI étaient simoniaques. En général, nous voyons toujours en Léon IX une tendance à ne pas reconnaître les sacrements donnés par un simoniaque. Au deuxième concile de Rome, en 1051, il est encore question de cette matière, ainsi que déjà en 1047, sous Clément II, et Bérenger prétend que le concile de Verceil a blâmé le pape d'avoir réordonné, dans ce cas, des évêques dont il cite les noms; Pierre Damien paraît reconnaître ce fait, plus conforme aux rigueurs de la *pataria* qu'à l'ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise. Le pape consentit, en 1049, à s'en tenir à la règle de Clément II, et à imposer une pénitence à ceux qui avaient été sciemment consacrés par un simoniaque. Le concile de 1049 renouvela, paraît-il, les anciennes prescriptions relatives au célibat (on sait que ce n'est qu'en 1123 qu'un concile général, celui du Latran, déclara nul le mariage des prêtres, mais la loi du célibat était depuis longtemps de plus en plus fortement établie, quoiqu'elle

rencontrât encore une extrême résistance, surtout en Italie). La société des femmes fut interdite à tous les prêtres, diacres et sous-diacres, et les concubines des clercs furent attribuées comme servantes au Latran. En même temps la dîme est plus sévèrement exigée, et dès ce moment Léon s'applique avec persévérance à exiger du clergé allemand et français qu'il suive les rites de la liturgie romaine : il rencontra parfois, sur cet article, une contradiction énergique et victorieuse. — Malgré l'hostilité du roi Henri Ier, excité par ses barons et son clergé, Léon IX se rend à Reims, après avoir passé par Toul, pour consacrer l'église de Saint-Remi et tenir, le 1er octobre 1049, un grand concile contre la simonie, les mariages au degré prohibé, le divorce et la bigamie, l'oppression des pauvres, la possession des églises et des dignités ecclésiastiques par les laïques et le port d'armes des clercs. Nous avons conservé le récit des fêtes de Reims et du concile, dans l'intéressant *Itinéraire de Léon IX*, du moine rémois Anselme (Marlot, *Rem. Hist.*, II). L'archevêque de Reims est le seul archevêque français présent, car Besançon, Lyon et Trèves sont à l'Allemagne et à la Bourgogne. A ce concile il est fait sévère justice des simoniaques, et les évêques volontairement absents sont excommuniés. De Reims, le pape se rend à Mayence, où il tient un autre concile dans le même sens. Alors, après avoir parcouru l'Alsace, avoir séjourné à Andlau, à Altorf, dont sa sœur Odile était abbesse, puis à Calw et à Reichenau, il retourne en Italie, où il assemble, en 1050, le grand concile de Rome, contre Bérenger de Tours. Ce concile canonisa le prédécesseur de Brunon, Gérard, évêque de Toul. Un nouveau concile, à Verceil (1050), est dirigé contre Bérenger. Le pape voyage sans repos par l'Italie et l'Allemagne, pour y établir l'ordre. Bientôt (1053) les Grecs et leur patriarche Michel Cérularius attirent son attention. Le schisme était imminent ; il s'agissait bien moins en cette querelle des pains azymes que du titre de patriarche œcuménique, auquel prétendait le successeur de Photius. Le pape, après avoir adressé au patriarche et à Léon d'Achrida une épître solennelle dans laquelle il accumulait tous les griefs de l'Eglise latine (Mansi, XIX, p. 635) envoya à Constantinople des ambassadeurs, dont le principal était son compatriote, le cardinal Humbert, d'abord abbé de Moyenmoutier, puis évêque de Selva Candida ; les légats déposèrent l'excommunication de Michel sur l'autel de Sainte-Sophie. A leur retour, Léon IX avait quitté la vie ; il était mort à Rome le 19 avril 1054, après avoir prié Dieu *teutonica lingua*. Libuin, sous-diacre de Rome, a écrit le récit de ses derniers moments. Guibert ou Wibert, archidiacre de Toul, a composé la *Vie de Léon IX*, ouvrage exact et complet, qui se termine par ce distique :

Victrix Roma dolet, nono viduata Leone,
Ex multis talem non habitura Patrem.

Les sources de l'histoire de Léon IX, énumérées plus haut, sont dans le recueil de Watterich, *Vitæ Pontificum*, I ; ses Lettres et les actes de ses conciles dans Mansi, XIX. Voyez, outre les historiens de

Toul et le livre du cardinal Gousset sur Reims : Hœfler, *Die deutschen Paepste*, 1839 ; Zœpffel, *Papstwahl*, Gœtt., 1871 ; Baxmann, *Politik der Pæpste*, 1869, II ; Gregorovius, IV ; de Reumont, II ; Hefele, IV, 2e éd., 1879 ; Giesebrecht, *Kaiserzeit*, II ; Hunkler, *Leo IX u. s. Zeit*, May., 1851 ; Will, *Anfaenge der Restaur. d. Kirche*, 1859 ; Delarc, *Léon IX*, Paris, 1876 ; les monographies citées par Hefele et les historiens de Grégoire VII ; Duhamel, *Léon IX et les monast. de Lorr.*, Epinal, 1869.

S. Berger.

LÉON X. Jean de Médicis, fils de Laurent le Magnifique, cardinal-diacre, fut élu le 11 mars 1513 par le parti des « jeunes » qui comptaient profiter de son indulgence et de sa générosité bien connues pour s'enrichir et vivre à leur guise. Léon, qui promettait beaucoup et ne tenait jamais, qui avait d'ailleurs fort à faire pour pourvoir les Florentins accourus à Rome, se montra dès son avènement, « plus prudent et beaucoup moins bon qu'on n'avait pensé ! » De là des haines violentes, des complots dans lesquels furent impliqués d'anciens amis ou partisans du pape. Celui-ci, après avoir fait arrêter des cardinaux et exécuter Petrucci, eut recours pour s'assurer une majorité dans le collège et peut-être pour se procurer de l'argent, à la création de trente et un nouveaux cardinaux (1517). A la différence de Jules II, Léon X s'occupa plus des intérêts de sa famille que de l'indépendance de l'Italie et de la puissance du saint-siège : il changea d'alliés sans hésiter, passa du parti de la France au parti de l'Espagne, soutint tour à tour la candidature de François Ier ou de Charles de Luxembourg uniquement pour maintenir les Médicis à Florence ou pour les établir à Reggio, Modène ou Urbin. La guerre avait repris avec une énergie nouvelle en 1513 ; Milan, Gênes, Parme et Plaisance étaient tombées aux mains des alliés du pape après la bataille de Novare ; Venise, menacée dans ses possessions de terre ferme, allait succomber. Ce fut alors que François Ier franchit les Alpes et remporta sur les Suisses la victoire de Marignan : Léon X au premier moment se crut perdu ; *Quid erit de nobis*, s'écria-t-il. L'ambassadeur de Venise le rassura sur les intentions du roi très chrétien et en effet, dès le 13 octobre, François Ier signa un traité d'amitié avec le pape, les Médicis, Florence, qui fut ratifié trois mois après dans l'entrevue de Bologne ; en même temps que les deux souverains réglèrent toutes les questions relatives aux possessions italiennes, ils s'accordèrent par le célèbre concordat, sur la nomination des évêques de l'Eglise de France qui fut réservée au roi et sur les annates et les expectatives que le pape se fit attribuer. Léon X était à peine rentré à Rome, qu'il résolut, malgré l'épuisement de son trésor, d'attaquer François-Marie della Rovere, duc d'Urbin, et de le déposséder de ses Etats au profit de Laurent de Médicis : l'entreprise réussit d'abord, mais François-Marie étant revenu avec des forces considérables, une guerre sanglante s'engagea qui porta la désolation dans la Romagne et les provinces voisines. Le neveu du pape finit par rester maître du duché ; mais la victoire avait couté trop cher, sans compter qu'elle ne rapportait rien au saint-siège. — Ferdinand d'Aragon était mort en 1516,

Maximilien d'Autriche en 1519 et leur héritier Charles de Luxembourg disposait de la plus formidable puissance que l'on eût vue en Europe depuis des siècles : il prétendait à la couronne impériale et Léon X, qui n'aimait pas plus la France que l'Espagne, et qui redoutait l'une autant que l'autre, fut pendant quelque temps dans le plus grand embarras. Toutefois, comme il avait contracté des alliances de famille avec François Ier et qu'il pouvait sous un prétexte spécieux combattre la candidature de Charles, qui était roi de Naples, il recommanda à ses légats d'appuyer le roi de France. Ce qu'il voulait obtenir c'était l'élection de quelque prince allemand, à l'exclusion des deux candidats qu'il jugeait trop puissants. Quant il vit que la majorité était acquise au roi d'Espagne il se résigna enfin à le soutenir, mais il avait eu soin au préalable de vendre la dispense pour le cumul des couronnes au prix de sept mille ducats. On pourrait croire en lisant les articles du traité secret conclu entre Charles V et Léon X le 8 mai 1521, que ce dernier s'était franchement rallié depuis l'élection au parti de l'empereur; le traité déclare, en effet, qu'à l'avenir le pape et l'Empereur auraient mêmes amis et mêmes ennemis, qu'ils uniraient leurs efforts pour établir l'ordre dans la chrétienté et pour soumettre tous les princes à l'autorité spirituelle et temporelle, qu'ils agiraient d'un commun accord pour ramener la paix en Italie. Il n'en est rien cependant : quelques semaines auparavant, Léon X qui prétendait que tout en signant la paix avec un prince, il ne fallait pas négliger de négocier avec son adversaire, avait fait des ouvertures à François Ier et lui avait proposé le partage du royaume de Naples ; ces offres qui étaient très sérieuses furent repoussées et alors seulement le pape se rangea au nombre des ennemis irréconciliables de la France. Il ne se contente pas de soutenir Charles V ; il engage Henri VIII à contester à François Ier son titre de roi, à envahir son royaume ; il fait préparer une bulle qui délie les Français de leur serment de fidélité. L'attaque de Lescun contre Reggio fournit au pape le prétexte de se déclarer et de publier son alliance avec Charles V. La guerre éclate ; les cardinaux de Sion et de Médicis sont nommés légats du pape ; le 19 novembre 1521, Pescaire entre dans Milan. La domination française en Italie semblait ruinée et Léon X croyait tenir en main des avantages décisifs ; il mourut trop tôt pour voir qu'il s'était trompé. Le souverain spirituel n'a rien fait pour ramener les esprits et pour prévenir le schisme ; le concile du Latran, convoqué par Jules II, continua de siéger sous son successeur jusqu'en 1517, sans prendre aucune mesure de réforme ni donner la moindre satisfaction aux plaintes des mécontents. Léon X avait annoncé en 1514 qu'il débarrasserait la vigne du Seigneur des plantes parasites et qu'il lui ferait porter des fruits nouveaux ; mais il s'en tint là, ou pour mieux dire il laissa les plantes parasites tout envahir. Le besoin d'argent qui devenait plus pressant d'année en année, avait forcé le pape de recourir à la vente des indulgences et de demander au concile l'autorisation de lever la dîme des biens de l'Eglise dans toute la chrétienté ; il avait eu soin

de déclarer que le produit des indulgences servirait à la construction de Saint-Pierre et que la dîme serait consacrée à la guerre contre les Turcs ; mais personne ne l'en avait cru, si bien que sa proposition ne passa au concile qu'à quelques voix de majorité et que l'Espagne, Venise et d'autres Etats défendirent sur leurs territoires un trafic qui souleva l'Allemagne et les pays du Nord et fut le point de départ et l'occasion des grandes luttes religieuses du seizième siècle. Il se peut que Léon X n'ait pas pris Luther au sérieux dès le début, il était trop étranger au sentiment religieux pour comprendre l'indignation d'un homme véritablement chrétien ; mais il est certain qu'en 1521, ce qu'il appelait d'abord « une querelle de moines » lui donnait bien du souci et lui semblait de haute importance. Les quatre-vingt-quinze propositions de Luther avaient été affichées le 31 octobre 1517 ; au mois d'août 1518, le moine saxon fut sommé de se présenter à Rome et quelque temps après il eut une entrevue à Augsbourg avec le cardinal-légat, Thomas de Gaëte. Ce dernier, malgré sa science théologique, n'était pas de taille à imposer au réformateur qui se sentait soutenu par l'opinion publique, ni à dominer une situation qui en durant devenait plus critique. Les conférences de Miltitz, la « disputation » du docteur Eck, loin de calmer ou de convaincre les adversaires de Rome, ajoutèrent à leur hardiesse et les confirmèrent dans leur opposition ; la bulle pontificale lancée contre Luther en 1520 resta sans effet. Maximilien avait voulu tenir en réserve le moine de Wittemberg, Charles V se décida à grand peine à le condamner, après l'anathème fulminé par le saint-siège. Ce ne fut qu'à la suite de longues négociations, au prix de « complaisances » nombreuses, de promesses de bénéfices, de concessions de toute sorte, d'une alliance dont les conditions étaient dictées ou imposées par les conseillers impériaux, que le légat Aleander obtint enfin le 8 mai 1521 l'édit de Worms et la mise au ban de Luther. Léon X mourut subitement quelques mois après ce succès illusoire le 1er décembre, à l'âge de quarante-cinq ans. Comme chef de l'Eglise, comme souverain des Etats pontificaux, il ne justifie nullement l'admiration qu'on lui a vouée ; les encouragements qu'il a prodigués aux lettres et aux arts, le soin qu'il prit pour faire de Rome la patrie commune de tous les esprits éclairés, les œuvres immortelles de Raphaël, de l'Arioste et de bien d'autres ont effacé les erreurs du pape, les violences de sa politique dynastique. Rome devint à cette époque la ville la plus belle de l'Italie. De nombreux étrangers s'y établirent apportant leurs richesses et leur industrie ; dix mille maisons y furent construites sous Léon X, la population s'y éleva de quarante mille à quatre-vingt-dix mille âmes. Les rues conduisant à la Piazza del popolo s'élargirent, la via Alessandrina commencée par Jules II fut terminée par son successeur. Les travaux de Saint-Pierre confiés à Raphaël, aux Sangallo, à Peruzzi avancèrent, il est vrai, lentement faute d'argent, mais les loges de la cour de Saint-Damase furent achevées rapidement par le Bramante et par Raphaël. La peinture, représentée par ce dernier et par son école, couvre de chefs-d'œuvre les édifices, les palais

du pape et des cardinaux : la salle de l'*Héliodore* reçoit de nouvelles fresques, la salle de l'*Incendie du Borgo* retrace dans ses peintures l'histoire des papes qui ont porté le nom de Léon ; les sujets tirés de la mythologie et des Actes des apôtres, les Noces d'Alexandre et de Roxane, le Triomphe de Galatée, les Sibylles de santa Maria della Pace, la fable de Psyché, la madone Sixtine, la Sainte Cécile, sans parler des nombreux portraits dont le plus célèbre est celui de Léon X lui-même, témoignent de la prodigieuse activité que déploya Raphaël de 1513 à 1520. A côté du maître s'élèvent les disciples qui le secondent admirablement et qui continueront son œuvre. Une médaille frappée par l'ordre du pape représente la *Liberalitas pontificia* répandant ses bienfaits sur toutes les sciences et sur tous les arts figurés par des emblèmes. En effet, Léon X accorda ses faveurs à tous les travaux de l'esprit : l'érudition, la poésie, la musique, les lettres grecques et latines, la philosophie, tout jusqu'à la comédie licencieuse et à l'épigramme intéressait ce délicat peu scrupuleux qui donnait sans compter et sans choisir. Lascaris et Marc Musurus, appelés à Rome, dirigent une imprimerie grecque fondée par les soins et aux frais du pape, qui établit en même temps un collège grec destiné à former des hellénistes; l'université romaine agrandie compte jusqu'à vingt-huit professeurs, dont quelques-uns portent des noms illustres; la bibliothèque Vaticane, confiée aux soins de Beroalde le jeune, s'enrichit de précieux manuscrits; des savants sont envoyés dans la haute Italie, en Allemagne et en Scandinavie, pour rechercher « les trésors de la littérature ancienne à la gloire du Très-Haut et au profit des hommes instruits ». Aux éditions des auteurs classiques viennent s'ajouter les œuvres des Cicéroniens et des Virgiliens, Bembo, Vida et d'autres. Malgré la grande faveur dont jouissaient les imitateurs des anciens, et quoique les humanistes n'eussent pour la plupart que dédain pour les langues modernes, la prose et la poésie italiennes comptèrent de brillants représentants à la cour de Rome : Machiavel, Guichardin, Paul Jove, reçurent des encouragements de Léon ou furent chargés par lui de missions importantes; l'Arioste, qui résida quelque temps à Rome, obtint pour son *Roland furieux* un privilège pontifical; la *Calandra* de Bibbiena, la *Mandragore* de Machiavel qu'on ne pourrait plus représenter aujourd'hui devant un public si peu difficile qu'il fût, firent les délices du pape, des cardinaux et des grandes dames romaines. Il faut, en parlant de l'influence de Léon X sur les lettres, tenir compte des mœurs libres du temps et ne jamais oublier que l'héritier de la grande famille des Médicis, païen bien plus que chrétien, était destiné par sa naissance et son éducation à briller dans une cour élégante et raffinée. Le sort en décida autrement et Léon, au lieu de régner à Florence, fut appelé à prendre en mains dans des temps difficiles, le gouvernement de l'Eglise catholique. — Voyez Pauli Jovii, *De vita Leonis X libri IV;* Guichardin; Vettori; Roscoe, *Life and Pontificate of Leo the Tenth*, Liverpool, 1805 ; la traduction italienne de Roscoe par L. Bossi, avec des notes et éclaircissements, Milan, 1816-1817; Lanz, *Aktenstücke*

und Briefe zur Geschichte Carls V, Vien, 1853; les relations des Vénitiens Marius Giorgi et Marco Minio ap. Albéri. G. Leser.

LÉON XI (Alexandre-Octavien de Médicis), cardinal de Florence, fut élu pape le 1er avril 1605, dans un conclave composé de soixante cardinaux; la lutte fut vive entre les Espagnols et les Français, et comme on ne pouvait obtenir de majorité pour le candidat des uns ou des autres, on vota enfin à bulletins ouverts pour Médicis. Il ne régna que vingt-six jours et ne put donner la mesure de son mérite.

LÉON XII (Annibal-François-Clément-Melchior-Nicolas della Genga), né près de Spolète en 1760, fut élu le 28 septembre 1823 par trente-huit voix. L'Autriche et la France avaient décidé d'exclure les zelanti, les cardinaux réussirent néanmoins à faire passer un zelanti, qui à leurs yeux avait le grand mérite d'être maladif et de détester le cardinal Consalvi. Léon trompa l'attente de ses partisans; il se remit et se réconcilia avec Consalvi dont il suivit les conseils et dont il adopta la politique. Ennemi des jésuites avant son exaltation, Léon XII subit leur influence dès les premiers temps de son pontificat; il leur restitue le collège romain, il condamne la secte qui incline au *tolérantisme*. Le 27 mai 1824 une bulle pontificale annonce au monde chrétien le saint jubilé pour l'année suivante; il s'ouvre le 24 décembre par une imposante solennité; de nombreux fidèles accourent à Rome, des juifs et des protestants sont reçus dans le giron de l'Eglise, des moines et des prêtres célèbres par leur piété ou par leurs miracles, sont béatifiés. Les Etats romains, infestés par les brigands, retrouvèrent quelque sécurité sous le règne de Léon XII; le cardinal Rivarola, nommé légat *a latere*, reçut la mission de sévir contre les sociétés secrètes, particulièrement contre les carbonari et les francs-maçons; il s'en acquitta dans les débuts avec une sévérité excessive, soumit les populations au régime de l'espionnage et de la terreur; plus tard il usa de modération sans réussir à gagner les esprits. Les juifs, en voyant les mesures qu'on prenait contre eux, pouvaient se croire revenus aux plus mauvais temps du moyen âge; bon nombre d'entre eux, les plus riches, prirent le parti d'émigrer et allèrent s'établir à Venise, à Trieste, dans la Lombardie ou dans la Toscane. En général Léon XII, dur pour lui-même, était dur aussi pour les autres; il excita le mécontentement de tous par ses règlements de police et de voirie, par la répression sévère des moindres fautes de ses employés. Ranke en parlant de son administration a dit qu'il n'a fait que des fautes parce qu'il n'était pas entendu et qu'il n'avait rien étudié. D'autres papes, ajoute-t-il, se sont également fait détester, mais ils avaient du moins quelques partisans. Léon XII était odieux à tout le monde et n'avait d'amis ni parmi les princes ni parmi les mendiants. Dans les affaires extérieures, le pape se laissa guider par Capaccini, l'ancien secrétaire de Consalvi et il n'eut qu'à se féliciter de l'adresse de ce prélat expérimenté. Les colonies espagnoles réclament en 1827 auprès du saint-siège l'investiture de leurs évêques, le Brésil se met en rapport avec lui; Wessenberg renonce à créer une Église nationale en Allemagne, le Hanovre, la Hollande si-

gnent des concordats, l'Angleterre se laisse peu à peu gagner à l'idée de l'émancipation des catholiques. Léon XII était sobre, modeste et économe; il ne quittait sa table de travail que pour visiter les hôpitaux et les couvents. Il mourut le 20 février 1829. — Voir Nielsen, *Das Papsthum*, traduction allemande, Gotha, 1878; Petruccelli della Gattina, *Histoire diplomatique des Conclaves*, IV; Massimo d'Azeglio, *Mes Souvenirs*. G. Leser.

LÉON (Luis de), né en 1527, à Belmonte, province de la Manche en Espagne, fit ses études à Salamanque et se destina d'abord au barreau; mais il ne tarda pas à choisir la théologie, et même le 29 janvier 1544, âgé seulement de seize ans, il entra dans l'ordre des augustins. Maître ès-arts en 1561, il n'avait pas attendu cette dignité pour débuter dans l'enseignement à Alcala et à Salamanque. A l'âge de trente-quatre ans, il fut nommé professeur à l'université de cette dernière ville, université qui était alors considérée comme la « lumière de l'Espagne et de la chrétienté. » Léon jouissait dans son ordre et parmi ses collègues d'une haute considération; les étudiants lui étaient fort attachés; aussi ses succès lui suscitèrent-ils des envieux et il fut accusé de tendances novatrices. Ces accusations n'avaient d'autre fondement que la méthode d'enseignement de Léon qui, au lieu de s'en tenir aux écrits des scolastiques, puisait dans la Bible elle-même sa science théologique. Il possédait en outre une profonde culture classique et, chose rare à son époque, même parmi les docteurs, il pouvait lire les Pères et la sainte Ecriture dans leur texte original. Quoique professeur de théologie systématique, il faisait souvent des incursions dans le domaine de l'exégèse et de la critique sacrée, et ne craignait pas, chemin faisant, de relever les erreurs renfermées dans la Vulgate. Il en trouva en particulier l'occasion lors de la revision de la Bible de Vatable, éditée à Paris par Robert Estienne, et confiée par l'inquisition à la faculté de théologie de Salamanque. Dans les discussions auxquelles cette revision donna lieu, Léon joua un rôle important, et plus d'une fois il eut à combattre les vues d'un de ses collègues, l'étroit et haineux Léon de Castro. Celui-ci lui garda rancune et se ligua avec un autre rival de Luis, le dominicain Barthélemy de Medina. — En effet, dans l'année 1571, le bruit se répandit à Salamanque que Léon avait éveillé les soupçons de l'inquisition. On l'accusait d'avoir accusé la Vulgate d'erreur « dans le but exécrable d'amoindrir l'autorité des Ecritures, d'introduire des explications nouvelles et judaïques, de soutenir la doctrine de la justification par la foi seule, d'avoir reproduit en langue castillane le Cantique des cantiques qu'il appelait un chant d'amour, etc. » Léon chercha vainement à se justifier. Il fut arrêté le 27 mars 1572 et jeté dans la prison de Valladolid, où soumis à de longs interrogatoires, il fut condamné à la torture. La cour suprême de Madrid cassa cet arrêt, et le 7 décembre 1576, après quatre ans et neuf mois d'emprisonnement, elle le rendit à la liberté. Son livre espagnol sur le Cantique des cantiques demeura confisqué. Rentré à Salamanque, Léon fut appelé à la charge de professeur

d'exégèse et lorsque pour la première fois il reparut dans sa chaire, devant un immense auditoire, laissant de côté toute récrimination et toute allusion personnelle, il commença sa leçon par ces mots : « *Heri dicebamus...* » — Luis de Léon ne s'est révélé comme écrivain que dans les dernières années de sa vie ; plusieurs de ses écrits n'ont été publiés qu'après sa mort. Quelques-uns sont encore inédits. Ses œuvres latines se composent de commentaires sur divers livres de la Bible ; ses œuvres espagnoles de traductions et de paraphrases, en particulier du livre de Job et du Cantique des cantiques. Ecrivain consommé dans sa langue maternelle, Léon compte aussi parmi les poètes les plus distingués de l'Espagne. Outre de nombreuses traductions et imitations de Virgile, d'Horace, de Pindare, des Psaumes, du Cantique des cantiques, etc., il a écrit quelques-unes des poésies lyriques les plus remarquables de la littérature espagnole. Plusieurs ont été traduites en français par J. M. Guardia, dans le *Magasin de Librairie* de 1860. Léon mourut le 23 août 1591, à l'âge de soixante-quatre ans, et fut enseveli dans l'église de son ordre à Salamanque, devant l'hôtel de *Nuestra Senora del Populo*. Un décret royal du 20 juillet 1859 a autorisé l'ouverture d'une souscription nationale pour lui élever un monument au devant de la grande façade de l'université. — Sources : F. H. Reusch, *Luis de Léon*, Bonn, 1873 ; C. A. Wilkens, *Fray Luis de Léon*, Halle, 1866 ; C. F. Audley, *Un moine espagnol du seizième siècle*, dans le *Correspondant* de 1868 ; J. M. Guardia, *Luis de Léon, Magasin de Librairie*, 1860 ; Luis de Léon, *Obras proprias y traduciones*, Valence, 1762. L. Ruffet.

LÉONARD MATTHÆI d'Udine, né au commencement du quinzième siècle et mort en 1470, est resté célèbre par son éloquence et ses *Sermones*, dans l'ordre des prédicateurs, dont il fut provincial en Lombardie. Docteur *utrius juris* et de la *Sacrosainte théologie*, admirateur et disciple enthousiaste de Thomas d'Aquin, ses *Sermones* sont toutefois remplis des incohérences les plus curieuses et sont loin d'approcher des grands modèles de l'antiquité chrétienne. Remplis de citations grecques et latines, de récits fabuleux et de légendes de l'autre monde, ils n'ont pas même l'attrait d'une langue correcte et d'un style élégant et original. Ses *Sermones* sont recherchés des bibliophiles non pour leur contenu, mais pour la rareté des éditions. Il prêcha dans les principales villes de l'Italie et en particulier à Florence devant le pape Eugène IV et sa cour. Ses *Sermones* sont les suivants : 1° *Sermones aurei de Sanctis*, F. de Hailbrun (Heilbronn) et Nic. de Francfort (Venise, 1473). On a des mêmes une édition de Vienne (Koblinger, 1480), de Venise et de Vicence (1475). L'édition de 1692 porte le titre pompeux de *Sanctuarium, sive Sermones de Sanctis per annum*, ou bien celui de *Sanctuarium h. e. Sermones Panegyrici in solemnitates J. Christi Salvat. Pentecostes, SS. Trinitatis, Vener. Sacramenti nec non in præcipuas festivitates B. M. V. aliorumque Sanctorum, annus ritu celebrari solitas, auctore Leonardo Matthæi de Utino* (Venetiis ex Typis Brigonci, 1692) ; 2° *Sermones floridi de Dominicis et quibusdam festiis* (Lugdini, Badii, 1496) ; 3° *Sermones quadra-*

gesimales de Legibus (Venetiis, de Hailbrun, 1473). On trouve, mais comme une rareté, les éditions de Vicence (Koblinger, 1479), celle de Lyon (Theesel, 1494), et celle de Venise (Menner, 1471).

P. Long.

LÉOPARDI (Giacomo), né à Recanati (Marches) le 29 juin 1798, a étonné par la précocité et la puissance de son génie les plus grands érudits et les plus célèbres littérateurs italiens des premières années de ce siècle. Il étudia, suivant l'usage, jusqu'à quatorze ans sous la direction d'ecclésiastiques ; ensuite il n'eut pour guide que la bibliothèque de sa famille où il apprit en peu de temps les principales langues modernes, outre le grec et l'hébreu. A seize ans, la philologie n'a presque pas de secrets pour lui et dès cette époque il traite avec un style remarquablement correct et élégant une foule de questions philologiques et de philosophie religieuse. Akerblad, Niebuhr, Watz, Thilo, Bothe, Creuzer, Boissonade, etc., lui prodiguent des louanges et des encouragements et Pierre Giordani voit en lui le réformateur des sciences et des lettres. C'est alors qu'il écrivit, corrigeant la traduction de Marsile Ficin, la *Vie de Plotin* écrite par Porphyre, qu'il composa une dissertation très estimée sur les principaux rhéteurs du deuxième siècle, Dion Chrysostome, Elion Aristide, Hermogène et Fronton et qu'il fit une remarquable collection de fragments de cinquante Pères (*Porphyrii de vita Plotini et ordine librorum ejus commentarius græce et latine, ex versione Marsilii Ficini emendata*. J. L. ined., *commentarii de vita et scriptis rhetorum quorundam qui secundo post Christum sæcula vel primo declinante vixerunt*, ined., *Collectio fragmentorum quinquagnita Patrum*). Louis de Sinner, auquel Léopardi remit ses manuscrits en 1830, en a publié quelques extraits dans son ouvrage : *Excerpta ex schedis criticis Jacobi Leopardii, comitis* (Bonnæ, 1834). En 1815 Léopardi composa son *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, « *admirandæ lectionis ac eruditionis opus*, » comme le désigne de Sinner (id.) et qui ne fut publié que dans la collection des œuvres complètes (Florence, 1846). Depuis 1816, collaborateur du journal milanais *Lo Spettatore* et correspondant des premiers érudits de l'époque, il acquit une renommée toujours plus grande dans les lettres et dans l'étude des anciens les plus variés (Eusèbe, Moschus, Philon, Celse, Denys d'Halicarnasse, le prétendu Longin, etc.). En 1818 il se manifesta poète patriote d'une valeur et d'une énergie inconnue depuis longtemps et ses *Canzoni all' Italia e Sopra il monumento di Dante* enflammèrent plus tard les cœurs, lors de la guerre de l'indépendance italienne. Jusqu'alors, bien qu'un mystérieux instinct le poussât vers le scepticisme, Léopardi avait été pieux, suivant l'Eglise dans laquelle il était né ; mais miné par des infirmités qui le tourmentèrent toute sa vie, ne pouvant nulle part trouver une explication de la douleur qu'il sentait en lui intense et implacable et qu'il croyait voir et sentir dans toute la nature et dans toute l'humanité, son âme s'assombrit toujours plus et l'érudit fit bientôt place « au sombre amant de la mort » (Musset) au philosophe de la douleur. De

1822-1832 il parcourut l'Italie centrale se fixant tantôt à Rome, tantôt à Florence, à Milan ou à Bologne et ne trouvant nulle part, même au milieu de la gloire qui entourait son nom et des amis qui le chérissaient, un peu de paix pour son âme. En 1832, il se retira à Naples ou son ami Ranieri et sa sœur, avec une affection et une patience sublimes, le soignèrent et l'entourèrent d'amour jusqu'à sa mort (1837). — Léopardi a passé par tous les degrés qui conduisent l'homme abandonné à lui-même et malheureux, de la foi d'autorité au pessimisme le plus désolant; aussi a-t-on eu raison de l'étudier et de le considérer comme un précurseur de Schopenhauer et de Hartmann, bien que les causes du pessimisme de ces derniers soient diamétralement opposées à celles qui conduisirent le poète italien au culte, puis au mépris de la douleur. Les philosophes allemands sont les métaphysiciens de la douleur; Léopardi, qui l'a éprouvée, en est le poète. Bien que les amis enthousiastes de Léopardi nient aujourd'hui encore l'influence de ses infirmités sur son imagination et sur sa lugubre philosophie, on peut toutefois affirmer qu'avec l'animosité de son père, les privations, celles de l'amour surtout, elles eurent une large part dans la formation de son système, si toutefois système il y a. Les *Operette morali*, les *Canzoni*, l'*Epistolario* montrent clairement la route suivie par son esprit. Croyant comme un enfant, sa foi, même au milieu des fortes études de sa tendre jeunesse, demeure ferme et en 1817, déjà accablé par la douleur, par l'ennui, il compose le plan d'une hymne au Rédempteur et à Marie; mais bientôt le doute s'empare de son âme; il veut se dépouiller de tout ce qu'il appelle préjugé et se jette à corps perdu dans le plus dangereux des préjugés, dans l'hypocondrie qu'il systématise en lui-même et pour lui-même. Il s'attache au culte du beau, à l'ardent patriotisme d'un peuple opprimé, à la gloire littéraire comme à sa dernière espérance de salut, mais pour les mépriser encore et pour jeter au vent jusqu'à sa mémoire (voyez les poésies : *A un vincitore nel pallone*, *Bruto minore*, *A Silvia*, *Ultimo canto di Saffo*). La vie est un mal, *un affannoso e travagliato sonno... E funesto a chi nasce il dì natale* (*Canto notturno*) et une puissance cachée, inexorable, déraisonnable et perverse en est la cause. La douleur est la loi de l'humanité, la mort (*bellissima fanciulla, dolce a veder*) en est le seul bien; elle est la belle fiancée sur le sein de laquelle il désire s'endormir (*Amore e morte*) et dans sa poésie *La Quiete* il s'écrie : *beata— se te d'ogni dolor morte risana.* Si la mort ne vient pas, le mépris de soi-même et de toute chose est le seul remède aux maux de la vie. Les philosophes allemands pessimistes savent fort bien gouverner leur bonheur ici-bas; Léopardi fut sincère, il vécut dans ces sentiments qui faisaient pleurer sa lyre et ses amis, bien que dans ses derniers jours la mort lui soit apparue moins désirable. La poésie intitulée : *A sè stesso* et qui contient les sentences suivantes : *Amaro e noia la vita, altro mai nulla... Omai disperzza — te, la natura, il brutto — poter che, ascoso, a comun danno impera...*, est l'effrayant résumé de son pessimisme, inconsciente et funeste expansion du moi égoïste et orgueil-

leux. — Léopardi n'a pas fait école. Au point de vue de la forme et de sa sobriété il est inimitable. Ses apologies de la mort et de la douleur sont trop personnelles pour avoir les conséquences de *Jacobo Ortis*, de *René*, de *Werther*. Une foule de méchants poètes, décrépits avant l'âge, ont essayé et essayent encore de pleurer comme il a pleuré, mais ils ne sauraient chanter et écrire comme lui, ni surtout vivre purement et honnêtement comme il a vécu. — Sources : *Opere di Giacomo Léopardi*, Firenze, Lemonnier, 1845-1849 ; Sainte-Beuve, *Poètes modernes de l'Italie*, *Revue des Deux-Mondes*, 1844 ; T. Mamiani, *Leopardi e Manzoni*. *N. Antologia*, 1873 ; F. de Sanctis, *Saggi critici*, Napoli, 1869 ; Caro, *La maladie du pessimisme au dix-neuvième siècle*, premier art., *Revue des Deux-Mondes*, 1877 ; A. Bouché-Leclerc, *Giacomo Léopardi, sa vie et ses œuvres*, Paris 1874, et les principales histoires de la littérature italienne. P. Long.

LÉOPOLD IV (Saint), de l'antique maison des comtes de Babenberg, né le 20 septembre 1073, reçut une éducation soignée sous la direction de moines et de prêtres, qui imprimèrent à sa piété naturelle un caractère de profond ascétisme. Devenu en 1096 margrave d'Autriche à la mort de son père, il accueillit avec bienveillance Godefroy de Bouillon se rendant à la croisade avec son armée. Entraîné par l'ardeur de sa foi, il se disposait à le rejoindre, quand la révolte du jeune Henri contre son père Henri IV, empereur d'Allemagne, le retint dans son pays. C'est à ce moment que l'on peut relever dans sa vie une seule tache, l'abandon du vieil empereur et le passage sous les drapeaux de Henri V, qui le gagna en lui promettant la main de sa sœur Agnès, veuve de Frédéric de Souabe. De ce mariage sont issus dix-huit enfants. Léopold IV concentra toute son attention sur des fondations pieuses et le soulagement des pauvres. Sans ambition personnelle, il se contenta de défendre avec succès ses territoires des bords de la Leitha contre les prétentions d'Etienne, roi de Hongrie, refusa avec larmes la couronne impériale à la mort de Henri V, assista le 4 juin 1133 au couronnement de l'empereur Lothaire à Rome, réconcilia avec lui les derniers seigneurs rebelles et assura pour un temps la paix à l'Allemagne. Il mourut en 1136. Il est surtout célèbre par sa piété, sa douceur, sa charité inépuisables. Son troisième fils Otto, évêque de Freysing, l'appelle dans ses écrits le père des pauvres et des prêtres. Contentons-nous de signaler parmi ses nombreuses fondations le collège de Kloster-Neubourg sur le Danube, célèbre encore de nos jours par ses collections ; dans la basse Autriche le couvent bénédictin de Melk, où se trouve un collège important ; Mariazel, Sainte-Croix, où Léopold appela des moines français de Citeaux. Les chroniques nous montrent sa femme Agnès associée à toutes ses fondations et à ses bonnes œuvres. Innocent VIII a mis Léopold IV au rang des saints le 6 janvier 1483. — Sources : *Leopold der Heilige*, Vienne, 1835 ; *Der Heil. Leop.*, Reutlingen, 1836. A. Paumier.

L'ÉPÉE (l'abbé Charles-Michel de), né à Versailles le 25 novembre 1712, mort à Paris le 23 décembre 1789, a mérité par son zèle chari-

table, par son infatigable dévouement à l'instruction des malheureux sourds-muets, d'être mis au premier rang des chrétiens et des philanthropes. Son éloge a été fait et publié si souvent, ceux qui le nomment avec raison leur père spirituel lui ont toujours témoigné une si sincère mais si vive reconnaissance, il est si complètement devenu l'homme de bien légendaire, qu'il est assez difficile de retrouver le bon abbé vivant et naturel, avec sa physionomie véritable, sous les fleurs dont on l'a couvert. Une charité qui sait agir, une profonde sympathie pour les infortunés, sourds-muets, opprimés, juifs qu'on persécute, et, en même temps, une religion du cœur douce et vraie, qui est comme la source pure où celui qui fait tant de bien puise et renouvelle son inspiration, voilà, semble-t-il, le trait distinctif et original. Et ce fut l'Eglise, à peine le croirait-on si les faits ne le prouvaient pas jusqu'à l'évidence et s'il y avait dans son histoire moins d'exemples d'aussi impardonnables erreurs, qui lui donna les plus sérieux embarras, loin de lui venir en aide, et qui multiplia les obstacles sous ses pas dans la carrière qu'il avait à parcourir ! On commence par l'accuser de jansénisme pour lui refuser l'ordination. Dans ce temps-là, malgré le goût le plus décidé pour l'état ecclésiastique, malgré la vocation, ce qu'on devait signer pour prouver sa soumission à la bulle *Unigenitus* qui avait frappé de réprobation les *Réflexions morales* du père Quesnel comme reproduisant les erreurs de l'*Augustinus*, si l'on voulait être prêtre, c'était le *formulaire* par lequel, en constatant que les cinq fameuses propositions se trouvaient réellement contenues dans le livre de Jansénius, on adhérait à leur condamnation. L'abbé de l'Epée, qui ne signe pas, est obligé d'aller demander l'ordination à l'évêque de Troyes. Il revient ensuite à Paris, et aussitôt l'archevêque, M. de Beaumont, lui interdit les fonctions ecclésiastiques. Il s'agit toujours de l'hérésie janséniste. Le jeune prêtre a commis le crime d'entretenir ouvertement des relations avec cet élève du père Quesnel, Soanen, évêque de Senez, qui, après avoir refusé de recevoir la bulle *Unigenitus*, vient de se laisser condamner au concile de la province ecclésiastique d'Embrun. Il avait bien pris le parti, au temps de son premier échec, dans l'affaire de l'ordination, de se faire recevoir avocat au Parlement, après avoir, dans ce but, étudié la jurisprudence. Mais les autorités aveugles, qui poussent un ministre du culte à ces partis extrêmes, et celui-là même qui, fatigué de résister, se jette dans une nouvelle carrière, se rendent-ils bien compte des difficultés ? Se disent-ils que certaines choses sont moralement impossibles ? Quand on a reçu l'éducation, la direction chrétienne, on appartient au culte et à Dieu. L'abbé de l'Epée le comprit bien vite, lui qui ne rêvait que charité, dévouement. Plus tard, l'abbé Fauchet, dans son *Oraison funèbre* (1789), faisant la même remarque, dit très judicieusement, malgré le ton déclamatoire alors à la mode : « Il avait une âme sacerdotale : la paix des autels convenait à son génie, et ses vertus célestes l'appelaient au ministère des mœurs. » Toutefois, ce qu'il importe de remarquer et de retenir, c'est cette sincérité intrépide du jeune

prêtre, cet amour pour son état, cette constance au milieu des difficultés et des revers. Toute la vie de l'abbé de l'Epée, duquel un de ses disciples a pu dire que « son plus bel éloge sera toujours l'exposé le plus naïf de sa vie dont tout le cours fut la continuité d'une bonne action, » est-ce autre chose que l'application de ces qualités, de ces vertus, à un grand but, à une œuvre aussi utile que belle ? — Il rencontra, écrit avec simplicité l'un de ses enfants spirituels, deux sourdes-muettes sœurs jumelles, dont l'abbé Vanin, mort trop tôt, n'avait pu que commencer l'éducation. Il entreprit de les instruire à son tour, pour qu'elles ne fussent pas exposées à vivre et mourir dans l'ignorance de leur religion. Et voilà l'œuvre commencée ! Pour Bouilly qui, de la curieuse histoire d'un sourd-muet enfant-trouvé, reconnu, à la suite de longues et patientes recherches, descendant et héritier des comtes de Solar, a fait un drame émouvant, « une pénétration à laquelle rien ne peut échapper, le génie se confondant avec la bonté, une piété douce et sans affectation, une confiance sans bornes dans la Providence à laquelle il attribue ses succès et dévoue ses travaux, de la force sans audace et partout une grande connaissance des hommes, » voilà la nature morale de l'abbé de l'Epée en pleine activité et en plein succès. C'est ressemblant et c'est vrai ; mais il faut avoir soin de faire quelques réserves. Si l'on s'attache à relever l'importance du service rendu aux sourds-muets, devenus égaux aux autres citoyens, d'animaux qu'ils étaient, selon leur propre expression ; s'il n'est question que de la patience et de la persévérance dans le bien ; s'il s'agit d'avouer qu'il fallut une prodigieuse application et un rare talent pour substituer aux images qu'on mettait habituellement sous les yeux de ces malheureux tout le système *des gestes ;* il n'y aura qu'une voix pour saluer en l'abbé de l'Epée un homme vraiment supérieur. On peut en juger également par la lecture de tout ce qu'il a écrit, la *Relation sur la guérison miraculeuse de Marie-Anne Pigalle* (Paris, 1757, 1 vol. in-12), l'*Institution des sourds-muets* ou recueil de leurs exercices de 1771 à 1773 (Paris, 1774, in-12), *La véritable manière d'instruire les sourds-muets* (1 vol. in-12), et le *Projet d'un dictionnaire général* des signes employés dans la langue des sourds-muets. Mais on doit à la vérité de reconnaître aussi que l'idée de la dactylologie n'était pas absolument nouvelle. Beverley, Rodolphe Agricola, Pedro de Ponce, Juan-Pablo Bonnet, Wallis, Pereira, pour ne citer que les plus connus, avaient, du septième siècle au dix-huitième, ouvert ou préparé la voie ; puis l'abbé Sicard, le dernier, était parvenu à étendre aux choses métaphysiques les procédés que l'abbé de l'Epée employait pour désigner les choses matérielles. S'il est question ici de *génie*, il faut prendre ce mot dans l'acception moins spéciale, assez différente du sens actuel, qu'il avait au dix-huitième siècle. — Même remarque pour la religion. Il avait, et cette observation a son importance, parce que le père spirituel des sourds-muets fut et voulut rester homme d'Eglise, parce qu'il prétendait être, à tous les points de vue, l'instituteur et même le confesseur de son intéressante famille, plutôt un bon et profond

sentiment religieux qu'une religion éclairée. On a cité pour prouver sa largeur d'esprit et sa tolérance, ce mot curieux, en effet : « Si un miracle se faisait à ma porte, je ne l'ouvrirais pas pour le voir. » Mais alors, pourquoi encourageait-il autour de lui les conversions au catholicisme, et pourquoi ne faisait-il pas honte de son ignorance, au lieu de le louer, à ce Suisse Ulrich, venu pour étudier sa méthode, qui renonça au protestantisme par la sotte raison « que la croyance d'un homme aussi vertueux ne pouvait manquer d'être agréable au ciel? » Complétons ainsi ce portrait : Par ses talents et ses croyances, l'abbé de l'Epée est estimable, mais il est incomparablement grand par le cœur. Soit qu'il se prive de feu à soixante-dix-sept ans, continuant ainsi, jusqu'à la dernière heure, les sacrifices de bien-être, de plaisirs et d'argent qu'il avait su faire pendant toute sa vie ; soit qu'il refuse, malgré l'hostilité constante du clergé (de ce même clergé qui n'a pas manqué d'ailleurs de déposer ses restes à Saint-Roch, et de le réclamer après sa mort comme une de ses gloires), et malgré l'indifférence du gouvernement, les présents de l'impératrice Catherine, voulant, par patriotisme, que son œuvre reste toujours une œuvre française ; soit qu'il réponde en désignant ses sourds-muets, à Joseph II, qui lui parle de dignités, d'honneurs : « Voilà ma gloire ! » ; c'est là que ses vertus, son amour pour les infortunés dont il a généreusement fait sa famille, jusqu'au moment où leur Institut sera fondé par l'Assemblée constituante en 1791, paraissent dans leur pur et doux éclat, et c'est là qu'il est sublime. — Voyez : *Oraison funèbre de Charles-Michel de l'Epée*, par l'abbé Fauchet, in-8°, Paris, 1790 ; *L'abbé de l'Epée*, par Bouilly, 1 vol. in-8°, Paris, 1800 ; *Eloge présenté à l'Académie des sciences*, par Bébian, 1 vol. in-8°, Paris, 1819 ; *L'abbé de l'Epée, son apostolat, sa lutte et ses succès*, par Ferd. Berthier, in-8°, Paris, 1852. JULES ARBOUX.

LEPRE, léproserie. Cette maladie épouvantable et repoussante est citée dans maints passages de l'Ancien et du Nouveau Testament et plus spécialement Lévit. XIII et XIV. Les LXX désignent la lèpre par le mot de λέπρα, à cause de la rugosité qu'elle produit sur la peau, et l'Ancien Testament l'appelle Çâraâth, coup, parce que le lépreux était regardé comme frappé par Dieu, ou bien encore chekhîn miçraîm, ulcère d'Egypte ou ulcère purulent (Deut. XXVIII, 27. 35 ; Job II, 7). Il ne saurait entrer dans le cadre de cet article d'examiner jusqu'à quel point la lèpre peut se confondre avec la gale et la syphilis, comme l'ont prétendu les dermatologues les plus modernes en Allemagne. Ces dernières maladies affectent certains organes, tandis que la lèpre est un état morbide de l'organisme tout entier. Elle a son origine dans un mélange incomplet du sang, dont on n'a pu encore déterminer la cause scientifiquement. Le sang se décompose sous l'effet d'un virus qui attaque la peau ou les nerfs, qu'il détruit finalement en produisant une insensibilité absolue. De là deux espèces de lèpre : 1° la *lèpre tuberculeuse*, appelée aussi la lèpre noire et, parce que les traits du visage rappellent un lion ou un satyre, *leontiasis*, *satyriasis* ; 2° la *lèpre anesthétique*

(Schuhl, *De Elephantiasi anæsthetica*, Halle, 1866), nommée aussi lèpre blanche, sèche, mutilante. Souvent cependant les symptômes des deux espèces de lèpre se confondent et se transmettent par hérédité, tout en se transformant. Mais dans les cas nettement caractérisés, ils se présentent si différemment qu'on les regarderait volontiers comme deux maladies distinctes. A part quelques rares cas où elle passe à l'état aigu et devient mortelle en peu de semaines, la lèpre est une maladie chronique d'une durée qui varie entre neuf ans et demi pour la lèpre tuberculeuse et dix-huit ans et demi pour la lèpre anesthétique. Avant d'éclater, la maladie s'annonce par quelques signes précurseurs, faiblesse et somnolence constantes, embarras de la tête et de l'estomac. Dans la lèpre tuberculeuse on voit apparaître sur la peau des taches rougeâtres de grandeur variable, qui disparaissent pour reparaître plus tard par plusieurs éruptions. Peu à peu la partie de la peau qui est affectée, se durcit et se gonfle sous forme de petits tubercules d'abord rougeâtres, puis bronzés ou blancs, qui s'étendent de plus en plus et atteignent parfois la grosseur d'un œuf de pigeon. La figure du malade prend un aspect sombre et hideux, car les tubercules se rejoignent comme les baies d'un raisin. Tantôt ces tubercules disparaissent en laissant sur la peau une cicatrice plus mince que la peau qui l'entoure, tantôt, et après avoir duré pendant des années, ils s'amollissent, s'ouvrent et forment des ulcères qui sécrètent un virus blanchâtre d'une odeur fétide et qui s'épaissit peu à peu sous forme de croûte (Job VII, 5). Le malade est alors sujet à de violentes démangeaisons par tout le corps (Job II, 8). Dans le cours de la maladie, les ulcères s'étendent, mangent les muscles et mettent les os à nu ; les forces corporelles s'affaiblissent graduellement, le lépreux exhale une haleine fétide et présente un aspect repoussant que n'offre aucune autre maladie, car il perd lentement sourcils et cils, ses yeux deviennent ternes, la voix s'assourdit et les membres attaqués se contractent. Dans la lèpre anesthétique qui est plus rare et plus lente dans ses progrès, il se forme subitement, surtout aux extrémités, de grandes cloches séreuses (pemphigus), accompagnées d'une irritabilité extraordinaire de la peau et par suite de douleurs intolérables. Après des années, la sensibilité disparaît totalement et les parties du corps attaquées sont absolument insensibles à tout attouchement. Ici l'aspect du malade est moins hideux, quand bien même les cheveux tombent tout à fait et que la lèvre inférieure pendante met à nu les dents et les gencives ; le goût, l'odorat et la vue disparaissent, mais la voix ne change pas. Dans son cours, cette maladie attaque surtout les articulations des doigts et des pieds qui tombent peu à peu sans laisser des plaies ouvertes. Le malade succombe généralement à la dysenterie, à la consomption ou à une néphrite. Il n'est pas sûr que les Israélites qui connaissaient sans nul doute les deux formes de la lèpre, l'aient regardée comme contagieuse ; les physiologues et les dermatologues modernes en nient la contagion, mais il est avéré qu'elle ne se montre que là où elle règne à l'état endémique. Le centre de l'Europe est aujourd'hui délivré de ce fléau

si fréquent au moyen âge, mais on le trouve dans les contréesl es plus diverses (en Norvège, en Crimée, en Egypte, en Palestine, en Syrie, dans l'Inde), partout en un mot où une nourriture insuffisante, la malpropreté et un climat malsain rendent le corps plus sensible. Nous savons par la Bible combien la lèpre était répandue parmi les anciens Hébreux. Aussi comprend-on aisément les instructions si détaillées de la loi au sujet de ceux qui sont ou atteints par la maladie, ou déclarés impurs et sur la réadmission au sein des familles de ceux qui sont guéris. D'après la loi la lèpre était regardée comme une mort et rendait impurs ceux qui en étaient frappés. Le lépreux était exclu de toute communication avec ses semblables et relégué dans des habitations particulières et éloignées de tout centre d'habitation ; il portait le deuil et était astreint à crier : Impur ! impur ! quand un passant s'approchait (Lévit. XIII, 46). Le rite de la purification décrit Lévit. XIV, montre que le lépreux n'était admis que peu à peu à reprendre sa place au foyer domestique. Avant d'avoir accès au temple, il devait d'abord, à la suite d'une purification spéciale consistant en ablutions, avoir été admis dans l'assemblée du peuple ; pendant sept jours, il ne pouvait rentrer dans sa maison. Le septième jour, il était astreint à de nouvelles ablutions pratiquées sur son corps et sur ses vêtements et le huitième enfin, après avoir offert les sacrifices prescrits par la loi, il pouvait rentrer dans sa famille. L'Ancien Testament ne connaissait pas de léproseries comme le moyen âge ; le malade en était réduit à vivre uniquement de la charité des siens ou des passants, s'il n'avait pas de famille. Sur la lèpre des maisons et des vêtements, voir ces articles. — Sources : Samuel Clark, dans la *Bible de Cook*, Lond., 1871 ; Danielssen et Bœck, *Traité de l'éléphantiasis*, Paris, 1848 ; Atkinson, *Rapport sur l'hôpital juif de Jérusalem*, 1858-60 ; Chaplin, *Rapport sur l'asile des lépreux de Jérusalem*, 1873 ; Delitzsch, *Durch Krankheit zur Genesung*, Leipzig, 1873, ainsi que les ouvrages de pathologie et plus spécialement les *Archives pathologiques* de Virchow, t. XXVI.

E. Scherdlin.

LERICHE (Marguerite), originaire de Paris, était femme d'Antoine Ricaut, libraire de cette ville, « au mont Hilaire, en la maison où pendoit pour enseigne la grande caille. » Cette circonstance avait fait attribuer à Marguerite le surnom de « Dame de la Caille. » Dégoûté de certaines pratiques du catholicisme, Ricaut trouvait tout naturel qu'elle partageât son dégoût, à cet égard ; mais, pusillanime et dépourvu d'une foi sérieuse, il voulait qu'elle se renfermât, comme lui, dans l'immobilité d'une complète indifférence religieuse : il n'en fut rien. En effet, Marguerite « estima que ce n'estoit point assez de connoistre la mauvaise voye, pour la délaisser, si on ne prenoit l'autre, laquelle mène à salut, et qu'il falloit servir à Dieu. Parquoy estant advertie des assemblées chrestiennes qui se faisoient en la ville, elle trouva façon d'y entrer et profita en icelles si bien, qu'elle fit en soy mesme résolution de n'aller jamais à la messe, et plustost mourir. Finalement, comme elle recevoit fort mauvais traitement de son mari pour cela et étoit menacée qu'il la porteroit plustost lui-mesme

à la messe, le jour prochain de Pasques, après avoir beaucoup souffert par cet homme, qui la vouloit faire dissimuler avec lui, pour se conserver, et redoutant sa fureur, sur le jour de Pasques, se retira chez ses amis et aima mieux mescontenter son mari que Dieu, auquel elle s'estoit entièrement consacrée. Ce jour passé, elle ne voulut plus longuement estre absente de la maison, mais se délibéra de retourner vers celui auquel Dieu l'avoit liée et conjointe, encores qu'elle prévist les grands ennuis et fascheries qu'elle auroit avec lui. Elle ne fut pas sitost en sa maison, qu'estant décelée par le curé de St Hilaire, elle fut constituée prisonnière et menée en la conciergerie. » Alors s'entama contre elle, pour cause d'hérésie, un procès dans le cours duquel elle soutint avec une rare énergie ses convictions religieuses. Dans la prison, où comme tant d'autres victimes d'un stupide fanatisme, elle était strictement détenue, elle employait son temps à prier, à chanter des psaumes, à consoler, à raffermir ses compagnons de captivité, et à soutenir par de suprêmes exhortations ceux d'entre eux qu'on arrachait du cachot pour les faire marcher au supplice. « Mesmes à monsieur du Bourg elle servit beaucoup pour le confirmer; car elle avoit une petite fenêtre en sa chambre qui regardoit celle de monsieur du Bourg, et delà, par paroles ou signes, quand on l'empeschoit de parler, l'incitoit de persévérer constamment et le consoloit; de manière qu'iceluy du Bourg estant importuné par aucuns de se desdire, dit ces mots : Une femme m'a monstré ma leçon et enseigné comment je me dois porter en ceste vocation-ci. » Quel plus bel hommage pouvait être rendu au cœur loyal de Marguerite, dont les inspirations dissuadèrent du Bourg de se prêter à des concessions qui, dans le langage du temps, « sentaient le renard du monde et non l'agneau de Christ? » Si la fin d'Anne du Bourg fut admirable, telle fut aussi celle de l'humble et pieuse femme qui l'avait, avec une si sympathique constance, affermi dans les voies de l'honneur et de la piété. Condamnée par arrêt du Parlement de Paris à subir la torture et la question extraordinaire, puis à être brûlée vive, Marguerite Leriche fut bâillonnée, mise dans un tombereau et conduite à la place Maubert, à travers des flots de curieux qui encombraient les rues. « Elle passa comme triomphante par le milieu de tout ce peuple, sans estre aucunement estonnée, mais avec un visage franc et de bonne couleur, les yeux tousjours levez au ciel; et le baillon en sa bouche ne la défiguroit point tant quelle n'eût un regard d'une personne bien resjouye et contente; de façon qu'elle estoit en admiration aux plus obstinez du peuple, et alors pouvoient dire autre chose sinon ces mots : Voyez-vous la meschante, elle ne s'en fait que rire!! Estant au lieu du martyre, on lui demanda si elle ne vouloit point changer de propos, et qu'elle seroit estranglée. Elle fit response que son propos estoit si bon et si bien fondé en la parole de Dieu, qu'elle ne le changeroit jamais. Et, pour leur montrer que la mort ne l'effrayeroit point, commença à se despouiller, sans que le bourreau en eûst la peine. Quand on l'eut guindée en l'air, on lui fit derechef ceste demande, si elle ne se vouloit point souvenir de la

grâce que la cour lui faisoit d'estre estranglée : elle fit signe que non; pourtant le feu fut allumé : et ainsi elle rendit son esprit au Seigneur. » — Voyez Crespin, *Hist. des martyrs*, 1608, in-f°, p. 465 ; d'Aubigné, *Hist. univ.*, l. II, ch. XIV. J. DELABORDE.

LÉRINS (*Lerinus*, dioc. de Fréjus, puis d'Antibes et de Grasse). En face de Cannes s'élèvent les deux îles que Pline appelait *Léro* et *Lérina*, Strabon *Léro* et *Planasia ;* Léro, la plus grande, est Sainte-Marguerite ; c'était la retraite des solitaires, en particulier de saint Eucher; Lérina est Saint-Honorat. Les Gaulois adoraient dans ces îles le demi-dieu Léro ; saint Honorat, vers 375, détruisit son culte, et y fonda l'illustre couvent de Lérins ; aucun monastère, à peine Bangor ni Luxeuil, n'a exercé une pareille influence sur la vie religieuse des anciens temps. Saint Césaire en dit : *Quos accipit filios, reddit patres.* Sidoine (comme Ennodius) dit en jouant sur son nom : *Quantos illa insula plana Miserit in cœlum montes...*; elle vit la jeunesse d'Eucher et la vieillesse d'Hilaire : *Eucherii venientis iter, redeuntis Hilari;* Eucher en a écrit l'éloge (*De laude Eremi ad Hilarium*); de son temps, on y voyait des solitaires comme en Egypte : *divisis cellulis;* la légende veut que saint Patrick y ait passé, saint Loup y fut formé. Saint Caprais qui reçut Honorat, Honorat lui-même (voyez *Honorat*), Maxime, plus tard évêque de Riez, Fauste de Riez, sous lequel vivait Vincent, sémipélagien comme lui, Porcaire Ier, Marinus, Nazaire, qui détruisit encore, vers 620, un autel de Vénus sur la colline d'Arlucus, voisine de Cannes, saint Aygulfe de Blois, moine de Fleury, en furent les principaux abbés; au huitième siècle, sous Porcaire II, les Sarrasins massacrent tous les moines. Relevé en 1088, réformé par Innocent III, le monastère, qui reçut en 1391, les reliques de saint Honorat, fut rattaché en 1516 à la congrégation du Mont-Cassin et enfin sécularisé. Les belles ruines de Saint-Honorat appartiennent aujourd'hui à des religieux, et Sainte-Marguerite est une prison. — Voyez Vinc. Barral, *Chronol. S. Ins. Lerinensis*, Lyon, 1613, in-f° ; *Gallia III* ; Alliez, *Hist. du Mon. de L.*, P., 1862, 2 vol. ; Goux, *Lérins au cinquième siècle*, P., 1856, thèse; et l'*Echo de Lérins*, publié en 1875 et 1876 par les moines de Lérins. Voyez aussi Romania, *La Vie latine de Saint-Honorat*, oct. 1879.

LÉRY (Jean de) naquit, ainsi que lui-même nous l'apprend, « à La Margelle, terre de Saint-Sene, du duché de Bourgongne. » Il étudiait à Genève, lorsqu'à l'âge de vint-deux ans, il se décida, dans les circonstances suivantes, à partir pour le Brésil, où des colons protestants, que protégeait l'amiral de Coligny, avaient, sous la conduite de Villegagnon, arboré le drapeau de la mère-patrie. Un navire revenu en France, dans les premiers mois de 1556, avait apporté à l'amiral des nouvelles de la colonie naissante et des lettres dans lesquelles Villegagnon, se parant d'un zèle religieux, demandait à son noble protecteur, en même temps qu'à l'Eglise de Genève, qu'on lui envoyât des ministres et de pieux laïques, pour évangéliser à la fois les colons français et les indigènes. Cette demande fut accueillie et plusieurs hommes recommandables se résolurent, dans l'élan de la foi

et du dévouement, à franchir les mers. Ayant soutenu naguères d'intimes rapports avec un fervent protestant, Philippe de Corguilleray, sieur du Pont, qui, après avoir longtemps habité dans le voisinage du château de Châtillon-sur-Loing, s'était fixé près de Genève, l'amiral le pria instamment de quitter l'Europe avec les émigrants et de les guider ; ce à quoi, tout âgé et chef de famille qu'il était, il consentit. Rien de plus naturel, dans la solennité de telles conjonctures, que le désir qu'éprouva Philippe de Corguilleray de revoir, une fois encore, l'amiral, et de recevoir, avec ses conseils, ses affectueux encouragements. De là, la visite, qu'à son arrivée de Suisse, il vint, avec ses compagnons de voyage, rendre à Coligny. « Ceux-ci, raconte Jean de Léry, se présentèrent pour accompagner du Pont (de Corguilleray), Richier et Chartier, assavoir : Pierre Bordon, Mathieu Vermeil, Jean du Bordel, André Lafon, Nicolas Denis, Jean Gardien, Martin David, Nicolas Roviquet, Nicolas Carmeau, Jacques Rousseau, et moi, Jean de Léry, qui estant lors âgé d'environ vingt-deux ans, tant pour la bonne volonté que Dieu m'avoit donnée de servir à sa gloire, que curieux de voir ce nouveau monde, fus de la partie : tellement que nous fusmes quatorze en nombre, qui, pour faire ce voyage, partismes de la cité de Genève, le deuxième de septembre, en l'année 1556. Nous allasmes passer à Chastillon-sur-Loing, auquel lieu, ayant trouvé monsieur l'admiral de Coligny en sa maison, des plus belles de France, non seulement il nous encouragea de poursuivre nostre entreprise, mais aussi avec promesse de nous assister pour le faict de la marine ; nous mettant beaucoup de raisons en avant, il nous donna espérance que Dieu nous feroit la grâce de voir les fruits de nos labeurs. » — Quarante-trois ans plus tard, Jean de Léry demeurait encore sous l'impression de l'accueil favorable qu'il avait, ainsi que ses compagnons, reçu en 1556, au château de Châtillon-sur-Loing ; et, s'adressant, dans la dédicace de la quatrième édition de son ouvrage sur le Brésil, à la digne fille de l'amiral, à la princesse d'Orange, il lui disait : « Madame, puisqu'il plaît à Dieu vous conserver de l'excellente tige de celui par le moyen duquel il m'a fait voir les choses dont j'ai composé la présente histoire, son heureuse mémoire me conviera tousjours d'en faire recognoissance afin de la rendre héréditaire à vostre illustre maison. Il ne lairra pas d'apparoir à jamais que feu de très généreuse mémoire, messire Gaspard de Coligny, grand amiral de France, vostre très vertueux père, ayant exécuté son entreprise par ceux qu'il envoya en Amérique, dont j'étais du nombre, outre ce qu'il en avoit assujetti une partie à la couronne de France, a fait encores une trop plus ample preuve du zèle qu'il avoit que l'Evangile fût annoncé non seulement par tout le royaume, mais aussi par tout le monde universel. » — L'ouvrage en tête duquel est placée la dédicace à laquelle sont empruntées ces lignes a pour titre : *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, dite Amérique*, « contenant la navigation et choses remarquables, veues sur mer par l'autheur, le comportement de Villegagnon en ce païs-là, les mœurs et façons de vivre estranges des sauvages brésiliens, avec un colloque de leur

language, ensemble la description de plusieurs animaux, poissons difformes, arbres, herbes, fruicts, racines et autres choses singulières et du tout incognues par deçà, etc., etc., le tout recueilli sur les lieux par Jean de Léry. » Cet ouvrage, aujourd'hui encore, fait autorité. De Thou (*Hist. univ.*, t. II, p. 364), en même temps qu'il loue Jean de Léry « d'avoir écrit exactement et fidèlement, » flétrit avec une juste sévérité l'ignorance et le caractère personnel d'André Thévot qui, n'étant resté que trois mois au Brésil avec Villegagnon, fit œuvre de charlatan en écrivant *La France antarctique*. S'il faut en croire Bayle (*Dict. hist. et crit.*, v° *Léri*), le manuscrit de la relation du voyage de Jean de Léry aurait subi d'étranges vicissitudes, qui en retardèrent, pendant plusieurs années, la publication. — Revenu en France avec le ministre Pierre Richer, Jean de Léry retourna bientôt à Genève et y fut reçu bourgeois le 5 août 1560. Consacré au saint ministère, il desservit, dans sa patrie, l'Eglise de Belleville, puis, à dater de novembre 1564, celles de Nevers et de la Charité. Lors des massacres de la Saint-Barthélemy, il faillit périr dans cette dernière ville, d'où il réussit à s'échapper, pour se réfugier à Sancerre. Ce fut là qu'il subit, avec ses coreligionnaires, les horreurs d'un siège, dont il a laissé un récit du plus saisissant intérêt, sous ce titre : *Histoire mémorable de la ville de Sancerre*, « contenant les entreprinses, siège, approches, bateries, assaux et autres efforts des assiégeans : les résistances, faits magnanimes, la famine extrême et délivrance notable des assiégez; le nombre des coups de canons par journées distinguées, le catalogue des morts et blessez à la guerre, sont à la fin du livre, le tout fidèlement recueilli sur le lieu par Jean de Léry » (1 vol. in-12, 1574). En tête de son récit, le consciencieux et véridique écrivain a placé les lignes suivantes : « Pour ce que je suis et seray jusques à la fin de ma vie, moyennant la grâce de Dieu, du nombre de ceux qui font profession de la religion, pour laquelle la ville de Sancerre a esté ainsi rudement et estrangement traictée que la présente histoire le contient, si quelcun estime que pour cela je me sois tant soit peu détourné de la vérité, comme ayant porté faveur à ceux, le parti desquels j'ay suivi, ou pour haine que je porte à ceux qui nous ont tant faict et pourchassé de mal : je le supplie, quel qu'il soit, estre persuadé du contraire, et croire, comme je le tesmoigne devant Dieu, qu'en ceste présente narration que j'ay soigneusement recueillie jour par jour, je n'ay eu devant les yeux que la simple et pure vérité. » — Si, avec une abnégation qui l'honore, Jean de Léry s'efface constamment, dans le cours de son émouvant récit, il faut, par contre, rappeler, à sa louange, qu'il rendit aux habitants de Sancerre plus d'un service signalé, et, qu'au dire d'un judicieux appréciateur, ils durent en partie leur salut à l'estime qu'il inspirait à La Chastre, commandant les opérations du siège, et aux officiers placés sous ses ordres. Quand la ville, après une résistance héroïque, fut contrainte de se rendre, La Chastre prit sous sa protection Jean de Léry et assura sa retraite, ainsi que celui-ci le rapporte en ces termes : « Le lundi vingt-quatrième (d'août 1574), suyvant le commandement que m'a-

voit faict monsieur de La Chastre, je lui portay et présentay à Sainct-Satut *le discours de nostre famine*, lequel reçeu il me dit, que d'autant qu'il espéroit qu'en brief le roy luy commanderoit de l'aller trouver, et qu'il craignoit qu'en son absence, quelques-uns de l'armée (ausquels ma vocation estoit odieuse) ne me feissent desplaisir, j'avisasse du lieu où je me voulois retirer, afin qu'il m'y fist conduire seurement par deux ou trois de ceux de sa compagnie, si mieux je n'aymois choisir moy-mesme des gentilshommes ou capitaines de ceux que je cognoissois en son armée. » Jean de Léry, ayant fait son choix, fut conduit, sous l'escorte d'un capitaine, à Blet, lieu où il avait exprimé le désir de pouvoir se retirer. De là il se rendit à Berne, où il fut accueilli par l'un des fils de l'amiral de Coligny. La dédicace qu'il adressa à la princesse d'Orange en 1600, nous fait connaître son âge et le lieu de sa résidence, à cette époque, car il signe ainsi : « De Lisle, près Montréchier, terre et païs des magnifiques, puissans et souverains seigneurs de Berne, vostre très humble et très affectionné serviteur, aagé de soixante et cinq ans, Jean de Léry. » Ce fut également en sa soixante-cinquième année que, pénétré de reconnaissance envers Dieu dont la miséricordieuse protection s'était étendue sur lui, dans le cours d'une carrière souvent agitée et périlleuse, il écrivit le sonnet suivant par lequel nous croyons devoir clore cette courte notice :

Les sauvages, la mer, les famines, la guerre
Que j'ai veu, navigé, enduré, et suyvi,
Ne m'ont mangé, noyé, emporté, ni occi,
Et près de moi, sans mal, est tombé le tonnerre.
L'affliction d'esprit, le siège de Sancerre,
Les prisons, les rançons, les pertes jusqu'ici,
Ne m'ont pas accablé, ains Dieu, par sa merci,
De tout m'a délivré et suis encor sur terre.
Celui donc seroit bien cruel et inhumain,
Qui violentement sur moi mettroit la main
Puisqu'en tous mes assauts Dieu m'a donné victoire!
A soixante et cinq ans ainsi suis parvenu,
Parmi tant de travaux suis grison devenu,
Et de tout, Eternel, à toi seul soit la gloire!

Voyez : de Thou, *Hist. univ.*, II, p. 383, 384 et IV, p. 820; d'Aubigné, *Hist. univ.*, t. II, liv., II, ch. x; Bayle, *Dict. hist. et crit.*, éd. de 1820, IX, p. 182, 183, v° Léri. J. Delaborde.

LESDIGUIÈRES (François de Bonne, seigneur de), naquit en 1543 d'une très ancienne et pauvre famille, à Saint-Bonnet en Champsaur (Hautes-Alpes), et mourut à Grenoble en 1626. Resté orphelin, il commença la plus brillante et la plus heureuse de toutes les carrières militaires (il ne fut jamais ni blessé ni battu durant soixante années de combats), en s'engageant dans une compagnie comme simple archer, et finit par être plus roi que le roi en Dauphiné et par recevoir l'épée de connétable. Sa naissance l'avait fait catholique; mais son précepteur l'amena au protestantisme, et la première guerre de religion (1562) vit commencer ses exploits. Il combattit à

Moncontour sous les ordres de Montbrun, et n'échappa à la Saint-Barthélemy que parce qu'une maladie de sa femme, Claudine de Béranger, le força de quitter Paris un peu avant le 24 août 1572. Quand Montbrun eut été décapité, Lesdiguières fut choisi pour le remplacer comme généralissime des forces protestantes en Dauphiné, et cette élection fut confirmée par Damville, puis par Condé et par Henri de Navarre. Sans cesse aux prises avec les catholiques, il leur enlevait par de hardis coups de main, mille fois répétés, des places et des forteresses que la paix l'obligeait invariablement à rendre, et qu'il fallait reprendre ensuite. A la paix de Poitiers, il refusa de jouer ce rôle de dupe, et réussit, en restant sous les armes, à obtenir un traité qui lui laissait presque toutes ses conquêtes. Cet homme d'action, toujours en mouvement, s'est peint dans le laconique billet qu'il adressait à sa femme, à la suite d'un grand triomphe remporté sur les Ligueurs, auxquels il avait pris dix-huit enseignes sur vingt-deux : « Ma mie, j'arrivai hier ici, j'en pars aujourd'hui ; les Provençaux ont été défaits. Adieu. » Après s'être emparé de Grenoble, où régnait la Ligue, il en fit demander le gouvernement à Henri IV. Le roi, naturellement jaloux, le trouvait déjà trop puissant dans ses montagnes et se défiait de lui ; aussi le conseil répondit-il qu'on ne pouvait accorder à un huguenot un gouvernement de cette importance. « Puisque vous ne trouvez pas bon de le lui donner, répartit le secrétaire de Lesdiguières, avisez donc aux moyens de le lui ôter. » On le lui laissa. Tout en écrasant la Ligue en Provence et en Dauphiné, il sut châtier à plusieurs reprises le duc de Savoie qui soutenait les Guise, et fut, en 1597, nommé lieutenant général de l'armée qui conquit presque tout le Piémont. Cette campagne lui valut le brevet de lieutenant-général du Dauphiné, récompense dont le pape se montra furieux et indigné. Toujours en campagne, Lesdiguières n'avait eu, jusqu'en 1601, qu'une faible part à la direction des affaires huguenotes ; après la prise d'Amiens par les Espagnols, il blâma vivement les protestants qui exigeaient du roi autre chose que des promesses, avant de l'aider à reprendre cette ville. Quand Henri IV s'occupa des préparatifs de la guerre par laquelle il se proposait d'abaisser la maison d'Autriche, il appela Lesdiguières et le nomma maréchal de France. Profondément attaché aux intérêts de la royauté aussi bien que Du Plessis-Mornay et Sully, le maréchal oubliait les droits des Eglises pour ne se souvenir que de ceux de la régente ; il était tiède pour la cause protestante et les ardents le tenaient depuis longtemps pour apostat. Il se prononça contre La Rochelle qui lui offrait le commandement d'une armée de vingt mille hommes, et finit par abjurer, donnant l'un des premiers à la noblesse l'exemple d'une conversion dictée par l'ambition et où la conviction n'entrait pour rien. Comme il arriva plus tard pour Turenne, la défaillance religieuse commença pour lui par la défaillance morale. Lesdiguières vivait depuis de longues années dans un double adultère avec Marie Vignon, qu'il avait enlevée à son mari. Cette femme astucieuse et dévouée aux jésuites, se fit d'abord épouser (1617), puis ne laissa au

maréchal aucun repos qu'il n'eût fait le saut périlleux. Aussi quand, à la mort de Luynes, Louis XIII offrit au vieillard la charge de connétable, à condition de rentrer dans le giron de l'Eglise, la proposition fut-elle bien vite acceptée. « Je reconnaîs très bien, fit-il répondre au roi, qu'en l'état où sont les affaires, nul ne peut exercer cette charge, qu'il ne fasse profession de la religion catholique romaine, chose très dure à moi qui ai, toute ma vie, fait profession de la prétendue réformée... Si par-dessus toutes ces remontrances, Sa Majesté persiste, pour lui témoigner que je veux céder à toutes ses volontés, je supplie très humblement Sa Majesté de se contenter que pour lui plaire et obéir, je l'accompagne à la messe et vêpres, les entendrai avec lui, me dispenserai de faire ailleurs l'exercice de ma religion, attendant que Dieu et le temps y pourvoient par sa sainte grâce. » Lesdiguières devint duc et pair, et eut le collier de l'ordre du Saint-Esprit, qui ne se donnait qu'aux catholiques. Un de ses contemporains, qui le connaissait bien, a porté de lui ce jugement trop véritable : « Lesdiguières, vaillant et heureux, grand capitaine, père des soldats, puissant de sa personne ; mais libertin, ami de son plaisir plus que de *la cause*, et d'ailleurs vieux. » — Sa vie a été écrite par Videl, l'un de ses secrétaires. Voir aussi *La France prot.*; le *Bulletin de l'hist. du prot. fr.*, I, 48; II, 299; V, 164; VII, 18; Anquez, *Un nouveau chapitre de l'hist. politique des Réformés de France*, p. 371; Brantôme, *Vie des grands capitaines*. O. Douen.

LESLEY (John), évêque catholique écossais, né en 1527, mort en 1596. Il fit ses premières études à l'université d'Aberdeen, et, après avoir été pourvu d'un canonicat dès l'âge de vingt ans, visita les principales universités de France, Toulouse, Poitiers, Paris. Rappelé en Écosse en 1544 par la reine régente, il entra dans les ordres et devint vicaire général d'Aberdeen. Lors des troubles qui suivirent la mort de la régente, Lesley fut chargé par le parti catholique d'aller chercher en France Marie Stuart. Il rencontra la jeune reine à Vitry et la ramena en Ecosse en 1561. Marie Stuart le nomma conseiller de justice, membre du conseil privé et évêque de Ross. Pendant la captivité de cette princesse, il fit de grands efforts pour la délivrer; ses démarches n'ayant pas abouti, il essaya d'arriver au même but en ménageant un mariage entre la reine et le duc de Norfolk. Elisabeth irritée le fit emprisonner à la Tour. Il obtint sa mise en liberté en 1573 et se retira dans les Pays-Bas, d'où il continua d'intercéder en faveur de la royale captive. En 1579, il fut nommé suffragant du siège de Rouen, et dans une de ses tournées épiscopales faillit rester aux mains des huguenots qui lui extorquèrent trois mille pistoles. En 1593, il obtint l'évêché de Constance et finit ses jours dans le monastère de Guirtenbourg. On a de lui : *Afflicti animi consolationes*, Paris, 1574, in-8°; *De origine, moribus et rebus gestis Scotarum*, etc., Rome, 1578 *Defence of the honour of Mary queen of Scotland*, Liège, 1571, in-8°.

LESLIE (Charles), controversiste anglais, fils du prélat écossais John Leslie, naquit en Irlande dans la première moitié du dix-septième siècle. Il fit d'abord des études juridiques, mais il les abandonna

promptement pour se livrer à la théologie. Il entra dans les ordres vers 1680 et fut nommé chancelier de l'église cathédrale de Connor en 1688. Sous le règne de Jacques II, il lutta avec énergie contre les envahissements du catholicisme. Toutefois, obéissant à un scrupule de conscience, il crut de son devoir de rester fidèle à un prince qu'il n'aimait pas et le suivit à l'étranger. N'ayant pu le convertir au protestantisme et fatigué, d'ailleurs, de vivre en exil, il retourna en Angleterre en 1721 et mourut peu de temps après, le 13 avril 1722. Il a laissé un grand nombre d'écrits théologiques et politiques, dirigés contre la plupart des sectes religieuses ou philosophiques. On peut citer : *Etat des protestants en Irlande*, 1692, in-4°; *Méthode courte et aisée pour combattre les Juifs*, 1689; *Etat présent du quakerisme en Angleterre*, 1701, in-8°; *Méthode courte et aisée pour combattre les Déistes*, 1694, in-8°; *Le Socinianisme discuté*, 1708. Tous ses écrits ont été réunis en deux volumes, Londres, 1721.

L'ESPINE (Jean de) appelé, dans des documents en latin, *Spina* ou *Spinæus*, et dont les lettres portent la signature d'*Espina* et *Despina*, naquit vers 1506. Il fut d'abord moine, soit augustin, selon les uns, soit dominicain ou carme, selon les autres. On raconte (voir l'ouvrage de Ph. Vincent ci-dessous cité) qu'ayant souvent visité, en 1556, dans sa prison, Jean Rabec, dont Crespin (*Hist. des Martyrs*, édit. de 1608, p. 372 ss.) parle avec étendue, il s'efforça de le détourner de la religion réformée; mais la foi de Rabec et la constance avec laquelle il subit le dernier supplice, produisirent sur de l'Espine une impression profonde. « Demeurant pleinement résolu, à part soy, que la doctrine dont il avoit tant disputé contre Rabec estoit néanmoins la vraye, il la prêcha, à Angers, l'espace d'un an (c'estoit toutesfois sans se descouvrir tout-à-fait et sans délaisser son habit); seulement, de temps en temps, il reprenait quelque abus, et surtout de se fier sur des indulgences, ou sur des pèlerinages, ou sur des suffrages après la mort; il exhortoit à se repentir de ses péchés et à embrasser la grâce de Dieu par Jésus-Christ. Veu qu'on n'estoit, du commencement, en aucune deffiance de luy, son sçavoir et son éloquence faisoient qu'on couroit à luy de tous les endroicts; mais, à la fin pourtant, il devint suspect, ce qui l'obligea de minuter sa retraite, et il se retira à Montargis, près Mme Renée de France, duchesse de Ferrare, qui estoit de la religion. » — Il fallait qu'en peu de temps, c'est-à-dire de 1560, date de la rentrée en France de Renée, au mois d'août 1561, date des préliminaires du colloque de Poissy, de l'Espine eût été conquis sans réserve aux doctrines de la Réforme, et qu'il fût décidé à les professer désormais publiquement, puisqu'il « fut choisi » pour aller à Saint-Germain se joindre à la petite phalange des ministres et des docteurs qui allaient prendre part à la célèbre lutte de Poissy. D'Aubigné, sur ce point, se borne (*Hist. univ.*, liv. II, ch. XXIII) à énoncer « que ce fut lors du colloque de Poissy seulement que *d'Espina* se déclara. » Th. de Bèze est plus explicite; il écrit, le 12 septembre 1561, à Calvin (Baum, *Beza*, append., p. 60): *Johannes à Spina totus noster est factus, confessionni nostræ subscripsit,*

seque totum ecclesiæ judicio submisit. Nos illi vicissim non sine incredibili gaudio dextras præbuimus et plane judicavimus eum diem nobis felicissimum illuxisse. » — Après le colloque de Poissy, de l'Espine desservit l'Église de Fontenay-le-Comte, puis celle de La Rochelle. Il fut chargé, en 1564, d'établir le culte réformé à Montès, non loin de Provins, mais il quitta bientôt cette localité. Cl. Hatton (*Mém.*, I, 385 à 389) parle avec son acrimonie et son exagération habituelles du séjour qu'y fit de l'Espine. — Ce dernier, vers cette époque, publia à Lyon (in-8°, 1564), son *Discours du vray sacrifice et du vray sacrificateur*, « œuvre monstrant, par tesmoignages de la saincte Escripture, les abus de la messe et l'ignorance et superstions des prebstres. » — En la même année 1564, de l'Espine assista avec les ministres Pérussel et Laboissière, Éléonore de Roye, princesse de Condé, à son lit de mort. Une amie de cette pieuse princesse disait de lui, à ce sujet : « Environ sept heures du matin, dimanche, 23e de ce mois (juillet), M. de l'Espine poursuivit les exhortations et les prières; et, comme vous sçavez qu'il est riche et copieux en similitudes et comparaisons, il dict choses plus célestes qu'humaines. » Le pieux ministre, à quelques mois de là, consigna plusieurs choses de cette nature dans son *Traité consolatoire contre toutes les afflictions qui adviennent ordinairement aux fidèles chrestiens* (Lyon, 1565, in-8°), et, en 1566, il sut de nouveau remplir dignement l'office de consolateur chrétien auprès de Mme de Soubise, devenue veuve (voyez deux lettres de lui à cette dame. *Bull. de la Soc. d'hist. du prot. fr.*, V, 18 à 21). Durant son séjour à Paris, dans le cours de la même année, il soutint avec Hugues Sureau, en présence du duc de Bouillon, une dispute publique contre deux théologiens catholiques (voir les actes de cette dispute publiés en 1566 à Strasbourg, in-8°, et en 1568 à Paris, in-8°), et il fit paraître à Lyon son *Traicté des tentations et moïens d'y résister* (1566 in-8°). — En 1567, il publia, à Genève, sa *Défense et confirmation du Traicté du vray sacrifice et sacrificateur, à l'encontre des frivoles responses et argumens de M. René Benoist.* — En 1568, il devint pasteur à Saint-Quentin (*Bull. de la Soc. d'hist. du prot. fr.*, VIII, 454). La paix de Longjumeau, qui avait à peine le caractère d'une trève, allait être bientôt suivie d'une nouvelle prise d'armes, quand, le 24 juin de cette même année, de l'Espine adressa à la duchesse de Ferrare la lettre suivante que nous avons tout lieu de croire inédite et qui est intéressante à divers points de vue (Bibl. nat., mss. f. fr., vol. 3199, f° 54) : « Madame, suivant la promesse que je vous fies, à mon partement, de vous escrire l'estat tant de nostre église que de mes affaires particulières, je vous envoye la présente pour vous advertir que, grâces à Dieu, j'exerce ici ma charge paisiblement. Nous oyons beaucoup de menaces de divers endroits, mais nous espérons que Dieu nous maintiendra et qu'il dissipera les conseils de tous ceulx qui nous vouldroient empescher de servir à sa gloire et à nostre vocation. Les affaires de la religion ont jusques icy heureusement succédé èspaïs-bas, et croy que Dieu nous donnera plus grande liberté, si nous continuons à l'invoquer, recognoissans que toutes nos prospérités

viennent de sa grâce ; comme au rebours, je ne doubte point qu'il ne nous chastie encore et plus sévèrement qu'il n'ha fait jusques icy, si nous oublions ses grâces, comme nous avons accoustumé, et persévérons à l'offenser, ainsi que nous avons faict par cy-devant, car il n'y a rien qui l'irrite tant comme faict l'obstination des hommes quant les adversités et maulx qu'il leur envoye ne leur servent non plus à les réduire et amender que ses faveurs et bénédictions, ains qu'ils s'endurcissent, au battre, comme l'enclume et le fer. Ce qu'il nous convient faire de présent est que nous prions Dieu qu'il nous change par son esprit nos cueurs de pierre en cueurs de chair pour y escrire ses loix et sa saincte volunté, et qu'au surplus il modère la cholère et fureur de nos princes, les inclinant à suivre plutôt la raison en leurs conseils et délibérations, que leur cupidité et passions désordonnées. Il va un grand nombre de François en Flandres, comme l'on dict, sans que les gouverneurs qui sont sur la frontière les puissent aulcunement empescher. Dieu par sa grâce et sagesse pourvoira à tout, lequel je supplie, madame, vouloir garder vostre Excellence et vous donner en longue santé l'entière et parfaite félicité que je vous désire. De Môteurin, ce 24e de juin 1568... Ma femme vous remercie très-humblement du bien et de la souvenance que vous avez heu d'elle. Vostre très humble et très obéissant serviteur, *D'Espina.* » — En 1572, de l'Espine était à Paris ; de Thou (*Hist. univ.*, IV, 592) raconte, en ces termes, comment sans pouvoir réussir à sauver une mère de famille qu'il accompagnait, ce ministre, lors de la Saint-Barthélemy, échappa aux coups des assassins : « Madeleine de Briçonnet, veuve de Thibaud de Longuejoue, sieur d'Iverny, maître des requêtes, et nièce du cardinal Briçonnet, femme de mérite et qui avoit des lettres, se sauvoit, accompagnée de Jean d'*Espina*, ministre fort célèbre qui demeuroit chez elle, et tenant par la main Françoise de Longuejoue, sa fille, lorsqu'elle fut rencontrée par les meurtriers publics. Ceux-ci l'ayant reconnue sous un mauvais habit qui la déguisait, voulurent la forcer d'abjurer sa religion ; mais n'ayant rien pu gagner, ils lui donnèrent plusieurs coups de javeline et la jettèrent à demi-morte dans la rivière. Des bateliers voyant qu'elle flottait sur l'eau, y coururent comme à un chien enragé, et lui donnèrent lentement et avec un plaisir barbare, cent coups de crocs pour la faire aller au fond. Pour le ministre, il ne fut pas reconnu et se sauva parmi la foule, et Marcel, survenant à propos, fit grâce à la fille à cause de sa jeunesse. » — En sortant de Paris, en 1572, de l'Espine s'était rendu à Montargis. Il quitta cette dernière ville après la mort de Renée de France, séjourna à Genève, et en juillet 1576 devint pasteur à Saumur. En 1578, il fut appelé à résider en la même qualité à Angers, dont il desservit l'Eglise pendant plusieurs années avec un zèle soutenu, qu'attesterait au besoin à elle seule une longue et belle lettre qu'il adressa de Saint-Jean-d'Angély à cette Eglise, le 25 février 1586 (voyez *Mémoires de la Ligue*, Amst., 1758, in-4°, I, 293 et 299). — De même que d'autres fidèles ministres, de l'Espine tenta de détourner Henri IV de tout projet

d'abjuration ; nous nous bornerons ici à citer le début d'une énergique lettre qu'il lui écrivit (*Bull. de la Soc. d'hist. du prot. fr.*, I, 448 à 456) : « Sire, ce qui m'a induit et donné la hardiesse de vous escrire ceste lettre, et les choses y contenues, a esté le commandement de mon Dieu, qui nous enjoinct expressément d'avoir en une singulière recommandation, le salut et la prospérité de nos princes et de nos roys, nous commandant faire requestes, prières, supplications et actions de grâces pour eux, adjoustant que cela est bon et agréable devant luy... Ce commandement de Dieu, qui est si général et si exprès, est l'occasion principale, Sire, qui m'a faict entreprendre, après avoir invoqué Dieu avec mes frères, vous faire ceste remonstrance avec toute la modestie et la plus grande humilité qu'il m'est possible, et penserois estre damnable devant Dieu, traistre et desloyal à mon prince, si je me taisois et omettois à luy dire les choses que Dieu m'a faict cognoistre pour son bien, honneur et salut. » Arrivé à un âge très avancé, de l'Espine, malgré la décroissance sensible de ses forces, ne renonça point à l'exercice de ses fonctions pastorales : « Il continua sa charge, dit l'Étoile, jusques à la fin, encore que son âge de quatre-vingts ans et plus l'en dispensast assez. On voulut faire croire qu'avant que mourir il avoit changé d'opinion, et, à la mort, recogneu l'Eglise romaine pour la vraie ; ce qui estoit faux, mais qu'on eût bien désiré faire passer pour vrai si on eût pu, à cause de la grande doctrine de ce personnage et preudhommie confessée mesme par ses adversaires. » — Ce fut à Saumur qu'en 1594 se termina sa pieuse et utile carrière. Sa fin fut celle d'un véritable chrétien réformé. — Bayle, parlant des ouvrages qu'a laissés de l'Espine, dit : « Il composa des livres très édifiants, où la piété et la bonne morale paraissaient avec éclat. » A ceux de ces ouvrages que nous avons déjà mentionnés, il convient d'ajouter les suivants : *L'Excellence de la justice chrétienne pour l'instruction et consolation des enfants de Dieu*, Gen., 1577, in-8° ; *Traité de l'apostasie*, 1583, in-12 ; *Dialogue de la Cène*, etc., 1583, in-12 ; *Traicté excellent et vrayement chrestien de la reconnoissance et confession des péchés à Dieu*, 1587, in-16 ; *Excellent discours touchant le repos et contentement de l'esprit*, etc., La Rochelle et Bastle, 1588, in-8° ; *Traicté de la providence de Dieu pour le repos et contentement des consciences fidèles*, Gen., 1591. — Voir *Recherches sur les commencemens et premiers progrès de la réformation en la ville de La Rochelle*, par le sieur Philippe Vincent, pasteur en l'Eglise de La Rochelle, Rotterdam, 1693 ; Bayle, *Dict. hist. et crit.*, v. Spina ; *Éléonore de Roye, princesse de Condé*, Paris, 1876, in-8° ; *Bull. de la Soc. d'hist. du prot. fr.*, V, 18 à 21 ; VIII, 454 ; IX, 30, 31. J. Delaborde.

LESS (Geoffroy) [1736-1796], défenseur convaincu de l'orthodoxie vis-à-vis des attaques du rationalisme. Professeur à l'université de Gœttingue, membre du consistoire, surintendant général et prédicateur de la cour de Hanovre, il unissait des connaissances étendues et variées à une grande piété et à beaucoup de tact dans le gouvernement des affaires ecclésiastiques. Les ouvrages apologétiques de Less se distinguent par une grande élévation de sentiments, une force et

une éloquence réelles. Less réduit à trois les preuves, selon lui, décisives en faveur du christianisme : la première est tirée de ses effets intérieurs et extérieurs ; la seconde des miracles racontés dans le Nouveau Testament ; la troisième des prophéties de Jésus-Christ. Comme moraliste, Less se distingue par la finesse de ses analyses psychologiques et la sûreté de son sens moral. Parmi ses nombreux écrits, nous citerons : 1° *Esquisse de la théologie morale*, Gœt., 1767 ; 2° *La morale chrétienne*, 1777 ; 4e éd., 1787 ; 3° *Le Suicide*, 1777 ; 3e éd., 1786 ; 4° *De la moralité du théâtre allemand contemporain*, 1769 ; 5° *Démonstration de la vérité de la religion chrétienne*, Brême, 1768 ; 5e éd., 1785 ; 6° *De la religion*, 1783 ; 2e éd., 1786, 2 vol. ; 7° *Histoire de la résurrection de Jésus d'après les quatre évangiles*, 1779, dirigée contre le célèbre Fragmentiste de Wolfenbüttel ; 8° divers recueils de *Sermons*, soit sur des sujets de morale, soit sur la passion de Jésus-Christ, soit sur le saint ministère ; 9° plusieurs volumes d'*Opuscula* et de *Mélanges*. — Voyez *G. Less, ein biographischer Versuch*, Han., 1797.

LESSING (Gotthold-Ephrem), critique et poète éminent, le réformateur de la littérature et de la vie intellectuelle en Allemagne au dix-huitième siècle, naquit le 22 janvier 1729 à Kamentz en Lusace, où son père, un théologien de la vieille école, un homme instruit, dévoué, tolérant, ami d'un christianisme pratique, remplissait les fonctions de premier pasteur. La carrière ecclésiastique lui fut assignée par ses parents dès son enfance et ils obtinrent en 1742 pour lui un subside qui lui permit d'entrer dans l'une des trois grandes écoles de Saxe, celle de Meissen, mais le jeune homme se sentit bientôt repoussé à tel point par le pédantisme des méthodes et le régime claustral imposé aux élèves qu'il ourdit encore sur les bancs le canevas de sa première comédie, *Le Jeune Savant*, et se vengea de ses ennuis en exerçant sa verve précoce sur les Wagner et autres *famuli* que le *Faust* devait frapper d'un stigmate éternel. Dès son séjour au couvent de Sainte-Affra il secoua également tout mode d'apprendre factice et mécanique pour pénétrer au cœur des sujets et travailler à son propre affranchissement. « L'érudition, » écrivait il plus tard dans la *Dramaturgie de Hambourg*, « se compose des richesses de l'expérience d'autrui qu'on s'approprie par les livres tandis que seule sa propre expérience s'appelle sagesse. Le plus modeste capital de cette dernière vaut davantage que des millions de l'autre. » Le recteur de Sainte-Affra le comparait lors de sa sortie de l'école à un cheval qui a besoin d'une double ration, car, ajoutait-il, « les fardeaux qui en accableraient d'autres ne sont pour lui que jeux d'enfants. » Le contraste fut grand en 1746 pour Lessing entre la lourde atmosphère du séminaire des princes et sa libre existence à Leipzig, la capitale de la librairie, la populeuse et brillante université, le berceau de la littérature nationale renaissante, Leipzig, où comme il le disait lui-même « on pouvait contempler en abrégé l'univers et dans lequel Gœthe célébrait « le petit Paris qui forme ses gens. » La passion de l'indépendance s'était déjà trop développée en lui pour qu'il s'astrei-

gnît à des études régulières et fréquentât les cours de théologie. Aucun des professeurs ne réussit à l'attirer, pas même le meilleur de tous, Gellert, et quant à la philosophie régnante, celle de Wolff, il en eut bientôt pénétré le sec formalisme. Ses auteurs favoris demeurèrent les anciens et en première ligne Plaute, Térence et Théophraste qu'il avait appris à goûter pendant son séjour à Meissen et qu'interprétaient à Leipzig avec une supériorité marquée l'archéologue Christ et le professeur Ernesti, un des fondateurs de la philologie moderne. Ses remarquables aptitudes dialectiques se développèrent dans les discussions hebdomadaires qui se tenaient chez un jeune professeur de mathématiques : Kæstner. Mais de toutes les jouissances qu'éprouva à Leipzig le futur pasteur, la plus vive fut celle du théâtre, grâce à l'exellente troupe dirigée par Frédérique Neuber. Pour y obtenir sa libre entrée il se mit à traduire des pièces françaises, eut en janvier 1748 la joie de voir représenter et accueillir avec faveur par le public son *Jeune Savant*, et s'insurgea dès cette époque contre l'autorité tyrannique de Gottsched qu'il devait plus tard réduire à néant dans la *Dramaturgie de Hambourg*. Ce souverain et persévérant mépris des convenances ne laissa pas d'offenser l'austère pasteur de Kamentz ; sous le prétexte que sa femme était à l'agonie, il ordonna à l'impétueux étudiant, malgré un hiver d'une rigueur inaccoutumée, de regagner au plus tôt le foyer domestique. Mme Lessing, malgré son puritanisme, ne pouvait dissimuler son angoisse à la pensée des souffrances auxquelles, grâce à cette fraude pieuse, était exposé son premier-né. « Pourquoi êtes-vous venu? » s'écria-t-elle plus satisfaite qu'irritée lorsque contre toute attente il eut franchi le seuil de la maison paternelle. « Ma chère mère, répondit Gotthold, j'ai toujours soupçonné que vous n'étiez point malade, mais cela me remplit de joie de le constater de mes propres yeux. » Les dignes parents purent se convaincre que leur fils n'était point un pécheur aussi scandaleux que l'avaient dépeint de charitables amis, mais en gens d'esprit ils comprirent également qu'il était irrévocablement perdu pour l'orthodoxie luthérienne, et lui permirent de retourner à Leipzig pour y étudier selon ses goûts la médecine et la philologie. Cependant Lessing, avec son intelligence si vive et si ouverte dans toutes les directions, n'était pas capable d'un travail régulier, et il ne conquit jamais d'autre diplôme qu'en 1748 à Wittemberg celui de maître-ès-arts. Son but fut plus élevé : il réhabilita aux yeux de ses contemporains la profession de littérateur parce qu'il unit en d'admirables proportions, comme le remarque son biographe Danzel, la solidité du fond et l'élégance de la forme, l'érudition et le génie. La vie de Lessing ne fut qu'une longue série de combats, tous livrés avec une virile gaieté, en l'honneur des bonnes lettres et de la libre pensée. Peu heureuse sous le rapport matériel, elle se poursuivit dans tous les lieux où il espéra trouver, toujours en vain, un poste lucratif ou vivifier avec le concours de quelques amis le flambeau de l'intelligence germanique. — Depuis qu'il eut quitté l'université, nous rencontrons le vaillant écrivain : 1° à Berlin (premier séjour,

décembre 1748-décembre 1751). Il y rédige la *Gazette de Rudiger*, plus tard *Gazette de Voss*, où il combat avec le même spirituel bon sens les creuses théories de Gottsched, l'exclusivisme de Bodmer et de l'école de Zurich, les prétentions despotiques de Voltaire, les paradoxes de Rousseau et rend ses compatriotes attentifs au mérite de Klosptock, tout en signalant dès le premier jour ses lacunes ; 2° à Wittemberg (deuxième séjour, décembre 1751-novembre 1752) où il relit les anciens et se plonge dans l'histoire de la Réformation. Comme fruit de ses recherches paraissent les *Sauvetages*, de brèves mais piquantes notices sur Jérôme Cardan, Cochlæus, Lemnius et autres savants méconnus du seizième siècle. Les *Epigrammes* imitées pour la plupart de Martial et d'Horace datent de la même époque ; 3° à Berlin (deuxième séjour, novembre 1752-octobre 1755). Il s'associe avec son ancien compagnon de Leipzig, Mylius, pour éditer la *Bibliothèque théâtrale* (1754-1758), se lie d'une étroite amitié avec Moïse Mendelssohn et Frédéric Nicolaï, publie en 1754 à propos d'une mauvaise traduction d'Horace son sanglant pamphlet : *Vademecum pour M. Samuel Gotthold Lange, pasteur à Laublingen*, et en 1755 *Miss Sarah Sampson*, un drame inspiré par les romans de Richardson, et les tragédies bourgeoises de Diderot ; 4° à Leipzig (deuxième séjour, octobre 1755-mai 1758). Il y est attiré par le besoin d'un bon théâtre, le quitte sur la proposition que lui fait Winkler d'un voyage de trois ans à travers toute l'Europe, se voit forcé avec l'invasion des Prussiens en Saxe de revenir sur ses pas lorsqu'il a à peine visité la Hollande, trouve à son retour le théâtre dispersé et mène une vie misérable, en trop grande partie absorbée par les traductions qui lui assurent son pain quotidien. Il jette toutefois sur le papier pendant ces tristes jours les linéaments d'*Emilia Gallotti* et médite beaucoup sur l'essence du drame ; 5° à Berlin (troisième séjour, mars 1758-novembre 1760). Ses amis essayent en vain de lui procurer une position stable, mais il n'en poursuit pas moins malgré l'incertitude de sa situation financière une lutte énergique contre les fausses tendances et le mauvais goût du jour, entreprend en 1759 avec Mendelssohn et Nicolaï les *Lettres sur la littérature*, publie la même année le recueil de ses *Fables* et sa tragédie grecque de *Philotas* ; en 1760, sa *Vie de Sophocle* ; 6° à Breslau (novembre 1760-mai 1765). Nommé secrétaire du général Tauentzien, il passe dans la capitale de la Silésie quelques années brillantes en compagnie d'officiers prussiens, mais il n'oublie au milieu des séductions du jeu ni les pères de l'Eglise ni Spinoza. Le résultat de ses observations dans une situation si nouvelle pour lui et si fructueuse nous a été conservé dans l'une des plus fraîches et des plus vivantes comédies du répertoire germanique : *Minna de Barnhelm*, qui fut jouée pour la première fois à Hambourg dans l'automne de 1767 et rencontra en mars 1768 à Berlin le plus favorable accueil ; 7° à Berlin (quatrième séjour, mai 1765-avril 1767). Sa position sociale est aussi instable que celle de l'oiseau sur la branche et, après avoir un instant espéré d'obtenir le poste de bibliothécaire royal, il se vit repoussé par Frédéric II qui ne lui pardonnait

pas ses démêlés de jeunesse avec Voltaire et se souciait fort peu des services par lui rendus à la littérature nationale. En 1766, et comme pour mettre dans tout son jour l'erreur du philosophe couronné, paraît le *Laocoon* dont il avait assemblé les matériaux à Breslau et qui fixe avec une netteté magistrale les éternelles limites de la poésie et des arts plastiques ; 8° à Hambourg (avril 1767-octobre 1769). Profondément découragé par ce nouveau déni de justice et las de ce dernier séjour à Berlin, Lessing accueille avec joie les propositions de Loewen et s'engage à soutenir le *Théâtre national* de ses comptes, rendus critiques; mais une année s'est à peine écoulée que toute l'entreprise sombre misérablement (25 novembre 1768). Comme il avait également commis l'imprudence de se jeter avec Bode dans des spéculations de librairie, il est obligé de vendre la belle bibliothèque qu'il avait réunie à grands frais à Breslau et n'en demeure pas moins couvert de dettes onéreuses. Toute cette tentative, si fâcheuse au point de vue pécuniaire, aboutit littérairement à un résultat immortel : *La dramaturgie de Hambourg* (1768). De la même période, suscitées par les attaques de Klotze, datent aussi les *Lettres archéologiques* (1768), un modèle de science et d'ironie, et le beau mémoire sur l'*Idée que les anciens se font de la mort* (1769) ; 9° et enfin à Wolfenbüttel (octobre 1769-octobre 1781). Une offre tout ensemble aimable et avantageuse du prince Ferdinand de Brunswick l'empêche, à l'exemple de Winckelmann, d'émigrer en Italie et de s'y consacrer tout entier à des recherches archéologiques ; grâce à la médiation d'Ebert il demeure fixé pour le reste de ses jours à Wolfenbüttel en qualité de surintendant de la bibliothèque Augusta. Son séjour dans cette ennuyeuse et solitaire résidence, plus long qu'aucun de ceux qu'il eût jamais faits à Leipzig ou à Berlin, et seulement interrompu par sa rapide et peu agréable excursion en Italie avec le prince Léopold de Brunswick (25 avril 1775-23 février 1776), fut rempli par ses fiançailles trop longtemps traversées et son mariage avec Eva Kœnig (8 octobre 1776), trop tôt suivi par la mort de cette femme supérieure (10 janvier 1778), et par ses longues controverses théologiques avec le pasteur Gœtze. — « Je vous nomme, lui avait dit Ferdinand, moins pour servir la bibliothèque de Wolfenbüttel que pour vous en servir vous-même. » Lessing justifia la confiance ducale en faisant paraître en 1770 le premier de ses *Fragments historiques et littéraires*, le traité qu'on croyait à tout jamais perdu de Béranger de Tours contre Lanfranc sur la cène. C'est dans le troisième volume du même recueil que parurent pour la première fois les célèbres *Fragments de Wolfenbüttel*, *l'Apologie pour les Adorateurs de Dieu suivant la Raison*, composés par son ancien ami de Hambourg, le professeur Samuel Reimarus et qui lui avaient été remis par sa fille Elise Reimarus. Le premier, qui traitait *De la tolérance dont on doit user envers les Deistes*, fut publié en 1774. De 1777 à 1778 lui succédèrent tour à tour : *Le Mépris affecté à l'égard de la Raison du haut de la Chaire*, *L'Impossibilité d'une révélation que tous les hommes puissent raisonnablement admettre*, *Le Passage des Israélites à travers la*

Mer Rouge, *Les Livres de l'Ancien Testament ne se sont point proposé pour but la révélation d'une religion nouvelle*, *La résurrection du Christ*. Chacun d'entre eux fut accompagné par l'éditeur de remarques critiques où il établit son véritable point de vue, loin de s'assimiler le contenu intégral du manuscrit. Le gant fut jeté : le premier pasteur de Hambourg, Melchior Gœtze, s'érigea de son propre chef en gardien de la citadelle de Sion menacée, et accusa Lessing, à l'égard du christianisme, des intentions les plus perverses. Le bibliothécaire de Wolfenbüttel, provoqué, répondit à son adversaire par une série de pamphlets qui ont été jugés dignes de soutenir la comparaison avec les *Provinciales*, où il revendique avec autant de force logique que de chaleur communicative, le bon droit du libre examen au sein du protestantisme et flétrit en traits de feu l'hypocrisie et l'orgueil des pharisiens modernes, l'étroitesse d'esprit, l'intolérance dévote : *Une Parabole*, *Réponse nécessaire à une question très inutile*, *Duplique*, *Axiomata*, *La Preuve de l'Esprit et de la Force*, *Le Testament de Jean*, *L'Anti Goetze* (1778). Le scandale fut grand parmi les traditionalistes qui, désespérant de vaincre par les seuls arguments de l'ordre intellectuel l'audacieux hérésiarque, réclamèrent et obtinrent contre lui le concours du bras séculier. Après la publication du dernier en date et plus hardi des fragments : *Le but poursuivi par Jésus et ses Disciples*, le grand-duc interdit à son bibliothécaire de rien imprimer sans son autorisation expresse. Lessing, loin de se laisser troubler par cette nouvelle menace contre son pain quotidien, composa précisément à cette heure critique quelques-uns de ses écrits les plus généreux de sève et les plus profonds par la pensée. « Il faut que je voie, » écrit-il en 1779 à Elise Reimarus, « si on me laissera encore prêcher tranquillement dans ma vieille chaire, je veux dire au théâtre, » et il transforma le conte de Boccace, *les Trois Bagues*, dans un des plus sublimes chants de triomphe de la libre pensée, dans le drame où la tolérance religieuse est célébrée en des vers d'une immortelle et sereine beauté : *Nathan le Sage* (avril 1779, représenté pour la première fois à Berlin, le 4 avril 1783). Mentionnons encore parmi les fruits les plus savoureux de ce splendide automne l'*Essai sur l'éducation du genre humain* (1780) et les *Dialogues sur la Franc-Maçonnerie* dont les deux premiers parurent en 1779 et les trois derniers en 1780, quelques mois avant sa mort, avec une préface d'une main inconnue. Le chagrin et l'universelle malveillance avaient triomphé à la longue de la vigueur physique et de l'élasticité spirituelle du glorieux athlète ; au déclin de sa santé s'était jointe, depuis la mort de son épouse et la controverse avec Goetze, une tristesse croissante. La mort finit par le délivrer de ses maux le 15 février 1781, pendant un séjour qu'il faisait à Brunswick auprès de sa belle-fille Amélie Kœnig qui l'entourait de son intelligente et affectueuse sollicitude. Son admirable statue par Rietschel, qui orne depuis le 29 septembre 1853 une des places de la résidence ducale, reproduit avec la fidélité du génie ses traits à la fois si fins et si énergiques ; déjà depuis 1796 un monument plus modeste lui avait été élevé à Wolfenbüttel vis-à-vis de la bibliothè-

que, dernier théâtre de son activité; mais le souvenir qui, sans nul doute, lui agréerait davantage, est l'hôpital ouvert aux indigents de toute confession que lui ont dédié en 1829 ses compatriotes de Kamentz. — Lessing n'a pas seulement illustré par son talent les lettres germaniques, mais il les a ennoblies par son caractère. Trop souvent apprécié par ses contemporains avec une sévérité voisine de l'injustice, il s'est trouvé spontanément réhabilité, moins encore par le témoignage de ses amis les plus immédiats que par la publication de sa correspondance. Sa famille, malgré la mauvaise chance qui ne cessa de le poursuivre, éprouva jusque dans ses plus cruels embarras, son inépuisable générosité ; son plus jeune frère, Charles Lessing, trouva en lui le plus aimable et le plus éclairé des protecteurs et il suffit pour se convaincre de la noblesse de ses sentiments de lire ses lettres à Eva Kœnig. Jamais pour parvenir à la fortune il ne se serait rendu coupable d'une bassesse, et cependant il ne dédaignait pas les joies mondaines et aimait à se délasser, en gaie compagnie, de ses trop fréquents excès de travail. A sa scrupuleuse probité répondaient une haine vigoureuse de l'injustice et un impérieux besoin de démasquer le vice, surtout l'hypocrisie, que n'arrêtait aucune considération extérieure. Un de ses traits distinctifs est encore son mépris de tout faux brillant et de toute apparence mensongère, sa soif inextinguible de la vérité absolue, intrinsèque, dans les choses comme dans les personnes. Sa mordante franchise aussi bien que sa supériorité intellectuelle le condamnèrent souvent à une rigide solitude. Ses amis, d'autre part, ont célébré à l'envi les inépuisables ressources et le charme pénétrant de sa conversation, ce dont nous n'avons aucune peine à nous convaincre par l'attrait qu'il a répandu dans ses écrits sur les thèmes les plus arides. Le portrait du grand critique a été esquissé, peu de temps après sa mort, avec une reconnaissante fidélité par un de ses intimes, Moïse Mendelssohn: « Non, il m'est impossible d'évaluer à toute sa hauteur la perte que me cause son départ précoce; je rends grâce d'un cœur ému à la Providence de cet inappréciable bienfait d'avoir connu, dès mon entrée dans la vie, l'homme qui forma mon âme, qui se présentait à moi tout ensemble comme ami et comme juge lors de chaque ligne que j'écrivais, de chaque acte un peu grave que je projetais. Si à cette heure mes considérations sont empreintes de quelque mélancolie, c'est à cause des regrets que j'éprouve de n'avoir pas suffisamment profité de sa direction et d'avoir négligé mainte occasion d'entretien. L'aménité même avec laquelle il exposait ses vues risquait parfois d'en faire méconnaître la haute valeur, car elles semblaient ne lui coûter aucun effort. Loin de ressembler à cet égard à quelques-uns de ces riches, qui dans leur étroitesse font sentir tout le poids de leurs aumônes, il stimulait ses interlocuteurs si bien qu'il leur faisait gagner en apparence ce qu'il leur donnait en réalité. » Lessing, avec une passion d'exactitude qui dans ce cas témoigne également de sa parfaite modestie, usa trop rigoureusement envers lui-même du scalpel critique lorsque, dans un célèbre passage de la *Dramaturgie*, il se dénia les facultés essentielles du poète. « Je ne sens pas jaillir

en moi la source vive qui se fraye son chemin par ses seules forces et nous réjouit par la richesse, la fraîcheur et la pureté de ses reflets. Bien au contraire, je dois tout extraire de moi-même au moyen de tuyaux et par un travail de haute pression. » Sur quoi Gœthe répliqua avec autant de bonne grâce que de vérité : « Lessing prétend écarter de sa tête l'auréole du génie, mais ses écrits témoignent contre lui par leur influence impérissable. » En effet, si dans le domaine lyrique par lui cultivé dans sa jeunesse, il n'occupe pas un rang des plus élevés, ses trois grands drames compteront toujours parmi les plus nobles chefs-d'œuvre, non seulement de la littérature germanique, mais du patrimoine commun à tous les peuples civilisés, par l'abondance et la profondeur des pensées, la vérité des sentiments, la mâle concision du langage, la netteté avec laquelle sont tracés les personnages et leur finesse psychologique. Dans la sphère critique Lessing atteint un rang encore supérieur, à tel point que d'excellents juges n'ont pas craint de comparer sa mission réformatrice à celle de Luther. Nul ne saisit en effet avec une clairvoyance plus érudite les lois éternelles du drame et ne les exposa à ses contemporains en des pages d'une plus lumineuse fermeté. Non content de les affranchir du joug du faux classicisme français, il les ramena à la source pure des tragiques grecs, dégagea la parole d'Aristote des interprétations erronées que, de siècle en siècle depuis le moyen âge, se transmettaient servilement les commentateurs, et rendit l'Allemagne attentive au génie à la fois si hardi et si congénère au sien propre de Shakespeare. Pour l'archéologie, il compléta en les rectifiant les résultats si féconds déjà proclamés par Winckelmann. Macaulay l'a nommé à bon droit le premier en date et le prince des critiques, et Vischer a dit avec une égale justesse de sa distinction entre les arts plastiques et la poésie qu'elle était aujourd'hui l'A. B. C. de l'esthétique. Enfin la langue allemande célèbre dans Lessing un de ses maîtres les plus accomplis, le créateur d'une prose claire, rapide, nerveuse, élégante, pareille à celle dont Voltaire, à la même époque, dotait la France. Grâce à une méthode toute socratique, l'intérêt croît en proportion même de l'aridité des matières et le débat se transforme en une conversation nette, ingénieuse, animée où l'interlocuteur est tour à tour provoqué, charmé, entraîné, subjugué par une force irrésistible. — Il nous reste à établir en peu de mots la position prise par Lessing au milieu des discussions théologiques contemporaines. Repoussé dès les bancs de l'école par le pédantisme de Wolff, il demeura toujours en philosophie un éclectique dans le véritable sens du mot, mais n'en subit pas moins profondément l'influence de deux grands penseurs : Leibnitz et Spinoza. Avec le premier il définit l'âme un être simple et capable de conceptions infinies, fait consister notre bonheur dans les progrès de notre entendement, explique l'existence du monde par l'harmonie universelle, et le proclame le meilleur de tous ceux qui auraient pu être créés, le plus conforme aux plans de la sagesse suprême. Du second, il partage le déterminisme, comme

il ressort de son fameux entretien avec Jacobi, le mépris pour le théisme vulgaire et une notion charnelle de la personnalité divine, les ardentes aspirations vers l'ἓν καὶ παν. Quant à la théologie proprement dite, il l'avait étudiée dès la maison paternelle et avait déjà entrevu, dans quelques dissertations écrites au sortir de l'université, le *Christianisme rationnel*, les *Herrnhutes*, quelques-uns des féconds résultats auxquels il parvint après une vie toute de pensée et de labeur. Eloigné à tout jamais de l'orthodoxie traditionnelle, il se sentit tout aussi peu attiré par la platitude intellectuelle des rationalistes et leur outrecuidance vis-à-vis des dogmes du passé. L'odieuse conduite de Semler lors de ses démêlés avec Gœtze ne put que le fortifier dans son aversion. Son immortel mérite est d'avoir distingué entre l'essence du christianisme et ses expressions imparfaites et transitoires, entre le dogme et la religion, d'avoir proclamé et soutenu avec toutes les ressources du savoir et d'une dialectique exercée ces éternelles vérités dont la théologie protestante a vécu jusqu'à aujourd'hui sans se les être jamais complètement assimilés. « La lettre n'est pas l'esprit et la Bible n'est pas la religion. Par conséquent les objections contre la lettre et contre la Bible ne sont pas des objections contre l'esprit et contre la religion. Le christianisme peut être vrai alors même qu'on ne réussirait pas à prouver historiquement la résurrection de Jésus, car des vérités historiques qui ont toujours quelque chose d'occasionnel et de fortuit ne sauraient servir de preuves aux vérités nécessaires de la raison. La religion n'est pas vraie parce que les évangélistes et les apôtres l'ont enseignée, mais ils l'ont enseignée parce qu'elle est vraie. C'est sa vérité intrinsèque qui doit servir de garant aux traditions écrites et les traditions écrites ne pourraient jamais lui donner cette vérité si elle ne l'avait pas. » Le grand critique consigna ses *novissima verba* dans l'*Education du genre humain*, un écrit aussi modeste pour le volume que riche et profond pour la pensée, où il reprit la question de la révélation ou, pour nous exprimer plus exactement, du développement religieux de l'humanité. D'une part, la révélation ne saurait donner à l'homme rien qu'il ne possède déjà en germe, qu'il ne puisse atteindre quoique plus lentement et moins sûrement par les seuls efforts de sa raison. De l'autre elle est progressive et s'élève graduellement de connaissances inférieures à une science toujours plus parfaite, de la foi d'autorité à la libre croyance en esprit. Les différentes religions historiques doivent donc être envisagées comme autant de guides et d'auxiliaires précieux quoique temporaires pour arriver à la pleine jouissance de l'Evangile éternel. Une science contemporaine, l'histoire des religions, est esquissée en ces quelques pages avec autant de pénétration que de grandeur prophétique par Lessing. — Sources : en Allemagne, la biographie de Lessing a été écrite par son plus jeune frère Charles Lessing (Berlin, 1793); par Danzel (1er vol., Leipzig, 1850, 2me vol. publié par Guhrauer, 1853-1854); par Adolphe Stahr (2 vol., Berlin, 1759; 8me édition, 1877). Ses œuvres complètes, d'abord publiées par son frère Charles (Berlin, 1771-1794, 30 vol.);

ont paru depuis lors dans une série d'éditions, toujours améliorées quant au texte et enrichies pour le contenu, celle de Lachmann, la première correcte sous le rapport philologique (Berlin, 1838-1840, 13 vol.), celle de Maltzahn qui s'inspire de la précédente en la rectifiant sur quelques points de détail (Leipzig, 1858-1857, 12 vol.); celles de Boxberger, Schœne, G. Zimmermann (Berlin, 1868, encore inachevée, plusieurs fragments dramatiques inédits), celle de Godecke (Stuttgard, 1873, 10 vol.). En outre, H. Kurz a publié une collection des chefs-d'œuvre (Hildburghausen, 1869, 5 vol.); Hettner, les trois grands drames en les accompagnant d'introductions critiques (Leipzig, 1869); Alf. Schœne, la très intéressante correspondance de Lessing et d'Eva Kœnig (Leipzig, 1870). Lessing a été en outre l'objet de nombreuses études spéciales : 1° comme dramaturge : Holscher, *Lessing dramaturge*, Siegen, 1843; Kuno Fischer, *Nathan le Sage*, Berlin, 1864; D.-F. Strauss, *Nathan le Sage*, Berlin, 1865; Berthold Auerbach, *Etudes sur Nathan*, *Œuvres complètes*, XIX; Neumann, *La littérature de Nathan le Sage*, Dresde, 1868; Niemeyer, *Minna de Barnhelm*, Dresde, 1870; Wolfram, *Lessing et le Drame*, Magdebourg, 1868; Weddigen, *Le Théories dramatiques de Lessing*, Berlin, 1876; Gottschlich, *Les Etudes de Lessing sur Aristote*, Berlin, 1876; W. Cosack, *Matériaux pour la Dramaturgie de Hambourg*, Paderborn, 1876; F. Schroter et R. Thiele, *La Dramaturgie de Hambourg*, Halle, 1877; Uhde, *Lessing et les comédiens de la troupe Neuber*, Leipzig, 1877; 2° comme esthéticien et archéologue : Cosak, *Le Laocoon de Lessing*, Berlin, 1874; Blumner, *Commentaire sur le Laocoon*, Berlin, 1876; 3° comme théologien et philosophe : Guhrauer, *L'éducation du genre humain*, Berlin, 1841; K. Schwarz, *Lessing théologien*, Halle, 1854; Ritter, *Les principes philosophiques et religieux de Lessing*, Gœttingue, 1847; R. Zimmermann, *Leibnitz et Lessing*, Vienne, 1855; Jean Jacobi, *Lessing philosophe*, 1861; Bode, *Lessing et Gœtze*, Leipzig, 1862; H. Lang, *Caractères religieux*, Winterthur, 1872; Zeller, *Lessing théologien*, *Essais*, 2e série, Leipzig, 1877. On pourra encore consulter avec fruit : Hebler, *Etudes sur Lessing*, Berne, 1862; Loebell, *G.-E. Lessing*, Brunswick, 1865; Treitschke, *Essais historiques*, I; Lehmann, *Etudes sur le style de Lessing*, Brunswick, 1875. En Angleterre, outre l'essai de Macaulay, nous citerons la remarquable monographie de James Sime, Leipzig, 1878. En France, le livre de M. Ernest Fontanès, *Lessing et le Christianisme moderne*, Paris, 1867, et les articles de MM. Ch. Dollfus (*Revue germanique*, 1861), et V. Cherbuliez (*Revue des Deux-Mondes*, janv., fév. 1868). E. Strœhlin.

LESSIUS (Léonard) ou Less, moraliste du dix-septième siècle, appartenant à la compagnie de Jésus, né à Brecht, dans le Brabant, le 11 octobre 1554, et professeur de théologie et de philosophie à l'université de Louvain. Ses talents et ses connaissances furent très appréciés de son vivant par les membres de son ordre, mais aujourd'hui il n'en est plus fait mention que pour son rôle dans les controverses augustiniennes. Son collègue Bajus avait été condamné par Innocent IX pour soixante-seize propositions qui avaient offensé les doc-

teurs scottistes à cause de leur caractère prédestinatien prononcé, mais la faculté de théologie de Louvain voulut rétablir l'équilibre en censurant publiquement quelques années après cinquante-quatre propositions pélagiennes émises par les jésuites Less et Hamel et extraites de leurs cours. Lessius n'en continua pas moins, en dépit de cette sentence, à jouir d'une haute considération auprès de la cour de Rome. Comme moraliste il s'est fait surtout connaître par les quatre livres : *De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus* publiés en 1605 et souvent réimprimés depuis, la dernière fois à Lyon en 1634 avec un appendice de Théophile Raynaud ; *Pro Leon Less de licito usu ærui vocationum et mentalium reservationum;* nous indiquerons encore de lui différentes dissertations, *De libero arbitrio*, *De providentia*, *De perfectionibus divinis*, reproduites dans ses *Opuscules théologiques* (in-f°, Paris, 1651, Anvers, 1720). Malgré les éloges que lui prodigue Alegambe : *Opus omnibus numeris absolutum, quod implevit orbem fama et fructu*, Lessius donna en plein dans le probabilisme et ne recula devant aucun sophisme, s'il pouvait le servir dans son argumentation. Pour la méthode, il demeura fidèle à Thomas-d'Aquin, et marqua même un recul sur son maître, par un redoublement de subtilité dans la subdivision des questions et la position des problèmes ; d'autre part, les connaisseurs vantent la pureté et l'élégance de son style. Lessius se mêla également à la controverse avec le protestantisme par son ouvrage : *Consultatio quæ fides et religio sit capessenda* (Amsterdam, 1605) et formula comme principale objection la non existence de l'Eglise protestante avant la Réforme et par conséquent sa jeunesse vis à vis de Rome. Mais ce livre ajouta peu à sa renommée et il rencontra un solide contradicteur dans la personne d'un professeur de Wittemberg, Balthazar Meisner : *Consultatio catholica de fide lutherana capessenda et Romano papistica deserenda* (1623). Lessius mourut le 5 janvier 1623. Les membres de son ordre le vénérèrent comme un saint, et au dire de Géry dans sa défense de Bajus, ils lui auraient même attribué des miracles. E. Stroehlin.

L'ESTOILE. Voyez *Estoile* (Pierre de l').

LESUEUR (Eustache), peintre célèbre, a été surnommé le Raphaël français. Né à Paris, en 1617, il étudia sous Vouet, et se fit de bonne heure remarquer du Poussin. Il ne chercha point à s'introduire à la cour et ne peignit que pour des particuliers et des couvents. Persécuté par des envieux et dégoûté du monde par la perte de sa femme, il se retira dans un cloître de Chartreux ; il y mourut en 1655, n'étant âgé que de trente-huit ans. Lesueur est le premier peintre de l'école française sous Louis XIV. Ses tableaux se distinguent par la grâce, la vigueur, la noblesse et l'art de disposer un sujet. Sans réussir à se dégager entièrement des formes un peu solennelles de l'art religieux de son temps, Lesueur a animé d'une flamme intérieure les scènes de la vie ascétique qu'il a traitées de préférence. Il est le peintre des moines et des martyrs. Ses tableaux les plus importants sont : la *Vie de saint Bruno*, en vingt-deux tableaux, pour le couvent des Chartreux où il s'était retiré, aujourd'hui au musée du Louvre ; l'*His-*

toire de saint Martin et celle de *saint Benoît; Saint Paul guérissant les malades devant Néron; Saint Paul prêchant à Ephèse;* la *Salutation angélique;* le *Martyre de saint Laurent; Saint Gervais et saint Protais; Tobie donnant des instructions à son fils.* — L'*Œuvre* de Lesueur a été gravé au trait et publié par Landon en cent dix pièces, Paris, 1811; il est malheureusement incomplet. M. Vitet a écrit une remarquable *Etude sur Lesueur*, Paris, 1843.

LE TELLIER (Michel) ou Tellier, comme l'appellent Saint-Simon, et à son exemple, plusieurs historiens modernes, M. Henri Martin, entre autres; jésuite français, célèbre par sa néfaste influence pendant les dernières années de Louis XIV, né le 16 décembre 1648 à Vire dans la basse Normandie, où son père, un ancien paysan, exerçait le métier de procureur. Jamais, lors même qu'il eut atteint le faîte des honneurs, il ne chercha à faire illusion sur son origine. Au lendemain de sa nomination au poste de confesseur et lors de sa première entrevue avec le monarque, celui-ci lui demanda s'il était parent de MM. Le Tellier (le chancelier et ses fils, le marquis de Louvois et l'archevêque de Reims). « Moi! sire, répondit le jésuite en s'anéantissant, parent de MM. Le Tellier! Je suis bien loin de cela; je suis un pauvre paysan de la basse Normandie où mon père était un fermier. » Après de fortes études au collège de Caen, le jeune Le Tellier avait été reçu en 1661 dans la compagnie de Jésus et chargé par ses supérieurs d'enseigner les humanités et la philosophie à Paris, au collège Louis-le-Grand. Son édition de Quinte-Curce *ad usum Delphini*, fut si fort appréciée dans des cercles influents, qu'il fut choisi avec quelques autres de ses collègues pour former le noyau d'une association littéraire qui continuerait les doctes traditions des pères Sirmond et Petau. L'ardeur pour la controverse l'emportait de beaucoup chez Le Tellier sur les aptitudes scientifiques. En 1687, il publia sur les *Cérémonies chinoises*, de concert avec son collègue Lecomte, plusieurs mémoires qui suscitèrent de véhémentes répliques de la part de MM. Arnauld et du Vaucel, et furent sur la demande des missions étrangères sévèrement condamnés en Sorbonne (1700; *Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes*, 2 vol. in-12). Son zèle contre la version du Nouveau Testament, dite de Mons, avait été tout aussi amer, il ne s'était pas contenté d'y découvrir plusieurs propositions fallacieuses et erronées, mais avait travaillé avec son confrère Besnier à la traduction rivale du père Bouhours (*Observations sur la version française du Nouveau Testament imprimée à Mons*, Rouen, 1672, 1678, 1684). L'un des premiers également il collabora à la rédaction des *Mémoires de Trévoux*, acheva pour la collection des *Dogmes théologiques* le *Traité sur la Pénitence* qu'avait laissé incomplet le père Petau et ne laissa échapper aucune occasion de combattre le jansénisme (*Histoire des cinq propositions de Jansénius sous le pseudonyme de Dumas*, Liège, 1699, in-12; *Le père Quesnel séditieux et hérétique*, 1708, in-12). Ce fut à ce fanatique, imbu des plus dangereuses maximes de son ordre qu'échut, le 21 février 1705, la succession d'un politique aussi

délié, d'un homme du monde aussi accompli que le père de la Chaise. Ce dernier, sur son lit de mort, n'avait pas cru pouvoir donner à son maître une preuve plus significative de sa gratitude, qu'en le suppliant de choisir le nouveau confesseur dans le sein de la compagnie, et cela uniquement dans son intérêt personnel pour ne pas mettre celle-ci au désespoir et ne pas la solliciter à un mauvais coup. Le bigotisme de Mme de Maintenon, soutenu par la crédulité des ducs de Beauvillier et de Chevreuse, porta au faîte de la puissance le jésuite dont Saint-Simon a tracé un si terrible portrait. « Sa tête et sa santé étaient de fer, sa conduite en était aussi, son naturel cruel et farouche. Confit dans les maximes et dans la politique de la société, autant que la dureté de son caractère s'y pouvait ployer, il était profondément faux, trompeur, caché sous mille plis et replis, et quand il put se montrer et se faire craindre, exigeant tout, ne donnant rien, se moquant des paroles les plus expressément données lorsqu'il ne lui importait plus de les tenir et poursuivant avec fureur ceux qui les avaient reçues. C'était un homme terrible, qui n'allait à rien moins qu'à destruction à couvert et à découvert, et qui parvenu à l'autorité ne s'en cacha plus. A ce portrait exact et fidèle d'un homme qui avait consacré corps et âme à sa compagnie, qui n'eut d'autre nourriture que ses plus profonds mystères, qui ne connut d'autre dieu qu'elle, et qui avait passé sa vie enfoncé dans cette étude : du génie et de l'extraction qu'il était, on ne peut être surpris qu'il fut sur tout le reste grossier et ignorant à surprendre, insolent, impudent, impétueux, ne connaissant ni monde, ni mesure, ni degrés, ni ménagements, ni qui que ce fut, et à qui tous les moyens étaient bons pour arriver à ses fins. » La haine du père Le Tellier se déchaîna tout d'abord contre l'hérésie. Lors de la paix d'Utrecht, Louis XIV avait accordé, aux instances de la reine Anne, la liberté des malheureux encore retenus aux galères pour cause de religion ; mais on chicana si bien sur les détails de l'exécution, qu'en septembre 1715 plusieurs de ces infortunés se trouvaient encore à la rame. En mars 1712 une ordonnance royale enjoignit aux médecins, sous les peines les plus graves, de prévenir leurs malades d'avoir à se confesser en cas de péril, et de leur refuser leurs secours le troisième jour de la maladie s'ils n'étaient pas pourvus d'un certificat. Cette même année, Le Tellier pressa vivement le roi de déclarer illégitimes tous les enfants issus de mariages qui n'auraient pas été bénis par l'Eglise romaine. D'Aguesseau et Pontchartrain réussirent à retarder pendant quelque temps cette infamie législative, mais les jésuites eurent le champ libre du jour où les sceaux eurent été confiés à leur instrument Voysin. Leur politique vis-à-vis des huguenots s'incarna dans l'édit du 8 mars 1715. « Le séjour que ceux qui ont été de la religion prétendue réformée, ou qui sont nés de parents religionnaires, ont fait dans notre royaume depuis que nous y avons aboli tout exercice de ladite religion, est une preuve plus que suffisante qu'ils ont embrassé la religion catholique, sans quoi ils n'y auraient pas été soufferts ni tolérés. » Du moment qu'il n'exista plus

de protestants en France, tout religionnaire qui mourut sans être muni des sacrements fut réputé relaps et traîné sur la claie pour être jeté à la voirie. A cette conclusion logique s'en joignit une autre indirecte, il est vrai, mais à laquelle visait principalement l'édit, sans oser l'énoncer dans toute sa crudité : Puisqu'il n'existe plus de protestants en France, quiconque n'est pas marié à l'Eglise catholique n'est pas marié du tout et ne peut mettre au monde que des bâtards. Cette flétrissure de toute une population, depuis le berceau jusqu'au lit de mort, subsista jusqu'en 1787. A l'instigation du tout-puissant confesseur, la persécution continua également contre les jansénistes, plus sourde, mais tout aussi cruelle. Les religieuses rebelles de Port-Royal furent dispersées, et le glorieux monastère des Champs détruit de fond en comble sur l'ordre du lieutenant de police d'Argenson (29 octobre 1709). Le 11 novembre 1711, Louis XIV prohiba par un arrêt du conseil, *les Réflexions morales sur le Nouveau Testament;* et demanda au pape une nouvelle condamnation des idées du père Quesnel, sous une forme qui pût être reçue en France. La réponse pontificale qui fut l'œuvre du père Le Tellier bien plus que celle de Clément XI, se fit attendre jusqu'au 8 septembre 1713 et acquit une néfaste renommée sous le nom d'*Unigenitus.* Ce n'est point ici le lieu de raconter les interminables querelles auxquelles elle donna naissance, la protestation contre la bulle du cardinal de Noailles et de sept autres de ses collègues (janvier 1714), son enregistrement par le Parlement malgré de fortes réserves (15 février), le mandement du 25 février, par lequel l'archevêque de Paris interdisait sa réception à tous les ecclésiastiques de son diocèse, la soumission forcée de la Sorbonne et l'exil ou l'incarcération des principaux opposants. Le père Le Tellier déploya dans ses intrigues une hardiesse et une malignité si diaboliques, que Saint-Simon auquel par bravade il révélait quelques-uns de ses desseins ne laissa pas d'en être effrayé. « Dans cette fougue où, n'étant plus maître de soi, il s'échappa à bien des choses dont je suis certain qu'il aurait après très chèrement racheté le silence, il me dit tant de choses sur le fond et sur la violence pour faire recevoir, si énormes, si atroces, si effroyables et avec une passion si extrême que j'en tombai en véritable syncope. Je le voyais bec à bec entre deux bougies, n'y ayant du tout que la largeur de la table entre deux : j'ai décrit ailleurs son horrible physionomie; éperdu tout à coup par l'ouïe et par la vue je fus saisi, tandis qu'il parlait, de ce que c'était qu'un jésuite qui par son néant personnel et avoué ne pouvait rien espérer pour sa famille, ni par son état et par ses vœux pour soi-même, pas même une pomme ni un coup de vin plus que tous les autres, qui par son âge touchait au moment de rendre compte à Dieu, et qui de propos délibéré et amené avec grand artifice, allait mettre l'Etat et la religion dans la plus terrible combustion et ouvrir la persécution la plus affreuse pour des questions qui ne lui faisaient rien et qui ne touchaient que l'honneur de leur école de Molina » (*Mémoires*, X, 101). On s'efforça, en effet, d'étouffer par la terreur l'opinion défavorable à la bulle *Unigenitus.* Le père Le

Tellier, lorsqu'il se fut convaincu de la vanité de ses premières mesures, se prepara à de plus audacieux sévices et pressa Louis XIV d'adresser au Parlement une déclaration par laquelle tout évêque serait tenu de souscrire purement et simplement à la bulle, faute de quoi il serait poursuivi conformément à la rigueur des canons. Si la chose avait réussi, le cardinal de Noailles aurait été déposé par un concile national après que Rome lui aurait ôté le chapeau. Les négociations ayant rempli 1714 et les deux tiers de 1715, le fougueux jésuite perdit patience et invita son royal maître à porter la déclaration au Parlement dans un lit de justice. Malgré les vives remontrances du premier président et du procureur-général d'Aguesseau, Louis XIV aurait obéi à cette détestable influence et violenté la magistrature comme précédemment la Sorbonne, si pour frapper ce dernier coup le temps et les forces ne lui eussent fait à la fois défaut. Ce confesseur si altier vis-à-vis de ses adversaires et même des membres de sa compagnie, s'entendait cependant fort bien à flatter le monarque lorsque l'heure était propice. En 1710, l'épuisement complet du trésor avait nécessité l'établissement de l'impôt extraordinaire du dixième sur tous les revenus; si habitué que fût Louis XIV aux charges les plus énormes, il ne laissa pas de s'épouvanter de celle-ci. Le Tellier l'ayant remarqué lui demanda la cause de sa tristesse, et lorsqu'il en fut informé se fit fort, au moyen d'une consultation que rédigeraient les plus habiles casuistes de son ordre, de lui rendre sa sérénité accoutumée. « Tous les biens de vos sujets sont à vous en propre, » lui dit-il, quelques jours après, « et en les prenant vous n'usez que de ce qui vous appartient. » Le roi fut si enchanté par cette décision des révérends pères qu'il s'empressa de promulguer l'édit. Le père Le Tellier prit également une part des plus actives aux intrigues qui tendaient à conférer, après la mort de Louis XIV, tout pouvoir au duc du Maine et fut, en récompense de son zèle, nommé par un codicille du 23 avril 1715, confesseur du futur monarque. Cette faveur exceptionnelle ne l'empêcha point à l'exemple de Mme de Maintenon et du duc du Maine, d'abandonner le vieux roi pendant son agonie lorsqu'il n'eut plus rien à en attendre. Philippe d'Orléans, dès qu'il eut fait casser le testament de son oncle, convoqua un conseil des affaires ecclésiastiques, dont la présidence fut dévolue au cardinal de Noailles, et exila avec raison comme un de ses ennemis les plus dangereux le père Le Tellier, à Amiens d'abord, puis à la Flèche. L'orgueilleux jésuite ne survécut pas longtemps à la ruine totale de son crédit; il mourut à la Flèche le 2 septembre 1719. — Sources : Saint-Simon, *Mémoires;* Duclos, *Mémoires secrets;* Villefort, *Anecdotes sur la constitution Unigenitus.* E. Strœhlin.

LEUSDEN (Jean), orientaliste et philologue distingué, né à Utrecht en 1624, mort en 1699, professa dans sa ville natale la langue et les antiquités hébraïques. Ses principaux ouvrages sont : 1° *Pauca et brevia præcepta ad notitiam Hebraicæ et Chaldaicæ linguæ V. T. acquirendam* etc., Traject., 1655; 2° *Lexicon novum Hebræo-Latinum*, 1688; 3° *Onomosticon sacrum, in quo omnia nomina propria Hebræa, Chaldaica*

et origine Latina, tam in V. quam in N. T. occurrentia explicantur, 1605 et 1684; 4° *Clavis græca N. T. cum annotationibus philologicis*, 1672; 5° *Philologus Hebræus, continens quæstiones Hebraicas, quæ circa V. T. Hebræum moveri solent*, 1652, 1672, 1695; 6° *Philologus Hebræus-mixtus, una cum spicilegio philologica*, 1663; 7° *Philologus Hebræo-Græcus*, 1670. Ces trois derniers ouvrages, qui contiennent des dissertations intéressantes sur diverses matières d'isagogique et d'archéologie, ont été imprimés ensemble à Bâle, 1739, 3 vol. Leusden publia également une édition de la *Bible hébraïque*, avec des notes, Amsterd., 1617, 2 vol.; 2e éd., 1667; de la version des *Septante*, 1683; du *Nouveau Testament grec*, 1675; du *Nouveau Testament syriaque* avec la version latine de Tremellius, Lyon, 1708. Nous devons citer aussi des *Notes philologiques sur Jonas, Joël et Osée*, Utrecht, 1656 et 1657, une édition des *Œuvres* de Sam. Bochart, Leyde, 1675, 2 vol, in-f°, et 1692, 3 vol. in-f°, les *Œuvres* de Lightfoot, Utr., 1699, 3 vol. in-f°. « Leusden, dit M. Michel Nicolas, dans la *Nouvelle Biographie générale*, n'est ni un esprit original ni un savant du premier mérite; mais ses travaux ont été utiles, en rendant plus faciles les études philologiques nécessaires à l'intelligence de l'Ancien et du Nouveau Testament. » — Voyez Burmann, *Trajectum eruditum*, p. 187-191, où se trouve, avec une notice biographique, le catalogue complet des ouvrages de Leusden; Fabricius, *Hist. biblioth.*, I, 244 ss.; Le Long, *Biblioth. sacr.*, II, 828; III, 676 et passim; *Biogr. univers.*, XXIV, 357 ss; *Journal des savants*, 1686, 1707, 1710, 1711.

LÉVI, LÉVITES. — 1. Lévi (léwî, celui qui s'attache, parce que Léa espérait que la naissance de ce fils lui concilierait l'affection de son mari [Gen. XXIX, 34]), troisième fils de Léa et de Jacob, né pendant son séjour en Aramée. Sichem, le fils du roi des Hévites, ayant flétri leur sœur Dinah, Siméon et Lévi se vengèrent des Sichémites lâchement et contrairement à la parole jurée, et s'attirèrent, de la part de leur père Jacob, la sévère prédiction relatée Gen. XLIX, 5-7. Cette prédiction se réalisa pour les deux frères, car Lévi ne posséda dans la suite pas de territoire et Siméon forma une enclave de la tribu de Juda. Lévi est le fondateur de la tribu qui porte son nom; d'après Exod. VI, 16, il mourut en Egypte à un âge très avancé, en laissant trois fils : Gerson (Gersom), Kéhath et Mérari. La ligne kéhathite se divisa à son tour en quatre branches : Amram, Jizjar, Hébron et Ussiel (Nomb. III, 19). C'est de la branche d'Amram que sont issus Aaron et Moïse, non pas toutefois, comme on l'a prétendu par erreur, à la troisième génération, car la généalogie du livre de l'Exode renferme des lacunes. Aucun autre Israélite ne porte le nom de Lévi dans l'Ancien Testament; il ne reparaît que dans le Nouveau Testament parmi les ancêtres de Joseph (Luc III, 24) et Luc V, 27, il est porté par un péager qui devint un des disciples de Jésus. D'après Matth. IX, 9, on a conclu avec raison que c'était le même qui ailleurs s'appelle Matthieu. — 2. Lévites (lewîîm; Λευῖται) Avant l'organisation du culte, il n'y avait pas en Israël de caste spéciale, chargée d'exercer les fonctions sacerdotales. En

Egypte, les premiers nés, épargnés lors des plaies qui infestèrent le pays, étaient chargés d'offrir à Dieu les holocaustes et les sacrifices de purification (Exod. XXIV, 5. 13; I, 11-25). Lors de l'organisation religieuse et politique, une tribu particulière, celle de Lévi, fut consacrée spécialement à Dieu comme sa propriété particulière (Nomb VIII, 14-18). Mais tous les lévites, et c'est là le point le plus important à constater, n'avaient ni les mêmes droits, ni les mêmes fonctions sacerdotales à remplir; ces dernières incombaient uniquement à la famille d'Aaron, parmi laquelle on choisissait les prêtres chargés d'offrir les sacrifices et d'officier dans le lieu saint et le lieu très saint. Les lévites n'étaient, à vrai dire, que les aides des Aaharonites (voyez les articles *Aaron* et *Prêtres*). Ainsi, dans le sens général du mot, le terme de lévite désigne tous les descendants de Lévi, formant une tribu spéciale, sans possession territoriale ; dans le sens restreint, au contraire, on désignait par lévites, les descendants de Lévi qui n'étaient pas de la famille d'Aaron (Nomb. III, 6; Hébr. VII, 5). Ces derniers, car c'est d'eux qu'il sera question ici, formaient une corporation nombreuse rattachée au sanctuaire central pour assister les prêtres dans toutes les fonctions qui n'étaient pas du ressort exclusif de ces derniers, c'est-à-dire toutes celles qui ne concernaient pas les sacrifices (Nomb. VIII, 19 ; XVIII, 3. 6). Déjà pendant le voyage à travers le désert les lévites avaient à plier et à dresser le tabernacle (Nomb. I, 51), à porter l'arche de l'alliance et les vases sacrés (Nomb. IV ; Deutér. XXI, 25; 1 Sam. VI, 15); les Kéhathites portaient l'arche et les ustensiles du tabernacle, y compris les deux autels, le tout ayant été préalablement enveloppé par les prêtres ; les Gersonites, les tapis, les couvertures et les rideaux, à l'exception de celui qui voilait l'entrée du lieu très-saint, et les Mérarites portaient les échafaudages et les poutres du tabernacle. Après que le culte eut trouvé un lieu fixe, les lévites avaient à ouvrir, à fermer et à garder le sanctuaire (1 Chroniq. IX, 27 ; XXIII, 32; XXVI, 12), à veiller à sa propreté et à celle des vases sacrés (1 Chr. IX, 28; 2 Chr. XXIX, 16), à préparer les pains de proposition et autres, nécessaires aux sacrifices et à surveiller, de concert avec les prêtres, les provisions du temple. Ils étaient chargés, en outre, du chant et de la musique instrumentale pendant le culte (1 Chroniq. XV, 19; Esdr. III, 10; Néhém. XII, 27) et à l'examen légal des lépreux (voyez article *Lépre*); ils assistaient les prêtres dans la préparation des animaux destinés aux sacrifices (2 Chroniq. XIX, 34), recueillaient le sang destiné aux purifications, faisaient les collectes pour le temple, inspectaient et surveillaient les constructions et exerçaient la police sabbatique. C'est parmi les lévites aussi qu'à partir de l'époque de David on choisissait les juges de première instance et les employés des municipalités (choterîm). Néanmoins, d'après 1 Chroniq. XXIII, ss., cette organisation ne fut définitive que sous Salomon. Les lévites étaient alors divisés en quatre classes : 1° les chanteurs et les musiciens (mechôrerîm), au nombre de quatre mille, dont les chefs Héman, Assaph et Jéduthun (voir ces articles et l'art. *Musique*) fonctionnaient

déjà à l'époque où l'arche sainte fut transportée dans un local définitif; les vingt-quatre classes de chanteurs dont parlent les Chroniques (1 Ch. XXVI) ne furent établies que plus tard. Les lévites chanteurs étaient au nombre de 3,712 (1 Chroniq. XXIV, 5), les 288 restants formaient l'orchestre proprement dit; 2° les aides des prêtres qui assistaient les Ahaaronites et dont le chiffre est rapporté différemment par les Chroniques (15,000) et par Josèphe (24,000); 3° les gardiens des portes (ch o'a rîm), au nombre de 4,000, qui avaient à fournir journellement vingt-quatre postes, dont plusieurs, après la construction du second temple (voir Traités Tamid I, 1; Middoth I, 1), furent réservés aux prêtres eux-mêmes; 4° les trésoriers du temple, choisis dans les familles lévitiques de Ladan et d'Amram (1 Chroniq. XXVII, 20-24) et les écrivains (choterîm) et juges (chophetîm); voir 1 Chron. XXVII, 29-32. Les différents passages indiquent tantôt 4,000, tantôt 6,000 juges (cf. XXIV, 4 et XXVII). D'après le témoignage des Chroniques, ce service du temple, organisé par Salomon, dura sous les rois et même après l'exil. Néanmoins les relevés postérieurs au retour de Babylone mentionnent encore deux classes de serviteurs : les Nethinîm que, d'après Esdras (VIII, 20) « David et les principaux du peuple avaient désigné pour le service des Lévites », et les fils des serviteurs de Salomon qui ne sont autre chose que les descendants des prisonniers de guerre que Salomon avait donnés pour le service du temple comme serfs. Ces mêmes relevés constatent le nombre extraordinairement petit des Lévites revenus de l'exil. D'après Néhémie, il n'y en aurait eu que 360 en comparaison des 4,289 prêtres qui accompagnèrent Zorobabel. Comme les prêtres, les Lévites étaient divisés en vingt-quatre éphéméries qui se relevaient tous les huit jours, mais dont les classes ne se confondaient jamais. Leurs fonctions auprès du temple étaient obligatoires, selon les uns (1 Chroniq. XXIII, 3) depuis l'âge de trente ans, selon les autres (Nombres VIII, 23-26) depuis vingt-cinq ans et, selon d'autres enfin, les lévites officiaient dès l'âge de vingt ans. Nulle part l'Ancien Testament ne parle d'infirmités corporelles qui les auraient rendus impropres à leur service, comme cela est le cas pour les prêtres. Ils étaient consacrés solennellement au service de Dieu lors de leur entrée en fonctions; le symbolisme de la première consécration est rapporté en détail Nomb. VIII, 6 ss. On y voit qu'après des purifications répétées et un double sacrifice, les lévites étaient donnés en *offrande* à Dieu par le peuple. L'Ancien Testament ne dit rien d'un costume particulier prescrit aux lévites; les robes de Byssus dont parlent 1 Chroniques (XV, 27), n'étaient pas universellement portées. Ce n'est que plus tard que les chanteurs qui semblent avoir occupé parmi les lévites une place d'honneur, furent autorisés à porter le costume des prêtres (Jos., *Antiq.*, 20, 8. 6). « Comme propriété de Dieu », les lévites n'avaient pas de territoire; pour pourvoir à leur subsistance et comme salaire de leur service, la loi leur assigne la dîme (Nomb. XVIII, 21-24; Lévit. XXVII, 30-32; cf. Hébr. VII, 5) du blé, des fruits, du vin, de l'huile, du grand et du petit bétail et une

part aux repas de sacrifices ; cette dîme, ils la payaient à leur tour aux prêtres. Une partie du butin de guerre leur revenait aussi, quoiqu'ils fussent exemptés du service militaire et des impôts. En outre, et dans le but de maintenir dans toute l'étendue du pays la pureté du culte de Jéhovah, la loi attribue aux lévites un certain nombre de villes disséminées sur le territoire de toutes les tribus en deçà et au delà du Jourdain. Ces villes, au nombre de quarante-huit, (d'autres disent trente-cinq), avaient un certain territoire avec des pâturages d'une assez grande étendue; quelques-unes jouissaient même du droit d'asile. Toutefois, à partir de l'exil, les lévites se concentrèrent de préférence dans les villes de Juda et de Benjamin (Néh. XI, 20) et quelques-uns habitèrent même Jérusalem. L'organisation des lévites telle que nous venons de la caractériser, n'a sans doute pas fonctionné dès l'abord avec la même régularité et précision; peut-être même la différence entre les lévites et les prêtres n'existait-elle pas au commencement, et les lévites pouvaient-ils, sans appartenir à la famille d'Aaron, devenir prêtres, quand ils s'en sentaient la vocation. La chose est possible, mais on n'en saurait donner une preuve rigoureusement scientifique, car le passage Deutér. XVIII, 5, qu'on a voulu interpréter dans ce sens, s'applique exclusivement aux prêtres et non aux lévites. — Sources : Bæhr, *Symbolik*, II, passim; Rosenmüller, *Scholia ad Vetus Test.*; Reland, *Antiquitat. sacræ*; Ewald et De Wette, *Alterthümer*, et les commentaires du Lévitique, des Nombres et des livres des Chroniques. E. Scherdlin.

LÉVIATHAN (liwyathân). Cet animal cité Job XL, 25; XLI, 26, désigne certainement le crocodile du Nil (*crocodilus nilotícus*) que l'auteur décrit avec l'imagination vive d'un Oriental sans doute, mais avec des caractères très exacts. Le léviathan se trouve aussi mentionné dans l'Ancien Testament sous le nom de thannîn. Les deux expressions désignent proprement un reptile plus long que large ou en général un animal gigantesque qui vit dans l'eau (Gen. I, 31; Ps. CXLVIII, 7), mais nullement une baleine comme l'admet par erreur Luther dans la traduction de ces deux passages. D'après Ezéch. XXIX, 3 et XXXII, 2, le léviathan désignerait le grand dragon de mer que l'auteur appelle thannîn; dans d'autres passages encore il symbolise le roi d'Egypte et sa puissance. Ezéch. XXVII, 1, enfin nomme deux espèces de léviathan, serpents rapides que quelques commentateurs regardent comme des constellations. D'après l'explication qu'Ewald donne de Job III, 8, le léviathan serait un dragon qui entoure de ses replis le soleil et la lune et provoque les éclipses.

LÉVIRAT. Quand un Israélite mourait sans enfants, son frère (Yâbân, levir) était tenu de par la loi (Deut. XXV, 5) à épouser sa veuve, pour le préserver du malheur de voir son nom s'éteindre avec lui. Avant d'être sanctionnée légalement, cette obligation existait déjà comme coutume; on en trouve le premier exemple Genèse XXXVIII, 8 ss. où Onan se refuse à donner des héritiers à la veuve de son frère défunt. Elle se retrouve d'ailleurs chez un certain nombre de peuples

orientaux (Indous et Perses) et est aujourd'hui encore en vigueur chez les Tcherkesses. D'après la loi juive, cette obligation qu'elle appelle *lévirat* (union entre belle-sœur et beau-frère) incombait au frère non marié qui avait demeuré avec le défunt soit sur la même propriété, soit dans la même localité. Celui qui voulait s'y soustraire était condamné à subir de la part de sa belle-sœur un affront public déshonorant; elle était en effet autorisée à le dépouiller d'une de ses chaussures et à lui cracher au visage (Lévit XV, 8; Nomb. XII, 14). Plus tard ce devoir légal d'épouser la veuve d'un défunt s'étendit à tous les parents mâles pouvant élever légalement des prétentions à sa succession (Ruth IV, 1). Le grand prêtre (Lévit. XXI, 12) et les gens âgés étaient seuls dispensés du lévirat, à cause même de leur âge. S'il y avait plusieurs beaux-frères, l'aîné d'entre eux, fût-il même marié, était astreint à ce mariage forcé; le premier-né de cette union portait le nom du défunt. La loi du lévirat ne s'appliquait pas aux prosélytes, parce qu'ils étaient regardés comme des payens. — Voyez Michaëlis, *Mosaisches Recht*, II; Gans, *Erbrecht*, I; Josèphe, *Antiq.*, 5, 4, 9; *Mischna*, *Jebamoth*, III, 1; Selden, *Uxor ebraica*, 1, 12.

LÉVITA (R. Elia ben-Asher, Bachur, appelé le *Grammairien*), né en 1472 à Neustadt sur l'Aisch (Bavière), passa la plus grande partie de sa vie nomade en Italie. Il fut de cette pléïade de savants distingués qui, au quinzième siècle, donnèrent un nouvel essor à la poésie juive classique. En 1504 il enseigna à Padoue, plus tard à Venise et à Rome, où il fut pendant treize ans le professeur du savant cardinal Egidio, sur la demande duquel il publia, sous le nom de Sépher ha-Bahia, le résumé des cours qu'il avait faits sur la langue hébraïque à Padoue, siège de l'érudition juive de l'époque. En 1540, il vint à Isny (Souabe), pour y diriger l'imprimerie hébraïque de Paul Fagi (Fagius). D'après l'épitaphe conservée à Venise, il serait mort à Venise à l'âge de soixante-dix-sept ans. Les nombreux ouvrages de Lévita firent faire des progrès notables à la connaissance de l'hébreu; par ses relations suivies avec des savants chrétiens tels que Munster et Fagius, il arriva à formuler et à expliquer sa langue d'après des principes plus scientifiques; aussi fit-il preuve d'une science philologique approfondie, assignant surtout à sa langue la place qui lui revient dans le développement historique. Parmi ses autres ouvrages il faut citer encore : le *Pirqé Shira*, recueil de poésies didactiques, divisé en quatre parties et comprenant chacune treize poésies; sa *paraphase* du livre de Job en prose rythmée avec des extraits du commentaire de Lévi ben-Gerson (Venise 1544); le *Mishlé Shualim*, poème sur le jeu d'échecs et enfin le *Masoret ha-Masoret*, dans lequel il fit entrer le chant masorétique de Saadja.

LÉVITIQUE. Voyez *Pentateuque.*

LEYDE. Voyez *Jean de Leyde.*

LEYDECKER (Melchior), calviniste hollandais, né à Middelbourg en 1642, mort l'an 1722, se fit recevoir docteur en théologie à Leyde, se rendit habile dans la controverse et les antiquités ecclésiastiques, et professa à Utrecht, de 1679 jusqu'à sa mort. Leydecker polémisa avec une vigueur infatigable contre le fédéralisme de Cocceïus, contre

la philosophie de Descartes et contre les vues de quelques sectaires, tels que Balthazar Becker et d'autres. Avec une grande érudition, il manquait souvent de critique et de modération. Parmi ses ouvrages, nous citerons surtout : 1° *De veritate fidei reformatæ ejusdemque sanctitatis*, Ultrajecti, 1694; 2° *De œconomia trium personarum in negotio salutis libri IV*, 1682; 3° *Historia ecclesiæ Africanæ illustrata pro ecclesiæ reformatæ veritate et libertate*, 1690; 4° *Historia Jansenismi libri IV*, 1695; 5° *De republica Hebræorum libri XII, quibus de sacerrima gentis origine et statu in Ægypto, de theocratia, de regimine politico*, etc., *disseritur*, Amsterd., 1704-1710, 2 vol. in-f°; 6° *Exercitationes selectæ historico-theologicæ*, 1712; 7° *Synopsis controversiarum de fœdere et testamento dei, quæ hodie in Belgio moventur*, 1690; 8° *Vis veritatis seu disquisitionum ad nonnullas controversias, quæ hodie in Belgio moventur de œconomia fœderum dei, libri V*, 1679.

LEYSER (Polycarpe), Lyserus, théologien luthérien, né à Winnenden, dans le Wurtemberg, en 1552, mort en 1610, fut successivement prédicateur et professeur à l'université de Wittemberg, surintendant à Brunswick, prédicateur à la cour de Dresde et participa à la rédaction de la *Formule de Concorde* et à la révision de la bible de Luther. Il se distingua, dans les controverses du temps, par une certaine largeur, un esprit conciliant; il était animé d'une piété véritablement évangélique et doué d'un grand sens pratique qui le faisaient estimer de tous ceux avec lesquels il se trouvait en relations. On a de lui un grand nombre d'ouvrages, tant en latin qu'en allemand, parmi lesquels nous citerons seulement : 1° *Colossus babylonicus, quatuor mundi monarchias repræsentans, seu expositio secundi capitis Danielis*, Darmst., 1607 et 1609; 2° *Expositio primæ partis Genesis seu Historia Adami*, Leipz., 1604; 3° *Centuriæ quæstionum de articulis libri christianæ concordiæ*, Wittemb., 1611. — Son fils aîné, Guillaume, également professeur à Wittemberg, continua la *Harmonia IV evangelistarum* commencée par Chemniz et terminée par Jean Gerhard, et se distingua surtout comme prédicateur. — Voyez le catalogue des ouvrages de Leyser et de ses fils dans Jœcher, *Gelehrten-Lexicon*, et dans Gleich, *Annales ecclesiastici*, t. I; la biographie de Polyc Leyser a été écrite par son arrière petit-fils, surintendant à Celle (Leipz.), 1706; Tholuck, *Geist der luther. Theol. Wittembergs*, passim.

L'HOSPITAL. Voyez *Hospital* (Michel de l').

LIA ou Léa [L é à h; Λεία], fille aînée de Laban et femme de Jacob, qui lui préféra Rachel, sa sœur cadette (Gen. XXIX, 16 ss.). Elle donna le jour à six fils et à une fille : Ruben, Siméon, Lévi, Juda, Issachar, Zabulon et Dina (Gen. XXIX, 32 ss.; XXX, 17 ss.; cf. XXXV, 23). De sa servante Silpa, Jacob eut deux fils, Gad et Asser, que Lia adopta. Elle mourut dans la terre de Canaan et fut enterrée dans la sépulture de famille d'Hébron (Gen. XLIX, 31).

LIBAN [L e b â n ò n; Λίβανος; *Libanus;* Mont-Blanc]. Ce nom général désigne la grande chaîne de montagnes sur la limite nord de l'ancienne Palestine (Deutér. XI, 24), en amont des sources du Jourdain,

et composée de deux chaînes parallèles qui s'étendent du sud vers le nord-est. Elle doit son nom, soit à la neige qui couvre ses hauteurs, soit à la masse calcaire et crayeuse dont se compose son terroir. Le Liban couvre tout le pays entre Sidon, Tripolis, Hama et Damas; la chaîne occidentale, c'est-à-dire le Liban dans le sens restreint du mot, s'élève un peu au sud de Sidon et court plus ou moins parallèlement avec la côte de la mer, s'en rapprochant tantôt, et tantôt s'en éloignant. En quelques endroits il envoie des promontoires hauts et escarpés jusque dans la Méditerranée et même jusqu'aux dernières ramifications du Taurus; son point le plus élevé est le Dschêbel Makmet. La chaîne orientale, l'Antiliban (ce nom est inconnu aux anciens), aujourd'hui appelée Dschêbel-esch-Churki, commence au sud par la cime du Dschêbel-esch-Scheich (l'ancien Hermon), se dirige vers le nord-est et s'abaisse progressivement, jusqu'à ce qu'elle se perde dans les plaines, au sud de Homs; à l'est, elle envoie des ramifications jusque vers Damas. Entre les deux chaînes de montagnes se trouve la vallée de Bekaa (l'ancienne Célésyrie), qui s'élargit de plus en plus vers le nord et est traversée dans presque toute sa longueur par le Litani (Léontès). Des routes commerciales conduisent depuis la côte jusqu'en Syrie, par-dessus la crête des deux chaînes parallèles et facilitent les communications entre Sidon et Damas, Latakiè et Shogr, sur les bords de l'Orontès. La composition géologique du Liban ressemble à celle du Jura; elle se compose de chaux avec des couches de craie, entrecoupées par moments de grès; du côté du versant oriental, au contraire, on trouve le basalte. De là vient que le Liban qui n'est guère connu que depuis une trentaine d'années, présente un réseau de montagnes tantôt entrecoupées par de profondes vallées, tantôt caractérisées par des troncs de cône, tantôt des parois de rochers à pic terminant des plateaux de hauteur inégale. La chaîne de l'ouest (Dschebel-el-Ghârbi) s'abaisse en terrasses successives vers la côte et est coupée par une gorge de dix lieues de longueur que traverse le fleuve Kadischa. C'est sur cette partie du Liban, dans le voisinage du village de Bscherreh et au nord de la route qui conduit de Baalbek à Tripolis, c'est-à-dire à une hauteur de six mille pieds, que se trouve la forêt de cèdres, si célèbre depuis l'antiquité; la végétation y est luxuriante. D'après les récits des voyageurs les plus récents, on y rencontre des bosquets de pins, de cyprès, de platanes et de chênes, alternant avec de riches cultures de vignes qui, déjà dans les temps anciens, fournissaient du vin pour la table des rois de Syrie, d'oliviers et de mûriers; de nombreux troupeaux paissent sur les gras pâturages, les forêts sont riches en gibier de toute espèce, mais sont encore infestées par les bêtes féroces. Cette chaîne de montagnes n'appartenait aux Israélites que dans la partie méridionale; la partie centrale était phénicienne. Aussi voyons-nous Salomon tirer les cèdres, dont il avait besoin pour la construction du temple, de Tyr, au territoire de laquelle appartenaient les forêts. — Sources : Ritter, *Erdkunde*, Berlin, 1848-65; Seetzen, *Reisen durch Syrien*, 1833; Ro-

binson, *Recherches bibliques et géographiques sur la Terre sainte;* de Rialle, *l'Antiliban* (*Bull. de la Soc. géogr.*, 1868); Fraas, *Drei Monate im Libanon*), 1876 et *Aus dem Orient* (2me partie, 1878).

E. Scherdlin.

LIBANIUS, sophiste et rhéteur célèbre du quatrième siècle. Il nous a lui-même décrit sa vie dans son ouvrage : βίος ἢ λόγος περὶ τῆς ἑαυτοῦ τυχῆς. Né à Antioche sur l'Oronte vers 315, d'une famille considérable, Libanius se rendit à Athènes où il étudia avec beaucoup de zèle les auteurs de l'antiquité classique. De là, il alla à Constantinople, mais il ne put y rester à cause de la jalousie que les succès de son enseignement avaient excitée chez ses adversaires. Exilé, sous l'accusation de magie, en 346, il se rendit à Nicomédie où il demeura cinq ans. Après une nouvelle tentative de se fixer dans la capitale de l'empire, Libanius obtint de César Gallus l'autorisation de s'établir dans sa ville natale où il résida jusqu'à sa mort, qui eut lieu vers 390. Protégé par l'empereur Julien, qui l'éleva au rang de questeur et entretint une correspondance active avec lui, Libanius pleura sa mort et célébra pompeusement sa mémoire dans un panégyrique resté célèbre. Il sut également s'attirer les bonnes grâces de Valens. Libanius, bien que demeuré fidèle au paganisme, montra un esprit de largeur et des sentiments de tolérance réels vis-à-vis des chrétiens, tout en ne leur épargnant pas ses traits satiriques et des allusions perfidement dédaigneuses. Il fut le maître de Basile et de Chrysostome et ne cessa de nourrir des relations bienveillantes avec eux. Il intervint en faveur des manichéens auprès du gouverneur de la Palestine et obtint pour eux l'assurance de sa haute protection. Libanius est le premier des rhéteurs de son siècle : il a du savoir et de l'imagination; son style, riche et brillant, se ressent peu du mauvais goût de l'époque. Nous avons de lui des *Discours*, des *Harangues*, qui ont été publiés par Reiske, Altenb., 1791-1797, 4 vol.; des *Lettres* éditées par J.-Ch. Wolf, Amst., 1738, et des *Fragments*, retrouvés par Siebenkees, Angelo Maï et Boissonade. Le plaidoyer qu'il a adressé à Théodose Ier en faveur des temples des dieux (ὑπερ τῶν ἱερῶν) a été publié, pour la première fois, d'une manière complète, par Sinner, *Novus ss. Patrum Græcorum sæc. IV delectus*, Par., 1842. Libanius y exprime l'indignation que lui causent les mesures violentes édictées contre le paganisme expirant. Parvenu au terme de sa carrière, il constate avec douleur que tout son savoir et toute son éloquence n'ont su enrayer, en aucune façon, la marche triomphante du christianisme. Les centaines de disciples qui venaient s'asseoir au pied de sa chaire se sont réduites à douze et à sept (*Orat.* XXX, πρὸς τὰς τοῦ παιδαγωγοῦ βλασφημίας). On a aussi de Libanius un certain nombre de traités de morale : περὶ φίλων, περί πλούτου, περὶ πενιας; περὶ ἀπληστίας, etc.

LIBER DIURNUS, recueil des formules usitées par la chancellerie pontificale du cinquième au onzième siècle. Le *Liber diurnus* était dans la cour romaine comme le pendant de l'*Ordo romanus*; celui-ci montre le pape à l'autel, le *livre journalier* nous fait connaître les usages de sa chancellerie. On peut, dit M. de Rozière, faire remonter

au cinquième siècle l'introduction d'un style régulier dans les actes émanés du souverain pontife. Les premiers rédacteurs de notre manuel furent sans doute contemporains de Gélase Ier et de Grégoire Ier, et ses formules se sont modifiées souvent. Tel que nous le possédons, il a été rédigé entre 685 et 751, à l'époque où les exarques de Ravenne représentaient encore en Italie l empereur, souverain de Rome. Sous Grégoire VII, le *Liber diurnus* tomba en désuétude ; le pape n'avait plus vis-à-vis des empereurs l'humble position des anciens évêques de Rome. Le Vatican ne conservait pas de manuscrit de cet important recueil. Vers 1635, Luc Holste, qui fut plus tard bibliothécaire du Vatican, en découvrit un exemplaire à *Santa Croce in Gerusalemme*, et, après l'avoir comparé à un autre manuscrit conservé alors à Paris au collège de Clermont, il en commença l'impression; l'édition fut arrêtée par la cour pontificale. Un seul mot a motivé cette prohibition. Dans la profession de foi du pape nouvellement élu, Honorius est frappé d'un perpétuel anathème comme fauteur d'hérésie : *qui pravis eorum* (*Sergio*, etc.) *assertionibus fomentum impendit* (form. 84, p. 198, Roz.). Le manuscrit du collège de Clermont est perdu, celui de Santa Croce est aujourd'hui au Vatican. Le *Liber diurnus*, publié pour la première fois par le père Garnier, jésuite (Paris, 1680, in-4°), fut attaqué avec passion par le père Marchesi (*Clypeus Fortium*, Rome, 1680, in-4°) et salué avec bonheur par les jansénistes et les gallicans. Plusieurs fois réimprimé, il a reçu une édition définitive par les soins de M. de Rozière (*Lib. D., publié d'après le ms. des Archives du Vatican*, avec les notes et diss. du père Garnier et le comment. inéd. de Baluze, P., 1869, in-8°). Le savant éditeur a fait paraître aussitôt après, dans un *Supplément*, la vive réponse du père Garnier aux attaques de Marchesi, découverte dans un exemplaire conservé à Sainte-Geneviève.

S. Berger.

LIBER PONTIFICALIS ou *Livre des Papes*. On appelle ainsi la chronique de l'Église de Rome, officielle, nous le verrons, par le crédit où elle a été tenue bien plus que par son origine. Le nom du bibliothécaire Anastase, auteur du neuvième siècle, que l'ignorance ou l'habitude attache encore souvent à la plus grande partie de cette célèbre collection, ne se trouve dans aucun manuscrit et n'est qu'une hypothèse absolument gratuite d'Onofrio Panvinio (1567). Depuis le grand travail de Schelstraete (*Diss. de antiquis Romanor. Pontif. Catalogis*, etc.), publié dans son *Antiquitas Ecclesiæ illustrata* (I, Rome, 1692, in-f°), et reproduit dans Muratori (*Script. Rer. Ital.*, III, 1), quelque lumière a été faite sur les origines du *Liber Pontificalis*. En ces derniers temps, M. Watterich a fort savamment élucidé l'une des dernières parties (872-1198) du *Livre des Papes* (*Romanor. Pontif. Vitæ*, Leipz., 1862, 2 vol.). M. Lipsius a appliqué sa critique la plus pénétrante à la période antérieure à 352 (*Chronol. d. röm. Bischöfe bis z. Mitte d. II. Jahrh.*, Kiel, 1869) ; enfin, M. l'abbé Duchesne a inauguré la *Bibliothèque des Ecoles de Rome et d'Athènes* par un travail définitif (*Et. sur le Liber Pontif.*, P., 1877), dont ce court article ne prétend qu'à reproduire les conclusions. Tout récemment, M. Waitz (*Neues*

Archiv., IV, 2, 1878 ; cf. V, 1, 1880; sera suivi) a contesté quelques-uns des résultats acquis par M Duchesne, et celui-ci vient de soumettre la question à un nouvel examen (*Rev. Quest. histor.*, 1er oct. 1879 ; à suivre), en même temps que M. Lipsius (*Zeitschr. f. prot. Theol.*, 1879, III, et 1880, I), allant pour ainsi dire à la rencontre de l'auteur français, se rangeait à peu près aux mêmes conclusions. — Le *Liber Pontificalis* a été publié par F. Bianchini (*Anastasii de Vitis Pontificum*, Rome, 1718-1735, 4 vol. in-f°) avec un vaste commentaire, et, dans un texte corrigé, par Vignoli (Rome, 1724-1755, 3 vol. in-4°); le texte de Bianchini a été reproduit, avec des variantes, par Muratori (*l. l.*, III, 1), et son édition réimprimée par Migne dans ses volumes CXXVII et CXXVIII. Les éditeurs des *Monumenta Germaniæ* ont entrepris depuis longtemps les travaux préparatoires d'une édition, et nous espérons que l'édition annotée que prépare M. Duchesne verra bientôt le jour. Les manuscrits anciens du *Liber Pontificalis* se rattachent à deux types, le manuscrit de Lucques, de l'an 714, dont l'original remonte à 697, et celui de Naples, de l'an 687 Les manuscrits du premier groupe, plus exacts sous le rapport topographique, plus *primitifs*, représentent sans doute la recension romaine ; la deuxième famille constitue un texte français, déjà remanié. Ici nous rencontrons un document de la plus haute importance, c'est le *Catalogue félicien*, conservé dans trois manuscrits, à Paris (*lat.* 1451), à Rome (*Regin.* 1127) et à Berne, et publié d'abord par Henschen (*AA. SS.*, mai, I) et par Schelstræte (*l. l.*), en dernier lieu, jusqu'à l'an 352 (le ms. de Berne s'arrête à cette date), par M. Lipsius (*l. l.*). Ce texte, beaucoup plus concis, ne dépasse pas Félix IV († 530). Mais la question suivante se pose à nous : le *Catalogue Félicien* est-il, comme on l'a admis jusqu'à ces derniers temps, la source du *Liber Pontificalis* ou n'en est-il qu'un abrégé ? La démonstration de M. Duchesne porte tout entière sur ce fait, désormais établi, que le *Catalogue Félicien* contient un texte raccourci pour les besoins d'une collection canonique, à laquelle il est joint dans les manuscrits. Il n'est donc pas le premier jet de la chronique papale, et celle-ci est par conséquent antérieure à 530. Or, on a trouvé, dans un manuscrit de Vérone, un fragment de biographie pontificale qui s'arrête à Symmaque († 514), mais qui est rédigée dans l'intérêt de son antipape ; dans notre *Liber Pontificalis*, de nombreux indices nous rapprochent de la compétition de Symmaque et de Laurentius. Plusieurs écrits légendaires auxquels l'auteur a certainement puisé ont été fabriqués précisément au temps de Symmaque et pour les besoins de sa cause. Il est donc permis de supposer que le commencement du sixième siècle est l'époque où l'Eglise de Rome commença à se préoccuper de la biographie des papes. Ce temps est presque le même que celui où fut peinte sur les murs de Saint-Paul la fameuse série des médaillons des papes. Le *Liber Pontificalis* paraît donc avoir été rédigé peu de temps après la mort de Symmaque (514); l'abrégé félicien et celui qui s'arrête à Conon (687 ; ms. de Vérone, dans Bianchini) nous ramènent à un texte perdu, terminé à 530, et nos recensions actuelles représentent

sans doute un remaniement de ce texte, exécuté vers 539. — On a cru jusqu'à ces derniers temps que le *Liber Pontificalis* avait été rédigé officiellement, sous l'inspiration des papes et d'après des documents autorisés. Le contraire est vrai. Si les vies du huitième et du neuvième siècle doivent être considérées comme ayant été écrites sous l'œil des pontifes et à l'aide de documents empruntés aux archives de l'Eglise romaine, il en est tout autrement des notices anciennes. « Deux raisons, dit M. Duchesne, écartent absolument toute plume trempée dans l'encre des chancelleries pontificales : d'abord le style grossier et la langue barbare de ces vies, qu'il est facile de comparer avec les lettres et autres documents contemporains rédigés par les secrétaires des papes ; ensuite, comment croire que des souverains pontifes, faisant écrire sous leurs yeux une histoire de leurs prédécesseurs, eussent consenti à laisser flétrir leur mémoire ? C'est cependant ce qui est arrivé pour deux d'entre eux, Libère et Anastase II... L'auteur ne sait pas le grec et ne connaît pas l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe et de ses continuateurs ; il ignore les anciens Pères latins, Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin et saint Jérôme ; il n'a même pas ouvert l'histoire ecclésiastique de Rufin ni celle de Paul Orose ; les décrétales authentiques dont plusieurs, depuis Siricius, nous ont été conservées, il n'en a qu'une connaissance vague et imparfaite. C'est à peine s'il a cru devoir emprunter quelques chiffres à la chronique de saint Jérôme. » Et néanmoins le *Liber Pontificalis* nous a conservé des documents d'une valeur inappréciable. Quelles sont donc ses sources ? D'abord nous rencontrons le *Chronographe de* 354. Cette collection chronologique, véritable manuel de l'habitant de Rome au quatrième siècle, qui a été l'objet d'une savante étude de M. Mommsen (*Abhandlungen* de l'Académie de Leipzig, I, 1850), contient un catalogue des papes jusqu'à l'avènement de Libère, en 352 (reproduit dans Lipsius et de Smedt), et était écrite de la main du calligraphe de Damase, Filocalus. Ce *Catalogue libérien*, qui est en partie emprunté à la chronique perdue d'Hippolyte, ajoute aux années de règne conservées par la tradition des dates consulaires qui sont sans autorité, mais il contient des détails remarquables, puisés peut-être à l'*archivium* de l'Eglise romaine ou aux registres de la préfecture urbaine. Le catalogue libérien forme le noyau du *Liber Pontificalis*, la chronologie en a été corrigée d'après la chronique de saint Jérôme. Les inscriptions dédicatoires des églises, les chartes de donations conservées sur le marbre ou sur le bronze, les sépultures pontificales, indiquées d'après la tradition, très vivante encore à la fin du cinquième siècle, et la *depositio episcoporum* qui se trouve dans le Chronographe de 354, telles furent, après le catalogue philocalien et avec les écrits apocryphes contemporains auxquels nous avons déjà fait allusion, et avec la littérature clémentine, les sources du *Liber Pontificalis*. Nous devons y ajouter certains actes de martyrs, non moins légendaires, mais qui du moins peuvent nous renseigner sur la topographie des sépultures et le culte dont elles étaient l'objet. Lorsque les renseignements de la tradition et des mo-

numents se trouvent en contradiction avec les écrits populaires et apocryphes, l'auteur, il faut le reconnaître, suit la tradition de préférence à l'histoire. Quant aux données relatives à la patrie des papes, au nom de leurs pères, aux ordinations qu'ils ont faites, et surtout aux décrets que le *Liber Pontificalis* leur attribue, nous ne sommes pas en droit de leur reconnaître une autorité historique. Pour ce qui est des dispositions liturgiques et disciplinaires contenues dans les notices des divers papes, tout ce qu'on en peut affirmer, c'est qu'elles témoignent des usages établis dans l'Eglise romaine au commencement du sixième siècle. A cet égard, l'œuvre du compilateur inconnu de la chronique papale n'est pas, dit M. Duchesne, sans analogie avec celle du faux Isidore, et celui-ci s'est si bien reconnu dans son prédécesseur, qu'il a forgé un grand nombre de ses pseudo-décrétales sur les indications du *Liber Pontificalis*. A partir du commencement du sixième siècle, la rédaction du *Liber Pontificalis* se rapproche de plus en plus de la personne des papes. Les Vies des papes du huitième siècle surtout présentent un intérêt historique considérable; on ne peut douter, dit l'auteur que nous suivons, qu'il n'y eût, vers les années 757 à 858, dans les bureaux de la chancellerie apostolique, sinon un emploi d'historiographe, au moins une tradition d'écrire la vie des papes et certains usages sur la manière de la rédiger. De la fin du neuvième à la seconde moitié du onzième siècle, le *Livre des Papes* n'est représenté que par un simple catalogue. Après la renaissance hildebrandienne, le cardinal Pierre de Pise, qui fut engagé dans le schisme d'Anaclet, rédige ou recueille par ordre des papes les vies des pontifes, de Léon IX à Pascal II (1048-1118); après lui, Pandulphe d'Alatri, lui-même cardinal et créature d'Anaclet, continue l'œuvre désormais reprise à nouveau de rédiger le *Liber Pontificalis*, et en l'an 1132, un bibliothécaire de Saint-Gilles, Pierre-Guillaume, transcrit, dans le manuscrit du Vatican 3762, le Livre des Papes avec les notices dues aux deux cardinaux, en y insérant une page sur Jean VIII. Plus tard, le cardinal Boson (1178) refond et continue l'œuvre de Pierre de Pise et de Pandulphe, et son recueil, inséré en 1192 par le camérier Censius, qui fut Honorius III, dans son fameux *Liber Censuum* (voyez-en les mss. dans Watterich I, p. LXXV; cf. Duchesne, p. 94), retouché plus tard par le cardinal d'Aragon, Niccolo Roselli († 1362), figure dans le volume III des *Scriptores* de Muratori. On ne peut oublier, parmi les sources de ces auteurs plus récents, le livre de l'évêque hildebrandien Bonizo de Sutri. Toutes ces questions ont été tirées au clair par la critique du sobre et modeste M. Watterich, qui a publié tous les textes. Pour parler des continuations postérieures, dues à Martin le Polonais (Pertz, *Scr.* XXII, 1872), à Ptolémée de Lucques (1313), à Amalric Auger (1321), à Bernard Gui († 1331; voyez Delisle, *Sur les mss. de B. G.*, *Notices et Extraits des mss.*, XXVII, 1879), à Thierry de Niem et à Pierre de Herenthals, et de la recension du quinzième siècle, il faudrait trop étendre cette notice (voyez les textes dans Muratori, III, 2, et Baluze; les mss. dans Duchesne). Il suffira de dire que Bartolomeo Sacchi, de Piadena (nous l'appelons

Platina), a substitué au quinzième siècle son œuvre plus littéraire à l'antique *Livre des Papes*. S. Berger.

LIBÈRE (352-366). Le règne de ce pape nous met en présence d'un problème des plus intéressants, tant au point de vue de l'histoire, que de la légende. Nous rechercherons d'abord l'histoire, puis nous étudierons la légende. Constance, seul maître de l'empire, avait pris énergiquement parti pour l'arianisme. Au synode d'Arles, en 353, les légats de Libère avaient eu la faiblesse de signer la condamnation d'Athanase. Libère les blâma vivement. Nous savons qu'en une autre occasion il refusa l'argent que l'impératrice Eusébia, arienne, offrait à ses pauvres. Un synode tenu à Milan en 355 ayant encore condamné Athanase, Libère qui refusait d'y souscrire, fut conduit devant l'empereur et exilé à Bérée en Thrace, et Félix, diacre de l'Eglise romaine, fut nommé évêque de Rome par l'empereur. Pendant l'exil de Libère, les semi-ariens surent gagner Constance à leur cause. Celui-ci étant venu à Rome, l'indignation publique obtint de lui le rappel de Libère. On lui expose que les églises de Félix sont vides. L'empereur, disent les historiens, aurait voulu que les deux évêques demeurassent l'un à côté de l'autre : « C'est bien ! s'écria le peuple, nous aurons donc deux partis, comme au cirque, et chacun aura son évêque » (Théodoret, II, 17 ; Socrate, II, 37 ; Sozomène, IV, 15 ; Sulpice Sévère, *Hist. sacra*, II, éd. de Vienne). Néanmoins Libère ne revint qu'un an après, et en achetant le retour au prix d'un acte qui, d'après le meilleur des historiens, Hefele (*Conciliengesch.*, I, 2e éd., 1873), « a fait peser sur lui le soupçon de l'apostasie. » Libère a-t-il signé un credo semi-arien ? Les défenseurs du pape (Stilting, *AA. SS.*, 23 sept., VI ; Zaccaria, *Diss. de commenitio Liberii lapsu* ; Palma, *Prælect. Hist. eccl.*, I, 2, R., 1838 ; cf. Reinerding, *Beitr. z. Honorius u. Liberius frage*, 2e éd., Münster, 1870) font remarquer que plusieurs auteurs ne parlent d'aucune condition et d'aucune faiblesse. Mais Athanase (*Hist. Arianor. ad monachos*, c. 41) dit formellement : « Après deux ans d'exil, il faiblit, ὤκλασε, et signa, par peur de la mort. » Dans l'*Apologia contra Arianos*, c. 89, il dit encore : « Quand même il n'a pas supporté jusqu'à la fin les peines de l'exil... » Les apologistes soutiennent que ces passages sont interpolés, mais les critiques ont pour eux l'autorité du bollandiste Papenbroek, qui a reconnu (*AA. SS.*, mai, I), que s'il y a addition, elle provient d'Athanase lui-même. Saint Hilaire de Poitiers dit avec plus de force encore, en invectivant l'empereur : « N'était-ce pas une plus grande impiété de rappeler Libère que de l'exiler ? *O te miserum, qui nescio utrum majore impietate relegaveris, quam remiseris !* » D'après Sozomène, l'évêque accepta, au troisième synode de Sirmium (358), le livre des semi-ariens, c'est-à-dire le symbole du synode semi-arien d'Antioche (341), qui condamna Athanase ; il repoussa le mot d'*homoousios*, qu'on lui présenta comme un prétexte pour l'hérésie, et se borna à maintenir formellement l'*homéousie*, c'est-à-dire l'affirmation que le Fils est *semblable* (et non *égal*) au Père en toutes choses : le tout, nous dit-on, sans quitter l'orthodoxie *pour le fond même*. Désormais, Libère entretint la com-

munion avec les semi-ariens. Saint Jérôme, dans sa *Chronique*, s'exprime sur Libère avec moins de ménagement (éd. Schœne, p. 194; cf. *Catal.*, *c.* 97) : « Libère, vaincu par l'ennui de l'exil, souscrivit à l'hérésie, *in hæretica pravitate suscribens.* » Ces témoignages ne peuvent être écartés. Nous renverrons à Hefele, qui a été jusqu'ici notre guide, pour la discussion de certaines lettres prétendues de Libère, qui se trouvent dans les fragments IV et VI conservés dans les Œuvres de saint Hilaire. Ces documents, qui tendraient à présenter Libère comme lâchement arien, et de longue date, sont apocryphes, au jugement de notre auteur (cf. Hefele, *Quartalschrift*, 1853). Nous abordons maintenant la légende. Le *Liber Pontificalis*, pour commencer par ce document qui a fait la loi à l'histoire (et à partir de maintenant nous suivons la déduction de M. Duchesne, *Et. sur le Lib. Pont.*, 1877, p. 181), contient sur l'exil de Libère et la retraite de Félix II, qui y trouve place comme pape légitime, un récit contraire à tous les témoignages de l'histoire : « Après le départ de Libère et avec son agrément, le clergé romain élit pour le remplacer le prêtre Félix, qui ne tarde pas à excommunier deux prêtres, Ursace et Valens (c'est le nom de deux célèbres évêques ariens), convaincus d'être d'accord avec Constance. Ceux-ci intriguent alors auprès de l'empereur, et parviennent à faire rappeler Libère, qui revient en effet de l'exil, et fait d'abord quelque séjour au cimetière Sainte-Agnès, puis finit par rentrer à Rome. Des prêtres et des diacres sont massacrés en voulant s'opposer à son rétablissement sur le siège pontifical. Cependant Félix, retiré dans une propriété qu'il possède sur la Voie de Porto, y meurt tranquillement le 29 juillet. » Il nous suffira de dire que cette légende, devenue presque officielle, mais qui contient encore d'autres contradictions, telles que deux récits différents et opposés de la mort de Félix, est extraite de deux apocryphes, les *Gesta Liberii Papæ* (à la fin du recueil de Coustant, *Ep. Rom. Pont.*) et les *Acta Eusebii presbyteri* (dans les *AA. SS.*, août, III). M. de Rossi (*R. Sott*, II, p. 107) et M. Duchesne ont démontré comment cette histoire a été fabriquée d'après des monuments et des inscriptions apparentes encore au commencement du sixième siècle, et cela, au milieu de la compétition de Symmaque et de Laurentius. Il serait trop long de faire voir comment la confusion de Félix avec un saint inconnu de la Voie de Porto a prêté à la formation de la légende. Avant que le *Liber Pontificalis*, ce document par trop légendaire, lavât l'antipape Félix du reproche d'hérésie et de schisme, on avait admis, à Rome, le rival de Libère dans le catalogue des papes légitimes ; son portrait fut placé entre ceux de Libère et de Damase, dans la série des médaillons des papes, peinte vers 500 sur les murs de la basilique de Saint-Paul. « En cherchant, dit M. Duchesne, sur quelle autorité on a pu se fonder pour l'y introduire, je n'en vois d'autre que la Chronique de saint Jérôme, où Félix est dit (l. l.) avoir occupé le siège romain pendant un an. » Saint Jérôme, il faut le dire, n'est peut-être pas impartial. Il avait été secrétaire de Damase, et dans les tristes scènes de violence qui marquèrent le commencement du règne de ce pontife, qui

comptait parmi ses électeurs les sectateurs de Félix, Damase fut accusé par les partisans outrés de Libère, les luciférien, de trop de douceur pour ceux qui revenaient de l'hérésie ; en tous cas, il se peut que Damase ait particulièrement ménagé la mémoire de Félix. C'est ainsi que la légende a fait de l'antipape un pape ; la fraude en a fait un saint. Après que Baronius avait démontré que Félix n'a été ni saint ni pape, il se trouva, en 1582, sous un autel de l'église de Saint-Côme et Saint-Damien, un corps avec une inscription qui disparut bientôt après avoir été découverte : *Corpus s. Felicis Papæ et martyris qui condemnavit Constantium.* Baronius et les cardinaux s'inclinèrent devant ce témoignage, et c'est ainsi que Félix II trouva sa place dans le martyrologe corrigé. P.-A. Paoli a composé en 1790 un livre de 400 pages (*Di S. Fel. II*, R., in-4°) pour démontrer la légitimité de Félix, tout en justifiant Libère. Comparez Tillemont II, et Dœllinger, *Papstfabeln*, Munich, 1863. S. Berger.

LIBERTÉ. Il n'est pas de mot de la langue philosophique qui prête plus à l'équivoque que le mot de *liberté*. Une simple remarque le prouve : de tous les grands philosophes qui se sont succédé, depuis Socrate jusqu'à Hegel, il n'en est pas un qui ne parle de liberté, qui ne prétende faire, dans son système, une place à la liberté. Or combien en est-il qui admettent réellement la liberté, cette liberté que le sens commun affirme, tout en étant incapable de la bien définir? Il est aisé de les compter : Aristote et Epicure dans l'antiquité, Descartes et Kant dans les temps modernes. Encore y aurait-il bien des réserves à faire au sujet de ces deux derniers. Il importe donc au plus haut point de bien distinguer les différentes acceptions possibles du mot liberté. — 1. *Liberté naturelle* ou droit naturel : c'est l'ensemble des droits que l'homme tient de sa nature (liberté de la personne, liberté des actions, etc...). C'est cette liberté que Rousseau, le premier peut-être, affirme si nettement dans la discussion célèbre par laquelle débute le *Contrat Social*. « Un peuple, avait dit Grotius, ne peut-il pas, comme un particulier, aliéner sa liberté et se rendre esclave d'un maître? Non, répond Rousseau : renoncer à la liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de la liberté, même à ses devoirs... Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme. » Après Rousseau, c'est Kant qui a le mieux compris la nature et le fondement de cette liberté. « L'homme, écrit-il dans la *Métaphysique des mœurs*, et, en général, toute créature raisonnable existe comme « fin en soi », et non pas seulement comme « moyen » pour l'usage arbitraire de telle ou telle volonté. Les objets de nos inclinations n'ont qu'une valeur conditionnelle et relative, celle de moyens : c'est pourquoi on les appelle des « choses. » Au contraire, on donne le nom de « personnes » aux êtres raisonnables qui ne peuvent être employés comme moyens, et qui, par conséquent, restreignent la liberté de chacun et lui sont un objet de respect. Tout l'esprit de la philosophie morale du dix-huitième siècle se trouve en résumé dans ces deux passages. — 2. *Liberté civile :* c'est la consécration par les lois de la liberté naturelle. L'homme possède la liberté

civile quand tous ses droits naturels, qui, tant que l'Etat ne les prend pas sous sa défense, demeurent impuissants et précaires, faute de sanction, lui sont reconnus et garantis par les lois. — 3. *Liberté politique:* ensemble de droits civiques qui sont la garantie des droits civils, comme ceux-ci sont la garantie des droits naturels. Pour que la loi ou le gouvernement qui la représente ne puissent opprimer les droits qu'ils ont mission de défendre, une certaine part d'action ou de contrôle est accordée, sous certaines conditions d'âge, de sexe, etc, à chaque citoyen, dans le gouvernement du pays (suffrage universel, admissibilité de tous les citoyens à toutes les fonctions, etc.). Au sujet de ces trois sortes de libertés, qui ne sont au fond qu'une seule et même liberté, considérée d'abord en elle-même dans l'ordre naturel, puis avec les garanties qu'elle reçoit dans l'ordre civil et dans l'ordre politique, la question qui se pose n'est pas une question de « fait », mais une question de « droit. » Il ne s'agit pas de savoir si ces libertés existent ou n'existent pas. Il n'est malheureusement que trop aisé de constater, l'histoire à la main, qu'elles sont, dans les annales de l'humanité, l'exception et non pas la règle. Il s'agit de savoir si elles doivent être, et dans quelle mesure elles doivent être. Les sciences sociales et politiques ont précisément pour objet principal de répondre à cette question. — 4. *Liberté physique :* elle consiste à disposer, sans empêchement, de ses organes et de ses mouvements. A la différence des précédentes, cette liberté est commune à l'homme et à l'animal. Le prisonnier, le forçat chargé de chaînes, le paralytique incapable de mouvement, l'ataxique impuissant à coordonner ses mouvements sont, à des degrés divers, privés de cette liberté. Ce peut être, dans certains cas, un problème intéressant de physiologie ou de médecine légale de savoir jusqu'à quel point un homme jouit de cette liberté ; ce n'est pas un problème philosophique. — 5. A cette libre disposition des organes se rattache la *liberté d'action* ou d'exécution, que l'on confond si souvent avec la liberté du vouloir. L'acte extérieur est bien distinct de la volition ; et la liberté de l'un n'est pas la liberté de l'autre. De même que viser un but et l'atteindre sont deux, de même vouloir et pouvoir sont deux ; et, que le pouvoir soit donné ou non, que la volonté soit ou ne soit pas maîtresse du succès, cela ne nous apprend en rien si elle est ou n'est pas maîtresse d'elle-même. Toutes ces distinctions sont faciles. — 6. *Liberté de perfection.* Reste maintenant à considérer la liberté morale. Et ici nouvelle distinction, beaucoup plus délicate, et d'autant plus nécessaire, entre la liberté qu'on appelle parfois « liberté de perfection » et la « liberté de choix. » La liberté de perfection est à peu près identique à la vertu, à la sagesse ; elle s'oppose à l'esclavage auquel l'on se réduit par le vice et le désordre. Comment ces mots d'esclavage et de liberté peuvent-ils ici s'appliquer ? Le voici : accomplir un devoir, être vertueux, faire la volonté de Dieu, toutes choses équivalentes, c'est obéir à la raison ; au contraire, s'abandonner au vice c'est se livrer à l'influence du corps et des passions. Or la raison est en nous ce qui est le plus nous-mêmes; c'est, avec les penchants supé-

rieurs, qui en sont inséparables, la partie divine, et, par cela même, la partie vraiment humaine de notre nature. Donc, en obéissant à la raison, nous nous détachons des influences étrangères, nous nous constituons indépendants, nous nous obéissons à nous-mêmes, nous sommes vraiment causes de nos actions : c'est pourquoi on dit alors que nous sommes libres. Cela même ne cesse pas d'être vrai dans la théorie de la grâce. Car nul ne conçoit la grâce comme agissant sur nous par le dehors, à la façon d'une impulsion ou d'un choc, mais bien par le dedans, en pénétrant l'âme jusqu'au fond, en s'identifiant à nous-mêmes, en devenant tout notre cœur. toute notre âme, toute notre pensée. De là vient que, suivant les partisans de la grâce, il n'y a nulle part plus d'activité, plus de volonté, plus de liberté que dans les actions que la grâce a inspirées. « Dieu, dit Pascal, change le cœur de l'homme par une douceur céleste qu'il y répand, qui, surmontant la délectation de la chair, fait que l'homme, sentant d'un côté sa mortalité et son néant, et découvrant de l'autre la grandeur et l'éternité de Dieu, conçoit du dégoût pour les délices du péché qui le séparent d'un bien incorruptible. Trouvant sa plus grande joie dans le Dieu qui le charme, il s'y porte infailliblement de lui-même, par un mouvement tout libre. tout volontaire, tout amoureux... Ce n'est pas qu'il ne puisse toujours s'en éloigner, et qu'il ne s'en éloignât effectivement, s'il le voulait, mais comment le voudrait-il, puisque la volonté ne se porte jamais qu'à ce qui lui plaît le plus, et que rien ne lui plaît tant alors que ce bien unique qui comprend en soi tous les autres biens? » (voyez la même idée exprimée par Descartes, *Méditations*, IV, nos 13 et 14, dans un passage où il confond manifestement la liberté de perfection dont il est ici question, et la liberté de choix dont on parlera plus loin). Ainsi la vertu, l'obéissance à Dieu, la soumission au devoir peuvent très légitimement s'appeler, en un sens, la liberté. Inversement les passions inférieures, et le corps qui les alimente sont pour l'âme quelque chose d'accidentel et d'étranger. Que de fois on les a comparés à des poids, des chaînes, une prison, etc.! Par conséquent, servir le corps et ses passions, c'est pour l'âme aliéner son indépendance, c'est se donner des maîtres, c'est se réduire à l'esclavage. Et cet esclavage, disait Socrate, est le pire de tous parce qu'on le porte toujours avec soi. Leibnitz a résumé excellemment cette théorie de la liberté, la seule qu'il pût admettre, lorsqu'il a dit : « Eo magis est libertas, quo magis agitur ex ratione ; eo magis est servitus, quo magis agitur ex animi passionibus. Nam quatenus agimus ex ratione, eo magis sequimur perfectionem nostræ naturæ, quo vero magis ex passionibus agimus, eo magis servimus potentiæ rerum extranearum » (*Op.*, Erdmann, 669). Au sujet de la liberté ainsi entendue, on ne voit guère, non plus, de contestation possible. A coup sûr, cette liberté n'est pleinement réalisée en aucun homme : car quel est l'homme absolument affranchi des attaches de la chair ? A coup sûr aussi cette liberté doit être réalisée, et c'est là le devoir, s'il est vrai qu'il y a un devoir ; car apparemment le devoir n'est pas de servir les sens, et de pourvoir aux exigences des passions. — 7. *Liberté*

de choix ou *libre arbitre*. Mais maintenant cette liberté qui est sa *fin*, l'homme a-t-il en lui le *moyen* d'y tendre ? Entre elle et son contraire est-il capable de *choisir* ? Ou bien ne peut-il qu'assister, témoin inerte et impuissant, au conflit de la raison et des passions, et céder docilement au vainqueur, sans jamais contribuer à la victoire ? Sa volonté va-t-elle nécessairement où le vent et les courants la poussent, ou peut-elle faire route et arriver au port malgré le vent et la marée ? C'est ici la liberté de choix ou libre arbitre dont il s'agit. Au sujet de cette liberté la question qui se pose est une question de fait ou d'existence. Cette liberté est-elle, ou n'est-elle pas? voilà le problème. Il n'en est peut-être aucun qui ait été plus souvent débattu, aucun à coup sûr qui méritât davantage de l'être. — Pour préciser autant que possible l'objet du débat, opposons l'une à l'autre la thèse déterministe (négation de la liberté) et la thèse du libre arbitre, dans l'ordre subjectif, dans l'ordre objectif, et dans l'ordre logique. *Au point de vue subjectif*. Thèse déterministe : « Un état de l'âme (motifs et mobiles) étant donné, il n'y a pour la volonté qu'une résolution possible. » Thèse du libre arbitre : « Un état de l'âme étant donné, il y a, dans certains cas du moins, par la volonté, plusieurs résolutions possibles tant qu'une résolution n'est pas prise. » *Au point de vue objectif*. Thèse déterministe : « Tous les événements futurs sont sans exception prédéterminés par l'état présent de l'univers. » Thèse du libre arbitre : « L'avenir n'est pas en totalité prédéterminé par le présent, et certains événements futurs, savoir, ceux qui dépendent de la volonté, sont ambigus ou possibles en divers sens. » *Au point de vue logique*. Thèse déterministe : « L'axiome logique que de deux propositions contradictoires (A est, A n'est pas) l'une est toujours vraie l'autre fausse, s'applique, sans exception, aux propositions qui concernent le futur (A sera, A ne sera pas). » Thèse du libre arbitre : « Quand les propositions touchant le futur concernent les résolutions de la volonté, la loi logique cesse d'être universellement vraie ; et des deux contradictoires (A sera, A ne sera pas), il se peut qu'aucune des deux ne soit, au moment où l'on parle, ni vraie ni fausse. » C'est de cette dernière façon, la plus nette de toutes, qu'Aristote, dans le traité Περὶ Ἑρμηνείας, a posé le problème du libre arbitre (cf. Renouvier, *Année philosophique*, 1868, p. 24-31). — Les thèses opposées étant mises en présence, il faut se demander sur quels arguments, de part et d'autre, elles s'appuient. On a donné ailleurs (art. *Déterminisme*) les raisons du déterminisme. Si on a réussi à prouver que ces raisons ne sont pas décisives, la liberté demeure possible, le débat reste ouvert, et c'est aux partisans du libre arbitre de produire à leur tour leurs arguments. Les preuves alléguées par eux sont très nombreuses. Commençons par éliminer celles de ces preuves qui, quoique très usitées, ne sont assurément pas démonstratives. *Preuve par l'idée même de la liberté*. Comme on a prétendu démontrer l'existence de Dieu par la présence en nous de l'idée de Dieu (Descartes, première des trois preuves indiquées dans le *Discours de la Méthode*), de même on a soutenu que l'existence en nous

de la liberté était prouvée par cela seul que nous possédons l'idée de la liberté. Toute idée en effet, dit-on, requiert, comme un effet quelconque, une cause suffisante. A la vérité, une idée, en tant qu'elle est un mode de penser, s'explique naturellement par cette puissance de penser qui est l'esprit. Mais, en tant qu'elle est un certain mode particulier de penser, c'est-à-dire en tant qu'elle représente ceci ou cela, elle implique une cause distincte de l'esprit, laquelle agissant sur l'esprit, le détermine à penser un certain objet. C'est pourquoi l'aveugle, bien que son intelligence ne diffère point en nature de l'intelligence de celui qui voit, est incapable, n'ayant pas reçu l'impression de la couleur, de se faire aucune idée de la couleur. Pareillement, qui n'a pas perçu la liberté ne peut avoir l'idée de la liberté. Cela posé, il est clair que ce n'est pas en dehors de nous que la liberté peut être perçue, car on sait que la seule cause qui nous soit directement connue c'est nous-mêmes. Et d'ailleurs, à quelle autre cause que l'homme pourrait-on, dans la nature extérieure, attribuer la liberté? Ce n'est donc qu'en soi qu'on peut percevoir la liberté. La simple idée de la liberté prouve donc, dans celui-là même qui la possède, l'existence de la liberté. — Malheureusement, un doute reste possible. Le principe, « que toute idée requiert une cause correspondante, » n'est vrai que pour les idées simples, originales, que l'esprit est incapable de former par son industrie propre, en prenant comme matière des idées déjà données antérieurement. Il s'applique, par exemple, à l'idée de la couleur en général, non à l'idée de tel ou tel assemblage de couleurs. Or l'idée de la liberté est-elle de telle nature qu'elle doive être nécessairement empruntée de toutes pièces à la réalité? On n'oserait l'affirmer. Etant donnée l'idée de volonté déterminée, il ne semble pas impossible de la transformer en l'idée de volonté libre. Une volonté déterminée, c'est une volonté qui, tels motifs étant donnés, veut une certaine chose, mais qui aurait pu en vouloir une autre, « s'il y eût eu quelque changement dans les motifs. » Faisons abstraction de cette dernière condition, nous aurons par là même formé l'idée d'une volonté libre. Or l'abstraction est, à coup sûr, l'une des opérations les plus ordinaires de l'esprit (ne pas confondre cette preuve par « l'idée » de la liberté, dont on vient d'indiquer l'insuffisance, avec la preuve par le « sentiment interne » ou conscience de la liberté qu'on appréciera plus loin). — *Preuve par les conseils, prières, exhortations.* Cette preuve a cent fois été reproduite depuis Aristote. A quoi bon, dit-on, les conseils, etc., si tout est déterminé? — Mais les déterministes ne prétendent point que les effets soient déterminés absolument, ou en eux-mêmes, et indépendamment de leurs causes. Ce serait nier la loi même de la cause et de l'effet, sur laquelle on prétend justement fonder le déterminisme. Ils disent seulement que, telles causes étant données, tels effets seront aussi donnés. Or qui sait si les conseils ne seront pas précisément la cause qui déterminera l'effet désiré? Un fleuve n'est pas libre, ni une balance. Faudra-t-il donc s'abstenir d'user de digues et de poids pour les diriger? Les conseils sont les poids et les digues à l'aide

desquels on s'efforce de diriger les volontés. Toutefois, il est bien vrai, en fait, que celui qui donne des conseils croit toujours la volonté à laquelle il s'adresse capable, à son choix, d'y résister ou de s'y rendre ; mais ceci c'est la conviction intime que chacun a de sa liberté et de la liberté d'autrui. Cette conviction donne lieu à un argument distinct ; et il n'y a pas lieu de l'invoquer ici, puisque, fût-elle absente, les conseils, comme on vient de l'expliquer, n'en subsisteraient pas moins. — *Preuve tirée des paris.* Nul, dit-on, ne voudrait parier avec moi que je ferai ou ne ferai pas une certaine chose : je suis donc libre de la faire ou de ne pas la faire. — Encore une conclusion illégitime. Car, dira le déterministe, si on ne parie pas, c'est simplement parce que le pari lui-même deviendrait peut-être pour vous une raison suffisante d'accomplir l'action contraire à celle pour laquelle on aurait parié. — *Preuve tirée des promesses et contrats.* Des volontés déterminées nécessairement par des motifs pourraient-elles se lier par des promesses et des contrats relatifs à l'avenir ? Comment s'engager à rendre un dépôt dans dix ans si on n'est pas maître de sa volonté ? — On le peut, répondent les déterministes, parce qu'un homme d'honneur sait à l'avance qu'il n'y aura pas pour lui de motifs plus forts que la promesse ou le contrat lui-même, et capables de le faire vouloir en sens opposé. Celui qui signe un contrat, loin de faire par là l'aveu de sa liberté, semble donc plutôt reconnaître qu'il y a pour lui des motifs absolument nécessitants. Et réciproquement, qui voudrait se fier aux contrats s'il ne supposait que le contrat signé est une contrainte qui ne laisse aucune place à la liberté ? — Ces diverses preuves écartées, arrivons à des arguments plus sérieux. — *Preuve par la conscience*, c'est-à-dire par l'intuition directe ou expérience interne de notre liberté. Avons-nous réellement une expérience intime de notre liberté ? On conteste la réalité et la possibilité même d'une semblable expérience. Voyons d'abord les arguments que l'on donne contre sa possibilité. La conscience, dit-on, est une faculté de perception ; mais l'exercice de cette faculté suppose naturellement un objet « réel » et « présent, » susceptible d'être perçu. Cela posé, qu'appelle-t-on une résolution libre ? C'est une résolution choisie entre plusieurs résolutions possibles. Or la résolution prise peut bien, à la vérité, étant un fait réel et présent, être perçue par la conscience. Mais comment la conscience s'y prendra-t-elle pour savoir que d'autres résolutions étaient possibles ? Le possible c'est ce qui n'est pas : la conscience peut-elle percevoir ce qui n'est pas ? Il est donc impossible que la conscience nous donne le témoignage de notre liberté. Cette objection, déjà indiquée par Hobbes, est reprise en ces termes par Stuart Mill : « Avoir conscience de son libre arbitre signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement. Cette prétendue conscience est impossible. La conscience me dit ce que je fais ou ce que je sens. Mais ce que je suis capable de faire ne tombe pas sous la conscience. La conscience n'est pas prophétique. Nous avons conscience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être » (*Examen de*

la phil. de Hamilton, XXVI). — *Réponse.* Le point de départ de l'objection est incontestable : le futur, le possible ne peut être un objet de perception. Pourtant le possible peut être certainement affirmé comme tel, à savoir, si l'on perçoit quelque réalité actuelle qui en fonde la possibilité. Or c'est justement ici ce qui pourrait avoir lieu. On s'exprime d'une façon abrégée et légèrement inexacte sans doute, en disant que la conscience perçoit diverses résolutions possibles. Mais qu'est-ce qui empêche la conscience de percevoir en nous, dans notre volonté, un pouvoir réel et présent, une quantité de force actuellement disponible, suffisante pour faire équilibre à tous les motifs, et qui par là rend possible les résolutions opposées ? Ainsi le général qui a des réserves sous sa main ne sait-il pas qu'il lui est possible, à son gré, de secourir ou de ne pas secourir son lieutenant en péril? — *Instance.* Mais on insiste ; on nie que nous puissions avoir la conscience d'aucun pouvoir. « Si nous pouvons, écrit Stuart Mill (loc. cit.), être conscients d'une force, si nous pouvons sentir une aptitude indépendamment de tout exercice présent ou passé de cette force ou de cette aptitude, c'est un fait unique qui n'a point d'analogue dans tout le reste de notre nature. Nous ne nous sentirions pas aptes à marcher, si nous n'avions jamais marché, ni à penser si nous n'avions jamais pensé. L'aptitude et la force ne sont pas des entités réelles dont on puisse sentir la présence, lors même qu'aucun effet ne les suit ; ce sont des noms abstraits qui s'appliquent à l'apparition d'un effet, quand les conditions nécessaires se montrent. » — *Réplique :* Deux affirmations sont ici contenues. 1° « Cette conscience prétendue d'un pouvoir, indépendamment de tout exercice de ce pouvoir, serait *un fait sans analogue* dans notre nature. » Rien de plus juste ; mais aussi, il n'y a rien là qui puisse émouvoir les partisans du libre arbitre : car ils sont eux-mêmes les premiers à appeler l'attention sur cette vérité. « La sensibilité et l'intelligence, dit l'un d'eux, en tant que causes ou facultés, se dérobent à notre esprit; nous ne les voyons qu'au travers de leurs effets et manifestées par eux. Au contraire, la volonté a conscience de soi comme force, elle s'aperçoit directement et indépendamment de ses effets ; et c'est pourquoi, seule, la volonté est libre; car agir librement, c'est agir avec la conscience, non seulement présente, mais préexistante à l'acte, du pouvoir de le produire. » 2° La seconde affirmation est plus grave : « L'aptitude et la force, dit-on, ne sont pas des entités réelles, ce sont seulement des noms abstraits. » C'est la théorie phénoméniste. On ne nie pas seulement ici la liberté, mais la volonté, la causalité même. On réduit le monde physique et moral à des séries de phénomènes qu'aucune puissance antécédente ne produit, et qui se constituent eux-mêmes existants, sans qu'on puisse savoir ni comment ni pourquoi, par une sorte de génération spontanée, par une véritable création *ex nihilo* plus difficile cent fois à comprendre que la création du monde, puisque ici il n'y a même pas de créateur. Il est vrai qu'on essaie de faire taire les exigences de la raison en invoquant, à défaut de causes, des *lois* de succession des phénomènes. Mais de deux choses l'une : ou bien ces lois énoncent,

expriment simplement l'ordre de succession des phénomènes, tel que l'observation le constate ; auquel cas cette succession demeure inexpliquée. Ou bien, à l'aide de ces lois, on a la prétention d'expliquer l'ordre de succession des phénomènes ; ce n'est pas seulement « suivant » ces lois, mais « en vertu de » ces lois que la succession se produit ; et alors que fait-on autre chose que rétablir sous un autre nom ces causes génératrices, ces puissances efficaces dont on prétendait se passer? Donc, en résumé, il n'est pas impossible qu'il existe en nous un pouvoir réel qui nous rende capable des résolutions opposées ; il n'est pas impossible que ce pouvoir tombe sous le regard de la conscience : la conscience de la liberté est donc « possible. » — Maintenant, la conscience de la liberté est-elle « réelle ? » Avons-nous vraiment cette expérience d'un pouvoir intérieur, suffisant pour faire équilibre à tous les motifs, et qui nous rend possibles les résolutions contraires, de telle sorte que, en voulant d'une certaine façon, nous soyons assurés d'avoir pu vouloir autrement? Beaucoup l'affirment. Les déterministes le nient. « La conviction que j'ai, dit Stuart Mill, c'est que j'aurais pu choisir l'autre voie, si je l'avais mieux aimé, c'est-à-dire si le motif le plus faible avait été le plus fort, ou, en d'autres termes, s'il y avait eu un changement dans les antécédents de la résolution. » Entre ces deux affirmations opposées, qui décidera? Les deux partis font appel au témoignage de la conscience ; quel est celui qui recueille fidèlement ce témoignage? quel est celui par lequel ce témoignage est altéré? Voici, ce semble, un moyen de résoudre la question. En fait, les hommes croient à leur liberté, et s'attribuent, à tort ou à raison, ce pouvoir de choisir entre plusieurs résolutions, les antécédents restant les mêmes. Jamais le sens commun n'a été déterministe. A coup sûr, on ne peut conclure directement de cette observation à la réalité du libre arbitre ; car il est trop vrai que le sens commun n'est souvent que l'ignorance commune ou la commune illusion. Mais, illusion ou vérité, cette conviction de la réalité du libre arbitre est un fait. Il faut en rendre raison D'où vient-il? D'où vient ce sentiment universel, indestructible, et duquel le déterminisme, bien qu'on soit souvent impuissant à lui répondre, est lui-même impuissant à triompher? Le philosophe n'est nullement tenu d'accepter toutes les croyances universelles ; mais, s'il les rejette, il est tenu de les expliquer. Quelles explications peut-on ici essayer? Il n'y a à notre connaissance dans l'histoire de la philosophie qu'une explication sérieuse de l'illusion prétendue du libre arbitre. C'est celle que donnent en commun Hobbes, Spinoza, Bayle, et qu'on a reproduite souvent après eux : « La soi-disant conscience du libre arbitre ne serait qu'une illusion engendrée par l'ignorance des causes qui nous font agir. » « Une toupie fouettée par des enfants, dit Hobbes, si elle avait conscience de son mouvement, penserait que ce mouvement procède de sa volonté, à moins qu'elle ne sentît qui la fouette. Ainsi fait l'homme dans ses actions, parce qu'il ne sent point les fouets qui déterminent sa volonté. » « C'est ainsi, dit Spinoza, que l'enfant et l'homme ivre sont convaincus qu'il dépend d'eux unique-

ment d'accomplir des actes où ils sont poussés invinciblement par des causes ignorées. » « Pareillement, dit Bayle, l'aiguille aimantée que la force magnétique tourne vers le nord, ou la girouette que pousse le vent, si elles ont conscience de leur mouvement sans en connaître la raison, s'en feront honneur à elles-mêmes et s'en attribueront l'initiative. » — *Réponse :* Passons sur les critiques accessoires qu'on pourrait faire : il résulte de ces explications que la conviction de notre libre arbitre doit être « en raison inverse » de la connaissance que nous avons des motifs déterminants de nos résolutions ; or, l'expérience la plus vulgaire montre qu'elle est au contraire « en raison directe » de cette connaissance. Si cette connaissance fait défaut ; si nous avons été entraînés par quelque impulsion inconsciente ; si nous ne pouvons, en un mot, nous rendre compte de notre action, alors aussi fait défaut le sentiment de la liberté. Nous alléguons un caprice, une fantaisie, un instinct aveugle, un je ne sais quoi ; nous nous servons de notre ignorance des motifs comme d'une excuse ; nous rejetons la responsabilité de l'acte ; et, bien loin de croire alors à notre liberté, c'est à peine si nous croyons à notre causalité. Inversement, quand on a longuement réfléchi et délibéré avant de se résoudre ; quand on peut dire et pour quelles raisons on a d'abord hésité, et pour quelles raisons on s'est enfin résolu ; quand on peut se rendre compte à soi-même et rendre compte aux autres des moindres motifs qui ont influencé sa décision, n'est-ce pas alors surtout que s'exalte le sentiment de la liberté ? L'explication proposée par le déterminisme pour rendre compte de la croyance des hommes en leur libre arbitre est donc manifestement contraire aux faits. Tant qu'on n'en présente pas de meilleure, on est, par suite, en droit de dire : cette croyance est engendrée par la conscience elle-même, qui révèle à chacun de nous l'existence d'un pouvoir toujours présent en lui de faire équilibre à tous les motifs. Et voilà pourquoi tous les arguments déterministes échouent. Un préjugé ne tient pas indéfiniment contre de bonnes raisons ; une illusion se dissipe à la longue ; une erreur se guérit. Si donc les hommes n'ont jamais pu être guéris de la croyance à leur libre arbitre, c'est apparemment qu'ils en ont une expérience certaine plus forte que tous les raisonnements. Pour nous résumer sur la preuve par la conscience, disons : La conscience du libre arbitre est « possible » : car il ne s'agit pas d'avoir conscience d'actes futurs, mais d'un pouvoir présent qui fonde la possibilité de ces actes. Elle est « réelle » : car, si nous ne pouvons nous contenter d'affirmer qu'elle est en nous, vu que les déterministes nient qu'elle soit en eux, nous constatons chez les hommes la croyance au libre arbitre ; et, comme il faut que cette croyance soit expliquée, et que l'explication déterministe n'explique rien, nous concluons que cette croyance universelle n'est que l'écho de la concience universelle. — *Preuve par les idées morales et les sentiments moraux.* La première de toutes les idées morales c'est l'idée du « bien en soi. » Il ne semble pas qu'il y ait rien à tirer de cette idée en faveur du libre arbitre. Que l'homme soit libre ou non, il peut con-

cevoir, au-dessus de soi, un type suprême de perfection et de sainteté, soit comme un simple idéal, soit même comme une réalité. Il n'y a aucune contradiction à nier le libre arbitre et à croire en Dieu. Il en sera tout autrement, semble-t-il, si nous constatons que ce bien en soi, cette perfection suprême, nous apparait comme un modèle à imiter, comme la fin obligatoire de notre activité. Si le déterministe peut conserver l'idée du bien en soi, peut-il faire aussi dans son système une place à l'idée de « devoir ? » — Pourquoi non ? dira-t-on. Le bien étant « en soi » ce qu'il y a de meilleur il en résulte que l'imitation de ce bien est ce qu'il y a de meilleur « pour nous. » Le bien en soi devient ainsi la règle idéale de nos actions. Il est bon, il est souhaitable que quelque chose de ce bien passe dans nos manières d'être et dans nos actes. C'est justement ce que signifient les mots « doit » et « devoir. » Ils expriment l'idée d'une convenace, d'une harmonie bonne et désirable entre l'agent raisonnable et le bien en soi. C'est dans ce sens que Spinoza et Leibnitz parlent et peuvent parler de devoir. — Mais les partisans du libre arbitre remarquent que, par là, on ne rend compte que d'une partie de l'idée du devoir. Le mot « devoir » n'exprime pas seulement qu'une chose est « souhaitable », qu'il serait « bon » qu'elle fût réalisée. Il exprime qu'une chose est « obligatoire » et qu'on « est tenu » de la réaliser. Quand on dit par exemple : « C'est un devoir de garder la foi jurée », il y a dans ces paroles plus qu'un « souhait » exprimé, il y a une stricte « obligation. » En un mot, le devoir n'est pas seulement, comme le conçoit Spinoza un « idéal » aimable et désirable, il est, comme le conçoit Kant, un « ordre », un impératif. Comment ce caractère essentiel du devoir pourrait-il subsister dans la doctrine déterministe ? — Il le peut, assure-t-on. Bien que l'homme ne soit pas libre, les ordres ont leur raison d'être, comme les conseils. Dira-t-on que, sans la liberté, l'ordre est inutile ou absurde ? inutile, si le déterminisme qui gouverne tout contraint à l'avance d'agir dans le sens de l'ordre donné ; absurde, s'il contraint à l'avance d'agir dans le sens contraire ? C'est oublier encore ici que rien n'est déterminé en soi, absolument, et indépendamment de ses causes. Donc il est raisonnable, il est sage qu'il y ait des ordres, car les ordres comme les conseils, et plus que les conseils, peuvent être justement la cause dont l'action amènera l'effet désiré. Par conséquent cet argument célèbre tiré du devoir, et qui s'appuie sur la grande autorité de Kant, est sans valeur. — Mais les partisans du libre arbitre ne se tiennent pas satisfaits par cette réponse. Vous expliquez très bien, répliqueront-ils, à leur tour, comment, dans le système déterministe, des ordres en général gardent leur raison d'être. Mais dans votre explication vous oubliez justement ce qui fait le caractère singulier, exceptionnel, unique de cet ordre qui s'appelle le « devoir. » Tout ordre est bien tel dans l'intention de celui qui le donne ; il n'est pas toujours tel pour celui qui le reçoit. Que d'ordres par lesquels on ne se sent nullement obligé, dont on fait moins de cas que de simples avis ! Le devoir, au contraire, est toujours, quoi qu'on fasse, reconnu, accepte comme tel par la volonté qui le reçoit. Non seulement cet ordre nous

est donné, mais nous nous en faisons un ordre à nous-mêmes. Non seulement c'est une loi imposée, mais c'est une loi ratifiée par notre conscience ; à ce point que, alors même que nous violons la loi, nous avouons qu'elle était la loi, et qu'en refusant l'obéissance, nous ne pouvons nier l'obligation. Et bien! le déterminisme, il est vrai, explique aisément l'ordre en tant que « donné, » l'ordre considéré du point de vue extérieur de celui qui en est l'auteur, mais il est incapable d'expliquer l'ordre accepté, l'ordre considéré du point de vue intérieur de celui qui le reçoit comme tel. Le déterminisme en un mot n'explique pas le « sentiment de l'obligation », et ce sentiment implique la liberté. Accepter le devoir comme une loi obligatoire, et non seulement obligatoire, mais catégorique, c'est à-dire dont l'obligation subsiste universellement, quelles que soient les circonstances, et quels que soient les intérêts qui se trouvent en conflit avec elle, c'est se reconnaître à soi-même la faculté d'accomplir cette loi, dans toutes les circonstances, en dépit de tous les intérêts opposés, c'est être libre. Le devoir implique le pouvoir. Otez la liberté, et, à la loi qui me dit : « Sois juste », je répondrai : « Oui, si je le puis ; oui, quand cela sera possible. » L'impératif absolu ou catégorique se changerait ainsi en impératif conditionnel ou hypothétique. L'impératif catégorique accepté comme tel, c'est l'aveu manifeste de la liberté. — Une autre preuve du libre arbitre se tire de l'idée du « bien moral. » Sans doute le déterministe, de même qu'il peut admettre un bien absolu, peut aussi, en prenant cette idée d'un bien absolu comme mesure, distinguer des degrés dans les êtres de la nature et dans les actions humaines, et les qualifier différemment selon qu'il reconnaîtra plus ou moins de perfection et de bien : au dernier degré de l'échelle, l'inerte minéral ; au-dessus, la plante qui vit ; puis l'animal qui vit et qui sent ; l'homme enfin qui vit, qui sent, et qui pense. Dans l'homme même, on distinguera divers ordres de perfections et de qualités : les qualités de l'intelligence, les qualités du cœur, et enfin les qualités de la volonté et du caractère auxquelles on réservera plus spécialement, si l'on veut, le nom de « qualités morales. » Mais tous ces biens différeront en « degré » est non en « nature. » Tous seront des biens « naturels. » Biens naturels l'éclat du diamant, la beauté de la fleur, la force de l'animal, la puissance de l'intelligence, la bonté du cœur ; biens naturels aussi la charité, le courage, la justice, le dévouement. Sans doute ces derniers biens coûtent à acquérir ; ils impliquent l'effort de la volonté. Mais comme ces efforts eux-mêmes ne sont, dans le déterminisme, que la suite nécessaire de notre organisation et des circonstances, ils rentrent dans la catégorie des biens naturels. Par conséquent, il n'y a plus, dans ce système, de place pour le bien proprement moral ; c'est-à-dire pour un bien dont nous serions, à quelque degré, les auteurs et les créateurs, dont nous aurions, dans une mesure d'ailleurs aussi petite que l'on voudra, la responsabilité et le mérite. En un mot, dans le déterminisme, il n'y a qu'un ordre de biens ; dans la doctrine du libre arbitre, il y en a deux. Le déterminisme ne peut rien trouver à redire à ces paroles brutales :

« La vertu est un produit comme le sucre et l'alcool. » Le partisan du libre arbitre seul a le droit de mettre la vertu hors de pair, et de dire avec Kant : « De toutes les choses qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général en dehors du monde, il n'y a qu'une seule chose qu'on puisse tenir pour bonne sans restriction, c'est une bonne volonté. » — Inutile de poursuivre cette démonstration par une analyse des sentiments moraux comme le respect, l'estime, le mépris, la satisfaction morale, le remords. Ce qui fait le fond de tous ces sentiments, c'est l'idée de responsabilité personnelle, de mérite ou de démérite. Le déterminisme doit fatalement altérer la nature de ces sentiments. — Reste à dire un mot de l'argument qui se tire des peines et des récompenses. Sans liberté, on vient de le voir, plus de mérite ou de démérite. Mais là où il n'y a ni mérite ni démérite, comment récompenser ou punir ? Nier la liberté c'est donc ôter tout fondement à la peine, soit intérieure, soit divine, soit sociale. Tout d'abord, plus de peine intérieure infligée par la conscience. Car si l'on réussit une fois à me convaincre que l'acte accompli ne pouvait pas ne pas l'être, il est clair que la conscience m'absout. Je puis encore, il est vrai, juger l'acte fâcheux en soi, ou même détestable; je puis déplorer d'avoir été l'organe par lequel cet acte s'est accompli; mais je cesse de m'accuser; j'en éprouve de la douleur et de la tristesse, non du remords ou du repentir. — Pas de châtiment possible non plus de la part de Dieu, car, si l'on supprime la liberté, quelle est la véritable cause de tout le mal qui s'accomplit dans l'univers ? C'est Dieu lui-même; puisque de lui seul dépend tout ce qui se fait dans le monde, et les mouvements des planètes, et les mouvements de nos volontés. Et l'on voudrait, dans cette hypothèse, que Dieu pût nous punir ? On appellerait cela de la justice ? C'est bien ainsi, en effet, que l'entendait Néron, lequel mettait le feu à la ville, et pour faire ensuite bonne justice, faisait brûler les chrétiens. — Enfin, pas de châtiment qui puisse être justement infligé par la société. Les déterministes essaient de se soustraire à cette conséquence. Beaucoup feraient aisément leur deuil des peines de la conscience et des peines divines; il est plus difficile, on le conçoit, de se passer de la responsabilité sociale. A la suite de Leibnitz, ils soutiennent donc que, bien que la liberté soit une chimère, les peines qu'inflige la société n'en sont pas moins fondées en raison. Tout ce qu'on a dit à cet égard se résume en ces trois arguments : la société peut punir d'abord pour « sa défense, » car il est permis, par exemple, de tuer un fou furieux, bien qu'il ne soit pas libre, quand on ne peut s'en défendre autrement; la société peut encore employer les peines, comme on le fait pour les animaux, c'est à-dire comme « moyen de correction »; enfin, la société peut employer la peine comme exemple ou « moyen d'intimidation, » à l'égard de ceux qui seraient tentés d'imiter le coupable. Que valent ces raisons ? Il est aisé de voir d'abord que les deux dernières rentrent dans la première, car ce n'est pas l'intérêt même du coupable ou de ceux qui pourraient le devenir que la so-

ciété poursuit par la correction et l'intimidation. Elle n'en a nul droit, n'ayant pas charge d'âmes, et son rôle n'étant pas de faire régner la vertu. Elle n'a en vue que son intérêt propre, la protection de ses droits; et la correction et l'intimidation ne sont pas pour elle une véritable fin, mais des moyens pour sa défense. La nécessité de la défense, voilà donc au fond l'unique raison que la société puisse invoquer pour s'arroger le droit de punir. Or cette raison fait bien sans doute de la peine, même si l'homme n'est pas libre, une chose « utile »; mais, si l'homme n'est pas libre, elle n'en saurait faire une chose « juste. » Les peines ne sont plus proprement des châtiments, mais des coups. Dans l'idée proprement dite de châtiment est impliquée à nos yeux, avant toute idée de réparation ou de garantie donnée à la société, l'idée d'une expiation, c'est à-dire d'une satisfaction donnée à la justice. « La peine, dit Kant, doit se justifier tout entière, indépendamment de ses conséquences, par des considérations tirées de la conduite de celui qui la subit. » Rien de pareil n'est possible, dès qu'il n'y a plus de liberté. Que se passe-t-il alors? Poussé par la fatalité un homme commet un crime; poussée par la même fatalité la société l'arrête et le tue. Si cet homme eût été le plus fort, sa résistance à la société était légitime, car le même motif qui armait la société contre lui, la nécessité de se défendre, justifiait sa rébellion. Des deux parts le droit était égal, la justice égale. Son tort unique c'est de n'avoir été qu'un seul contre tous. Donc, à vrai dire, il n'y a pour le déterminisme d'autre justification possible de la peine que celle-ci : « La raison du plus fort est toujours la meilleure. » Aux rapports de justice entre agents moraux, il substitue un conflit brutal de forces fatales, où la plus puissante écrase la plus faible, mais où il n'y a de droit d'aucun côté. Si au contraire on admet que la société en punissant fait œuvre de justice; si on veut, comme le demande Kant, que le coupable, au lieu de se révolter contre le mal qui le frappe, « avoue lui-même qu'il a mérité sa punition et que son sort est approprié à sa conduite », il faut reconnaître l'existence de la liberté.

On a essayé de prouver que la liberté « existe » en nous. Il faudrait maintenant se demander ce qu'elle peut « devenir. » Est-elle susceptible de plus et de moins, ou demeure-t-elle constamment identique à elle-même? Les deux thèses ont leurs partisans. Il semble possible de donner raison aux uns et aux autres, en considérant, d'une part, la liberté prise en elle-même, dans son essence; et, d'autre part, les conditions d'exercice de la liberté. Si on prend la liberté en elle-même en la séparant par l'abstraction du milieu intérieur dont elle est comme enveloppée, il sera difficile de ne pas souscrire à ces paroles de Descartes : « La liberté consistant seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne pas la faire », il s'ensuit, d'une part, que « en Dieu même, on ne saurait la concevoir plus grande qu'elle est en nous... », et d'autre part, que « ne consistant que dans une seule chose, et comme dans un indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire. »

En soi, la liberté est un absolu, qui est tout entier là où il est à quelque degré, et qui n'est à aucun degré là où il n'est pas tout entier. Mais, cela étant admis, si l'on considère ensuite les relations de cette liberté avec l'ensemble de la nature de l'agent, il faut reconnaître que cette liberté, toujours identique à elle-même par essence, se trouve, en fait, tantôt enserrée et opprimée, tantôt au contraire dégagée et affranchie. Puissance indéfectible au centre de notre être, le champ où elle exerce son action s'étend ou se rétrécit. Il peut arriver même que, tout en conservant le pouvoir de choisir, elle ne pourra plus le manifester, parce que l'occasion même de faire un choix lui sera ôtée. Le pouvoir de choisir appartient, sans doute, à l'ignorant comme à l'homme instruit. Mais tandis que celui-ci peut exercer son choix entre une infinité de moyens de gagner sa vie, pour celui-là ces moyens se réduisent à un petit nombre; parfois à deux ; parfois même à un. C'est de la même façon que la liberté peut être, sinon anéantie, du moins annulée ; et cela par deux causes contraires, à savoir : l'extrême vice et l'extrême vertu. Qu'arrive-t-il à la longue par l'habitude du mal ? Lassée d'outrages et de mépris, la conscience prend le parti de se taire; le remords, comme toute douleur prolongée, perd son aiguillon; l'idéal moral se voile et disparaît. Dès lors, parmi les motifs d'action, le devoir n'entre même plus en ligne de compte. Et si la liberté subsiste encore, inextinguible étincelle, dans la nature déchue, du moins elle demeure inactive, comme la faculté visuelle quand une épaisse cataracte intercepte les rayons qui traversaient autrefois les yeux. Inversement, par l'habitude prolongée du bien, la nature de l'agent s'élève et s'épure ; toujours frustrées de leur satisfaction, les passions grossières périssent faute d'aliments; l'idée même d'une action basse et honteuse finit par n'avoir plus accès dans l'esprit; tout en nous tend désormais au bien par un élan spontané. L'objet du vouloir étant ainsi réduit à l'unité, plus de lutte par conséquent, plus de nécessité de choisir ; le libre arbitre s'évanouit dans la sainteté; la liberté de choix expire en atteignant sa fin, la liberté de perfection. Ainsi il y a comme deux extrêmes entre lesquels se meut le libre arbitre; et il cesse sinon d'exister, du moins de s'exercer, quand il touche à l'un ou à l'autre ; d'une part, parce que, à force de mal faire, il s'est ôté à soi-même la possibilité du bien; d'autre part, parce que, à force de bien faire, il s'est délivré de la possibilité du mal. Hâtons-nous de dire que ce dernier état, l'homme peut en approcher, mais qu'il n'y saurait atteindre. La vertu humaine ne va pas si haut. Etre délivré de toute tentation, de toute occasion de chute, c'est l'état que la religion appelle admirablement le « salut ». Elle nous le fait espérer de la grâce divine pour une autre vie; nul ne saurait par lui-même se mettre, dès cette vie, en possession de cet état.

Ce qui précède nous conduit naturellement à la liberté divine. La liberté de perfection, idéal inaccessible à l'homme, Dieu seul la possède dans sa plénitude absolue. Mais faut-il aussi admettre en Dieu le libre arbitre ? Oui, en un sens. Si, en Dieu, on con-

sidère abstraitement la puissance, la faculté de choisir s'y trouve sans doute enveloppée, car cette puissance est sans bornes. Mais, associé à une nature parfaite, on ne voit pas comment, en fait, cette faculté aurait lieu de s'exercer. De même que le van du vanneur retient l'ivraie et laisse passer le bon grain, de même la perfection de la nature divine, impénétrable à toute pensée qui n'est pas le vrai, à tout désir qui n'est pas le bien, ne laisse passer jusqu'à la volonté d'autre possibilité que celle de l'acte le plus parfait. Le triage des possibles lui est donné tout fait, elle n'a donc plus besoin de le faire. Une déchéance de la nature divine, une fissure, si l'on peut dire, dans la perfection, laissant approcher de la volonté de Dieu la possibilité d'un mal, ou si l'on veut, et ce qui revient au même, d'un moindre bien, pourrait seule mettre cette volonté en demeure de choisir. En un Dieu absolument parfait, la volonté veut éternellement, ce que éternellement conçoit la pensée, ce que éternellement désire l'amour. Telle est la conception de la liberté divine adoptée par la grande majorité des philosophes et des théologiens. Pourtant quelques-uns, et parmi les plus grands (Duns Scott, Descartes, etc.), pensent que, en Dieu, le libre arbitre non seulement existe comme puissance, mais s'exerce ou s'est exercé effectivement (voyez Ch. Secrétan, *Philosophie de la liberté;* nul à notre époque n'a soutenu cette théorie avec plus de force). Indiquons ici les principales difficultés que soulève cette thèse et que la plupart estiment insurmontables. Ceux qui attribuent à Dieu le libre arbitre ont trois manières possibles de le concevoir : ou bien en Dieu, comme dans l'homme, le libre arbitre suppose avant soi divers attributs (intelligence, amour, etc.), comme conditions antécédentes ; ou bien, au contraire, ces attributs sont des effets du libre arbitre ; ou bien enfin du libre arbitre dérive l'existence, non seulement des divers attributs mais du libre arbitre lui-même. De quelque façon qu'on l'entende, le libre arbitre attribué à Dieu ne laisse subsister ni les vérités de la raison, ni la notion de la perfection divine, ni les vérités morales. — 1° *Le libre arbitre en Dieu contredit les vérités rationnelles.* Supposons d'abord que le libre arbitre, en Dieu comme dans l'homme, implique avant soi divers attributs qui lui fournissent l'idée et les motifs des actes qu'il faut accomplir. Tous les motifs d'action qui résultent d'une nature parfaite vont nécessairement à l'acte le plus parfait. Donc admettre en Dieu la possibilité d'en choisir un autre, c'est admettre qu'un choix peut avoir lieu « sans aucune raison. » C'est admettre une chose « inintelligible » non seulement pour nous, mais en soi, puisque ce n'est pas seulement pour nous mais en soi qu'elle serait sans raison. — Pour échapper à cette conséquence on passe à la seconde hypothèse, c'est-à-dire qu'on fait de la liberté le principe même de la nature divine et de toutes ses perfections. Alors, il est vrai, on ne peut plus dire que la perfection de la nature divine ne laisse subsister aucune raison pour l'acte autre que le meilleur. Mais une difficulté bien plus grave encore surgit aussitôt. Tout acte volontaire suppose la représentation préalable de l'acte au moins qui est voulu. Or dire que l'intelligence dérive de la

liberté, c'est dire que la liberté a pu s'exercer sans l'intelligence, c'est dire par conséquent qu'elle a choisi sans aucune idée ni de ce qu'elle pouvait vouloir ni même de ce qu'elle a voulu : vain assemblage de mots dont on est incapable de réaliser le sens dans la pensée. Tout à l'heure on admettait un acte volontaire « sans motif », et par là on renversait le principe de raison ; ici on admet un acte volontaire « sans idée, » c'est-à-dire sans la condition même qui le fait volontaire, et par là on renverse le principe de contradiction. Que ne parle-t-on plutôt d'aveugle hasard ? Le hasard, c'est-à-dire la réalisation spontanée, sans aucune cause assignable, d'un possible entre plusieurs, est, à coup sûr, « inintelligible; » mais peut-être n'est-t-il pas absolument « inconcevable. » Tandis que parler de choix quand n'existe pas même l'idée, c'est à peu près comme si on parlait de vitesse, là où n'existe pas le mouvement. — Mais les partisans du libre arbitre en Dieu sont nécessairement poussés à une extrémité plus fâcheuse encore, s'il est possible. Quel but en effet se propose-t-on? C'est de donner pour premier fondement à toutes choses un acte de liberté, c'est de faire d'un acte libre le premier commencement. Voilà pourquoi on n'admet pas que la liberté présuppose une nature, mais on fait au contraire dériver la nature de la liberté. Mais ce n'est pas assez ; car l'existence même de la liberté demeure encore un premier *fait*, un *primum datum*, une première nature, donnée par nécessité ou par hasard, et qui n'est pas l'œuvre de la liberté. Rien n'est donc gagné, si on s'en tient là. Par conséquent, il faut aller jusqu'à dire que si la liberté existe, c'est qu'elle s'est librement produite elle-même. Voilà l'affirmation la plus hardie peut-être qu'enregistre l'histoire de la philosophie. Descartes, si audacieux pourtant sur ce sujet, n'a pas osé aller jusque-là. Il avait avancé, il est vrai, que Dieu existe « par soi », et même que « ce mot ne doit pas être pris négativement comme signifiant seulement qui n'est pas par autrui, mais bien positivement, en sorte que Dieu fait, en quelque façon, la même chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard de son effet. » Mais pressé par les objections d'Arnaud, il restreint la portée de son affirmation : « Lorsque j'ai dit que Dieu est par soi positivement et comme par une cause, j'ai seulement voulu dire que la raison par laquelle Dieu n'a besoin d'aucune cause efficiente pour exister est fondée en une chose positive, à savoir l'immensité même de Dieu qui est la chose la plus positive qui puisse être. Mais M. Arnaud prenant la chose autrement prouve que Dieu n'est point produit par soi-même : de quoi je demeure aussi d'accord » (éd. Cousin, II, p. 55; cf. p. 60 ss.). Et comment en effet ne pas se rendre à des raisons comme celle-ci : « Je trouve manifestement contradictoire que quelque chose existe par soi positivement et comme par une cause... On ne peut concevoir sans absurdité qu'une chose reçoive l'être, et que néanmoins cette même chose ait l'être auparavant que nous ayons conçu qu'elle l'ait reçu... Nous ne pouvons concevoir une chose comme donnant l'être si nous ne concevons pas qu'elle l'a... Personne ne peut donner ce qu'il n'a pas ; donc personne ne peut don-

ner l'être que celui qui l'a déjà ; or s'il l'a déjà pourquoi se le donnerait-il ? » En deux mots, dire que la liberté se produit elle-même, c'est dire que la même chose en même temps est et n'est pas ; c'est la violation du principe de contradiction la plus formelle qui se puisse imaginer. Si l'on passe outre, devant quoi s'arrêtera-t-on ? — 2. *Le libre arbitre en Dieu détruit sa perfection.* En effet, si on conçoit la liberté comme postérieure aux perfections divines, elle n'est que le pouvoir de s'écarter arbitrairement, de ce que conseillent la sagesse, l'amour, la sainteté, la justice qui ne conseillent que le meilleur ; c'est la faculté de se mettre en contradiction avec soi-même, c'est le caprice introduit en Dieu. — Si on conçoit la liberté comme antérieure aux perfections divines, Dieu n'est que le hasard divinisé. Dans les deux cas il n'est plus possible de voir en Dieu l'être souverainement adorable ; il n'est plus qu'une sorte de sphynx mystérieux et terrible et le seul sentiment qu'il puisse inspirer c'est l'effroi. « Dans le premier cas, il y a, il est vrai, en Dieu une nature parfaite, indépendante de la liberté, et sur laquelle semblerait pouvoir se fonder notre espoir. Mais tout cet espoir s'écroule du moment que, à côté de cette nature, se trouve un pouvoir qui peut n'en pas écouter les avis. Dans le second cas, la nature même de Dieu et sa propre perfection dépendent du décret d'un arbitre aveugle qui peut toujours revenir sur ce qu'il a fait. Cet arbitre, devant lequel tous les possibles sont égaux, peut vouloir sa propre déchéance, il peut vouloir que ce blasphème : Dieu c'est le mal, devienne vérité ; il peut vouloir un jour faire rentrer dans le néant toutes ses œuvres, et les perfections dont il s'est entouré, et lui-même enfin (voyez à cet égard l'aveu étrange de Descartes rapporté et approuvé, semble-t-il, par M. Secrétan, *Phil. de la Lib.*, I, p. 133). Les partisans du libre arbitre en Dieu, prétendent qu'ils ont une plus haute idée que leurs adversaires de la perfection de l'Etre suprême. Leibnitz a dit au contraire de ce Dieu qui peut tout vouloir, tout sans exception, c'est « déshonorer » Dieu que de le concevoir de cette façon (éd. Erd., p. 558). — On essaie, il est vrai, de se dérober à ces conséquences en alléguant l'*immutabilité.* Le moyen ne semble pas bon. De deux choses l'une en effet : ou bien l'immutabilité est conçue comme nécessairement inhérente au vouloir divin ; ou bien elle est elle-même voulue par la liberté. Dire que l'immutabilité est un caractère inséparable du vouloir divin, c'est, sinon supprimer entièrement la liberté, du moins singulièrement la restreindre. Une première fois, il est vrai, Dieu pourrait vouloir n'importe quoi ; mais sa décision serait ensuite irréformable. Il y aurait donc une condition inéluctable, qui pèserait sur la liberté ; à savoir cette condition à laquelle est soumis le pouvoir absolu des assemblées constituantes, de s'épuiser en s'exerçant. La liberté ne serait donc pas, comme on veut qu'elle soit, au-dessus de tout, indépendante de tout ; elle ne pourrait s'affranchir de cette loi, à savoir : n'être libre qu'une fois, et s'enchaîner à jamais par sa propre décision. Dit-on au contraire que l'immutabilité a été librement voulue, et qu'elle pouvait ne pas l'être ? Nous demanderons d'abord comment on est assuré

que Dieu ait en effet voulu son immutabilité, comment on sait qu'il n'a pas choisi d'être parfait pour un temps et imparfait pour un autre? On alléguera la révélation, soit. Mais, du moins, ne faut-il pas reconnaître que voilà une singulière liberté, dont le premier acte est de se fixer elle-même dans un immuable vouloir, c'est-à-dire de renoncer pour jamais à soi? La liberté se jugeait-elle donc mauvaise, se défiait-elle d'elle-même, qu'elle se soit hâtée d'échanger son libre arbitre contre l'immutabilité, et que son premier vouloir ait été de ne plus être? Mais en laissant de côté ces considérations, une conséquence au moins s'impose, c'est que, si Dieu est vraiment adorable, si notre confiance en lui est sûre et bien fondée, c'est parce que, n'étant plus libre, il est immuablement bon. Et cette immuable bonté elle-même, si je l'adore, c'est parce qu'elle est telle, sans que je doive en savoir aucun gré à la liberté qui l'a voulue, puisque dans l'acte aveugle et de pur hasard par lequel elle créait les perfections divines, cette liberté n'a pu s'inspirer d'aucune considération de bien ou de mal. — 3. *Le libre arbitre en Dieu détruit les vérités morales.* Le devoir n'est pas un simple idéal « persuasif. » Il est un « impératif; » et c'est pourquoi il suppose une volonté législatrice. Mais cette volonté elle-même, si, comme on l'admet, elle prend ses raisons de vouloir on ne sait où; ou plutôt si, pour vouloir, elle se dispense de toute raison; si elle n'est que la puissance abstraite, inqualifiable, de décider n'importe quoi, quels seront ses titres au respect? Sera-ce qu'elle enveloppe les contraires? Mais le hasard serait respectable. Sera-ce qu'elle est illimitée? Mais l'espace serait respectable. Sera-ce qu'elle est toute-puissante? Mais la force serait respectable. Si donc une semblable volonté pouvait édicter des lois, ces lois fondées uniquement sur l'arbitraire pourraient bien emporter notre obéissance par contrainte, elles ne l'obtiendraient jamais par respect. Si on le nie, il faut alors admettre que le meurtre, le vol, l'adultère, l'impiété ayant pu être faits lois par cette volonté, le meurtre, le vol, l'adultère, l'impiété auraient pu devenir moralement obligatoires. Quelques-uns acceptent cette conséquence; la conscience du genre humain ne s'y résoudra jamais. Pour la conscience, le devoir n'est le devoir que parce qu'il est le bien, et la volonté de Dieu n'est législatrice que parce qu'elle est la volonté de Dieu, c'est-à-dire infailliblement raisonnable et sainte. A vrai dire, en Dieu le pouvoir législatif n'est pas la volonté; c'est la raison, l'amour, la justice. La volonté, comme dans les Etats le pouvoir exécutif, promulgue en quelque sorte la loi et la rend exécutoire. Pour ces diverses raisons, il ne paraît pas que le libre arbitre, faculté la plus excellente pour un être imparfait, puisse convenir à Dieu. — *Réponse à une objection.* Mais si Dieu n'est pas libre, se pourra-t-il que l'homme le soit? Tel est le grand argument de Duns Scot et de ses partisans. Le voici tel que le résume M. Secrétan (loc. cit., p. 81) : « Pour comprendre, dit Duns Scot, et nous ne pensons pas que ce raisonnement ait jamais été réfuté, comment il y a une contingence dans le monde, il faut absolument reconnaître la contingence de l'acte créateur. En effet, si la cause première agissait néces-

sairement, elle imprimerait à la seconde une action nécessaire, et ainsi la nécessité, une fois établie dans le premier principe, s'étendrait jusqu'aux dernières conséquences. Si le monde n'est pas tout entier le résultat d'un acte libre, il ne peut y avoir aucune liberté dans le monde. » La conclusion est-elle bien rigoureuse ? La cause première agit nécessairement. Mais de quelle nature est cette nécessité ? C'est, comme dit Leibnitz, une nécessité morale, c'est-à-dire dérivant de la perfection même, et qui consiste en ce que Dieu, être parfait, ne peut vouloir que le meilleur. Platon exprime admirablement cette nécessité lorsqu'il dit : « Le meilleur des êtres ne peut engendrer que la meilleure des œuvres. » Cela posé, toute la question se réduit à savoir ce qu'il y a de meilleur pour l'être créé qui, comme tel, ne peut posséder l'absolu perfection du Créateur. Or, chacun en convient, ce qu'il y a de meilleur c'est la liberté. Donc, c'est la liberté même que Dieu voudra pour l'être créé et que sa toute-puissance lui donnera effectivement. Bien loin d'être impossible, la liberté de l'être créé est au contraire nécessaire. L'argument de Duns Scot ne vaut que pour ceux qui font de Dieu, comme Spinoza, « la cause immanente et non transitive de toutes choses », c'est-à-dire pour les panthéistes. Si l'effet ne fait qu'un avec la cause, alors sans doute il est contradictoire de prétendre trouver dans l'effet une liberté qui n'existe pas dans la cause. Mais si l'effet est par rapport à la cause un être distinct, pourquoi la cause ne donnerait-elle pas à l'effet un attribut qu'elle ne possède pas formellement (en même nature) elle-même, mais qu'elle possède à coup sûr éminemment (sous forme de réalité supérieure); puisque si le libre arbitre n'appartient pas à Dieu, ce n'est nullement par défaut, mais au contraire par plénitude et surabondance de perfection ? — Voyez, outre les ouvrages indiqués dans le cours de l'article, et ceux qui ont été indiqués à l'article *Déterminisme*, Bossuet, *Traité du libre arbitre*; Schopenhauer, *Le libre arbitre*, trad., G. Baillière; Renouvier, dans *L'année philosophique*, 1868, l'étude étendue qui a pour titre *L'infini, la substance et la liberté*, morceau de haute valeur, où l'on apprécie le rôle que la liberté a joué dans les doctrines de tous les grands philosophes, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours; le même, *Science de la morale*, Paris, 1869, ch. XCIII; Desdouits, *De la liberté et des lois de la nature; Discussion des théories matérialistes et panthéistes sur la volonté*; Guyau, *La morale d'Epicure*, Paris, 1878, p. 71-102; Ribot, *L'hérédité*, et particulièrement part. IV, ch. III; Liard, *La métaphysique et la science*, Paris, 1879, liv. III, ch. III; Boussinesq, *Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale*, Paris, Gauthiers-Villars, 1878; cf. *Revue philosophique*, janvier 1879; Naville, *La physique et la morale*, dans la *Revue philosophique*, mars 1879.

E. Rabier.

LIBERTÉ CHRÉTIENNE. Le but de cet article n'est pas de définir ou de prouver la liberté, en soi, au sens philosophique. Il s'agit de la liberté chrétienne, c'est-à-dire de la liberté du chrétien, étant donnés es principes qui le dirigent et l'esprit qui l'anime. Toutefois, comme

la liberté chrétienne repose sur la liberté morale, il importe, avant tout, de ne pas se tromper sur la nature de cette dernière. On a quelquefois vu en elle une simple liberté de choix ; c'est une grave erreur. Si la liberté consistait uniquement ou même principalement dans la faculté de choisir, l'être le plus libre serait celui qui suivrait le plus aveuglément son caprice, le poisson, par exemple, qui, en une minute, change vingt fois de direction. La liberté est bien plutôt le pouvoir que possède une créature morale de se déterminer elle-même. Sa liberté est d'autant plus grande qu'elle obéit plus complètement à des raisons clairement entrevues et mûrement pesées, ou à une inspiration vraiment personnelle et qu'elle parvient à se soustraire davantage à la pression des motifs extérieurs, au monde, aux habitudes, aux influences matérielles, à l'opinion (1 Cor. VII, 23), aux passions, au péché dont Jésus a dit : « Quiconque s'adonne au péché est esclave du péché » (Jean VIII, 34). On voit donc qu'il n'existe qu'un seul être parfaitement libre, savoir Celui qui se détermine absolument lui-même, Dieu. La liberté chrétienne est donc le pouvoir que possède le chrétien de se déterminer lui-même d'après les principes de la foi chrétienne qu'il a acceptée comme la règle de sa vie. En effet, la foi a ce caractère spécial qu'elle domine l'âme au point de la soustraire à tout autre joug. Ne se déterminer que d'après sa foi, n'obéir ni aux traditions, ni à la crainte des hommes, ni à aucune autre considération du dehors, telle est la liberté chrétienne. Le sanctuaire dans lequel cette liberté se réfugie, c'est la conscience, qui est, de tous les éléments de la nature humaine, le plus personnel (Rom. XIV, 14 ; 1 Cor. X, 29), le plus inflexible, celui qui porte la marque la plus indélébile de notre origine divine et qui nous rapproche le plus de Dieu. — Examinons quel est l'enseignement biblique sur la manière dont la liberté chrétienne se fonde, sur son étendue et sur ses limites. — 1. Le péché seul constitue pour nous une servitude véritable, parce que c'est l'âme elle-même qu'il subjugue. Oro « n est esclave de ce par quoi l'on est vaincu » (2 Pierre II, 19). Jésus-Christ a brisé ce joug (Hébr. IX, 26) et nous a, par là, rendus à la liberté (Jean VIII, 36 ; Luc IV, 19. 21). Il y a sur la terre deux humanités, ayant à leur tête les deux Adam : l'humanité pécheresse et charnelle, issue du premier Adam, plongée dans le mal (1 Jean V, 19) et dans la mort (Rom. V, 12), à laquelle nous appartenons tous, par la naissance, et l'humanité rachetée qui reconnait pour son chef le second Adam (1 Cor. XV, 45. 47), à laquelle on appartient par la foi. La première gémit sous la servitude (Rom. III, 9. 10. 19) ; la seconde est victorieuse de la mort, du péché et de la loi (1 Cor. XV, 56. 57). Jésus-Christ a donc fondé pour ses disciples la liberté chrétienne. En même temps que, par la proclamation du pardon des péchés, il a pacifié les consciences, il a aussi affranchi les cœurs tremblants et les volontés asservies ; sa religion est, par sa nature même, la religion de la liberté (Gal. V, I.), et là où est son esprit, là est la liberté (Gal. IV, 6 ; 2 Cor. III, 17.). — En outre, par la rédemption, Jésus-Christ nous a transportés de l'économie ancien-

ne dans une économie nouvelle, de celle de la loi et de la lettre, qui impose des préceptes : « Ne prends pas, ne goûte pas, ne touche pas » (Coloss. II, 21) dans celle de la grâce et de l'esprit (Rom. VII, 6 ; 2 Cor. III, 6), où l'on ne trouve plus d'esclaves, où l'on ne trouve que des fils (Gal. IV, 7). — Enfin le chrétien est arraché, par la foi, au despotisme des événements : ni affliction, ni détresse, ni persécution, ni faim, ni nudité, ni péril, ni glaive, ni mort, ni vie, ni rien au monde ne peut le séparer de ce qui est son bien véritable, l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ (Rom. VIII, 35-39). — Personne n'a mieux compris ni plus hautement apprécié les privilèges de la liberté chrétienne que l'apôtre Paul. Il avait longtemps gémi sous la loi, sous les observances qui l'accompagnent et la condamnation qui la sanctionne. Depuis ce temps-là, il a ouvert son âme à une espérance telle qu'il parle et agit dorénavant avec une grande liberté (2 Cor. III, 12) ; il a reçu un esprit filial qui le rend capable, du sein de sa faiblesse et de son indignité, de s'écrier : « Abba ! Père ! » (Rom. VIII, 15). Il faut remarquer d'ailleurs qu'il y a pour Paul une connexion étroite entre cet affranchissement intérieur et la vie nouvelle qui s'ouvre devant le chrétien. Si la loi à laquelle il a échappé, par la foi en Christ (Gal. II, 16), et à laquelle il ne pourrait revenir que par une sorte de fascination (Gal. III, 1), a cessé d'être pour lui obligatoire, c'est qu'en disparaissant, elle s'est transformée en une loi nouvelle, la loi de l'esprit qui donne la vie (Rom. VIII, 2). Loin de vivre selon son caprice, ce n'est plus lui qui vit désormais, c'est Christ qui vit en lui (Gal. II, 20). Aussi, les épîtres de l'apôtre Paul, reflet de son expérience religieuse, renferment-elles, pour la plupart, deux parties distinctes, mais inséparables l'une de l'autre : dans la première, il expose le principe de la liberté chrétienne, le salut par la foi (Rom. I-V ; Gal. III-IV ; Ephés. I-III), d'où il résulte que « tout est à nous, si nous sommes à Christ » (1 Cor. III, 21) ; dans la seconde, il rappelle les devoirs qui correspondent à ces privilèges et les nobles exigences de la vie chrétienne (Rom. VI-VIII ; XII-XVI ; Gal. V-VI ; Ephés. IV-VI). — La liberté chrétienne étant le triomphe de la volonté de Dieu en nous sur nos instincts naturels et désordonnés, elle grandit et s'affirme de plus en plus, dans le chrétien, à mesure que cette volonté sainte devient plus complètement la loi même de son être, jusqu'à ce que se réalise pour lui « la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rom. VIII, 21). — 2. La liberté chrétienne une fois fondée sur la réconciliation des pécheurs avec Dieu, par Jésus-Christ, jusqu'où s'étend-elle, et quelles sont les causes qui la limitent ? — Elle embrasse tous les domaines et s'étend à toutes les manifestations de la vie humaine, car « la terre est au Seigneur, avec tout ce qu'elle contient » (1 Cor. X, 26). Nous pouvons donc jouir, sans nous en faire scrupule, des biens qu'elle nous offre, les féconder par le travail et les approprier à notre usage, pourvu que ce soit avec actions de grâces (1 Tim. IV, 4). En mettant sur la création l'empreinte de son génie et de son activité, jusqu'à ce qu'il se la soit « assujettie », l'homme entre dans

la pensée du créateur, bien loin de la méconnaître (Gen. I, 28). Ce qui est vrai de l'agriculture, de l'industrie, des sciences exactes, l'est également des travaux de la pensée, de l'art, de la poésie; il n'est aucun élément de l'existence qui ne puisse être rapporté à la gloire de Dieu (1 Cor. X, 31). Le vrai chrétien, au lieu de se retirer du monde, dans un esprit monacal, « fait briller sa lumière devant les hommes » (Matth. V, 16; Jean XVII, 15) et se sent à sa place partout où il peut servir Dieu. Le péché seul lui est interdit, ce qui n'est nullement une entrave apportée à sa liberté, puisque le péché c'est l'esclavage. Ce principe simple et fécond est souvent méconnu par l'étroitesse religieuse ou par des consciences timorées que la crainte des glorieux périls qui accompagnent la liberté jette sous le joug de la tradition ou d'une autorité arbitraire. L'histoire de l'Eglise montre avec quelle facilité les grands principes de la morale chrétienne sont remplacés par les subtilités de la casuistique. D'un autre côté, la liberté chrétienne n'a pas été moins compromise par le faux individualisme qui, rejetant tout frein et tout ordre établi, comme contraire à la liberté, oublie que « le péché nous enveloppe aisément » (Hébr. XII, 1) et risque, faute de garantie, de se laisser entraîner par sa fatale influence. Assurément, à la conscience seule appartient la direction de la conduite; mais le caprice individuel se substitue bientôt à la conscience, lorsque celle-ci n'est pas redressée et éclairée par l'Evangile. L'éducation progressive de la conscience est la condition de son autorité. — La liberté chrétienne qui pénètre la vie morale du chrétien se retrouve aussi dans l'Eglise. Bien qu'il n'y ait d'Eglise qu'à la condition d'une certaine organisation fixe et de certains principes inattaquables, néanmoins une Eglise se condamnerait elle-même à la stérilité, si elle ne laissait aucune place à l'exercice de la liberté. L'uniformité absolue de doctrine ou de pratiques, qui ne peut être obtenue que par la contrainte, serait l'uniformité de la mort, et ceux qui imposent à l'Eglise ces règles despotiques, pontifes ou corps ecclésiastiques, la minent, sous prétexte de la diriger. « Les pasteurs, dit Luther, sont les bergers, non les tyrans, du troupeau. » « Ils n'ont, dit Pierre, aucun droit de domination sur les fidèles » (1 Pierre V, 3). Les libres discussions, dans les limites de la liberté chrétienne, si elles sont conduites avec respect et charité, sont pour l'Eglise une condition de progrès (1 Cor. XIV, 26. 33). — 3. La liberté chrétienne toutefois a ses limites. Il en est qui lui sont imposées; il en est d'autres qu'elle s'impose. — La première loi qui modifie son action, c'est la loi de la solidarité. En fait, nous ne possédons qu'une liberté restreinte. Une liberté entière supposerait des forces intactes; les nôtres ne le sont pas; nous appartenons à une humanité qui a dévié du droit chemin et dont tous les membres sont solidaires entre eux (Rom. XI, 32). Bien que les chrétiens aient trouvé dans l'Evangile le secret du relèvement et de la vraie liberté, leur régénération n'est pas encore totale, et ce qui reste en eux de la vie du vieil homme est la mesure de ce qui reste aussi en eux d'asservissement à la puissance du péché (Rom. VII, 25). — En outre, le chrétien

trouve dans la volonté de Dieu une loi rigoureuse sous laquelle il fait plier la sienne, dans le sentiment d'une dépendance absolue (Rom. XIV, 7. 8). Cette dépendance est toute filiale, sans doute (1 Jean V, 4); elle est l'exercice de sa liberté, comme enfant de Dieu; ce n'en est pas moins une limitation de la liberté par elle-même, le sacrifice de la volonté propre, l'obéissance devenue le fond même de la vie du chrétien (Rom. XII, 1) et sa nourriture habituelle, comme elle fut celle de son maître (Jean IV, 34), en un mot, l'esclavage de la justice et de Dieu, accepté comme notre état normal (Rom. VI, 18. 19. 22). — Il est évident que la liberté de chacun est encore restreinte, parmi les chrétiens, comme parmi les hommes en général, par la liberté de tous, dans la société et dans l'Eglise. — Enfin, la liberté chrétienne trouve partout une limite dans la charité; toutes les fois qu'elle risquerait de scandaliser même le plus faible d'entre ses frères, le chrétien y renonce (1 Cor. VIII, 9. 13), car lui qui est l'affranchi du Christ (Jean VIII, 36) se fait l'esclave de tous (1 Cor. IX, 19) et se prive même des choses permises, lorsqu'elles n'édifient pas (1 Cor. X, 23; Rom. XIV, 20). — C'est dans l'Eglise protestante que la liberté chrétienne s'est développée. La Réforme fut un retour puissant vers l'émancipation des âmes, dans la vérité, le principe même du protestantisme, la justification par la foi, faisant appel à la personnalité humaine et à la liberté morale. Après l'apôtre Paul, nul n'a compris la liberté chrétienne comme Luther. Ce trésor, le protestantisme, quelles que soient les phases théologiques, ecclésiastiques ou disciplinaires qu'il ait à traverser, ne se le laissera pas ravir. « Le juste ne vit que par la foi » (Rom. I, 17). La liberté chrétienne, il est vrai, n'est pas la foi, mais elle est le milieu dans lequel la foi se développe. JEAN MONOD.

LIBERTÉ RELIGIEUSE. La liberté religieuse consiste dans le droit reconnu par le pouvoir civil aux citoyens de professer et de pratiquer leurs croyances religieuses, non seulement individuellement, mais en s'associant pour célébrer leur culte ou pour le propager, car toute religion tend à se réaliser dans une association. La tolérance de la croyance individuelle ne suffit pas à la liberté religieuse. L'association nécessaire à la pratique du culte doit être distinguée avec soin de la corporation entraînant l'absorption des individus dans un corps qui aliène leur liberté et remplace la propriété privée par une propriété collective, laquelle revêt un caractère d'immutabilité. Les corporations par leur nature particulière ne peuvent exister sans l'autorisation de l'Etat, qui est toujours révocable. Créées par la loi, elles peuvent être dissoutes par elle (voir le mémorable article de Turgot dans *l'Encyclopédie* de d'Alembert). Il faut donc se bien garder de rendre solidaire la société religieuse de la liberté des corporations. La première n'existe vraiment que quand l'Etat la reconnaît comme un droit primordial et essentiel de l'individu qui n'a d'autre limite que l'obéissance aux lois et le maintien de l'ordre public. La liberté religieuse n'est possible que quand la religion cesse d'être considérée comme une fonction de l'Etat, soit qu'elle en fasse son serviteur do-

cile comme dans la théocratie, soit qu'elle devienne à un degré quelconque son instrument. L'histoire de la liberté religieuse se confond en conséquence avec l'histoire même de la notion de l'Etat. Nous n'avons pas à revenir sur cette histoire, l'ayant déjà retracée dans ses évolutions principales (voyez l'article *Etat*). Nous nous bornerons à mentionner les principales étapes de la liberté religieuse pendant les longs siècles où elle a péniblement conquis sa place dans les législations modernes. — La théocratie juive, comme la société païenne, reposait sur des principes qui n'étaient pas compatibles avec le droit de la conscience individuelle. Le christianisme a distingué les obligations auxquelles nous sommes tenus vis-à-vis de l'Etat comme citoyens, de nos devoirs envers Dieu (Matth. XXII, 16-21). En constituant un royaume spirituel distinct de la société civile, dont les fins sont terrestres (Jean XVIII, 36), en proscrivant l'emploi de la force au service de la vérité (Luc IX, 55; 2 Cor. X, 4), il a brisé le faisceau jusque-là indivisible de l'Etat antique et lui a soustrait la conscience pour lui constituer une indépendance absolue vis-à-vis de Dieu et la prosterner devant son roi céleste. La première conséquence de la pleine liberté religieuse est le caractère laïque de l'Etat, qui seul lui donne une sanction suffisante. L'Église des trois premiers siècles a eu conscience de cette grande révolution religieuse et sociale. *Quid erit si Dei omnia Cæsari*, s'écrie Tertullien (*De idolat.*, 13). Il demande aux magistrats de son pays de permettre à l'un d'adorer le vrai Dieu, à l'autre Jupiter (*Apol.*, 33). Origène a flétri en termes éloquents tout recours à la force dans l'ordre spirituel. « Jésus-Christ, dit-il, n'a pas voulu gagner les hommes comme un voleur qui met aux mains de ses compagnons l'arme de la violence » (Origène, éd. Delarue, I, 318). L'Eglise primitive a introduit dans le langage humain cette auguste formule de la liberté religieuse (*libertatem religionis*, Tertul., *Apol.*, 23). Elle l'a fondée, non sur le scepticisme, en invoquant le manque d'évidence de la vérité, mais sur l'essence toute spirituelle de la religion. *Non est religionis cogere religionem* (Tertul., *Ad. Scapul.*, 6). C'est surtout avec le sang de ses martyrs qu'elle a écrit le droit nouveau. Le conflit entre elle et la société antique ne pouvait qu'être terrible, car elle sapait sa base. Aussi ce n'est pas tant sur des accusations calomnieuses que les chrétiens furent condamnés que pour le fait seul d'être chrétien, c'est-à-dire réfractaires à la religion nationale. Celle-ci pouvait bien ouvrir son Panthéon à tous les dieux de l'Orient comme à ceux de l'Occident, mais par son principe même elle était forcée de proscrire le Dieu pour lequel tout partage est une impiété. C'est ce qui ressort de la mémorable correspondance entre Pline et Trajan (Plin., *Epist.*, lib. X, ép. 96). — Avec Constantin tout change. L'Eglise unie à l'empire devient promptement persécutrice, ou du moins elle accepte et parfois provoque la persécution, soit contre les païens, soit contre les hérétiques, quitte à voir se retourner contre elle le glaive impérial, quand l'hérésie obtient gain de cause auprès de ce terrible laïque si souvent ignorant ou corrompu qui s'appelle l'empereur. C'est en vain que

Constantin, dans son premier édit concernant la religion, déclare que personne ne doit être inquiété pour sa religion (édits de Const. et Licinius, Lactance). Non content de prodiguer l'or aux évêques, il donne commission à ses gouverneurs d'interroger les clercs suspects d'hérésie et de les châtier (Eusèbe, *Hist.*, X, 6). Les ariens sont persécutés comme l'avaient été les donatistes. Théodose lança contre eux un édit terrible qui mêlait la confiscation à la proscription (Sozom., *Hist.*, VII, 6). Les manichéens furent immolés par milliers. Ce qu'il y a de plus triste dans cette situation nouvelle de l'Eglise, c'est qu'elle l'accepte et qu'elle formule la théorie de la persécution. Pour l'humiliation de l'esprit humain on voit le grand et beau génie Augustin, si sincèrement chrétien, renverser la barrière entre la société civile et la société religieuse et demander la répression de l'Etat contre l'erreur. « Si le pouvoir civil, disait-il, punit des criminels, les promoteurs de l'hérésie ne sont-ils pas cent fois pires? *Puniantur homicida, puniantur adultera, puniantur quanta libet scelera, sive libidinis facinora, sola sacrilegia regnantium legibus impunita* (*Contra Gaud.*, I). La propagation de l'erreur ne doit-elle pas être interdite comme la vente des poisons (*Epist. Parmen.*, I, 16). On sait l'application qu'il faisait au prosélytisme du *Compelle intrare* (*Epist.* 93, *Ad. Vincent.*). Charlemagne se chargea de commenter cette dangereuse maxime en poussant les malheureux Saxons dans l'Eglise l'épée dans les reins. Il est inutile d'insister sur les maximes et les pratiques du moyen âge, en ce qui concerne le droit de la conscience. Il fut entièrement supprimé du jour où une nouvelle théocratie fut constituée, soit qu'avec Grégoire VII la papauté réclamât le pouvoir direct sur la souveraineté temporelle, soit que sous l'inspiration de saint Thomas elle se contentât du pouvoir indirect au moyen duquel, sans prétendre régner sur les princes, elle s'arrogeait le droit tantôt de les renverser, tantôt de tourner leur pouvoir à ses fins dès que l'intérêt de la foi catholique était en jeu. L'une et l'autre théorie aboutissaient à la persécution de l'hérésie. L'inquisition fut l'application complète du système. C'est bien inutilement que l'Eglise du moyen âge se lavait les mains du sang versé avec son fameux adage : *Ecclesia abhorret a sanguine.* C'est elle qui livrait les victimes au pouvoir civil. Il y a quelqu'un de plus vil que le bourreau, a dit avec raison M. Renan, c'est son valet. L'Eglise traînait le condamné jusqu'au pied de l'échafaud et c'était trop tard pour dégager sa responsabilité dans le supplice. Le gallicanisme avait beau avec Pithou et les juristes français maintenir l'indépendance de la souveraineté temporelle vis-à-vis de la papauté, la royauté n'en demeurait pas moins un pouvoir catholique qui ne souffrait aucune résistance et se croyait obligée de frapper l'hérétique comme réfractaire à son autorité et à sa croyance. — La Réforme ne transforma pas dès le premier jour le droit ancien en ce qui concerne la liberté religieuse. Elle voulut d'abord uniquement substituer la vraie doctrine chrétienne à une religion dégénérée, et qui en perdant la vérité avait perdu son droit social. Aussi n'hésita-t-elle pas à user de la force non seulement contre le catholicisme, mais

encore contre l'hérésie née dans son sein. Partout où elle prévalut au seizième siècle, elle n'éprouva aucun scrupule à proscrire l'erreur. Le bûcher de Servet ne fit qu'appliquer l'article commun à toutes les confessions de foi sur le devoir du magistrat civil de protéger par le glaive la pratique des deux tables de la loi, aussi bien celle qui concerne les obligations religieuses que celle qui se rapporte à la morale universelle (*Confess. Gallicana*, art. 39). La confession helvétique est plus explicite encore à ce sujet : *Equidem docemus religionis coram in primis pertinere ad magistratum. Stringat ergo hunc dei gladium in omnes maleficos, blasphemas coercat et hæreticos ecclesiam dei conturbare adeoque perdere non desinentes* (*Confess. Helvet.*, art. 30). Cependant, malgré cette sanction donnée aux maximes qui faisaient couler en Europe le sang le plus pur de la Réforme, celle-ci avait inauguré un mouvement religieux et social qui devait aboutir à la consécration définitive de la liberté de conscience. Son dogme fondamental de la justification par la foi portait un coup mortel à la tyrannie religieuse en faisant disparaître tous les intermédiaires humains entre l'âme et Dieu et en faisant de chaque chrétien un affranchi du Christ revêtu d'une inaliénable dignité et d'une indépendance dont il ne devait compte à personne sur la terre. En second lieu, l'unité religieuse de la théocratie était brisée ; l'Europe était scindée en deux fractions qui après des luttes sanglantes étaient forcées de passer des conventions et des traités de paix. Cette pacification relative fut le résultat de la guerre de Trente ans en Allemagne et des guerres religieuses de la France. L'édit de Nantes octroyé par Henri IV était la consécration d'une tolérance réciproque entre les catholiques et les protestants. Elle n'avait pas encore pénétré dans les âmes ; aussi devait-elle être défendue par des places fortes et des garanties matérielles. Ce n'en était pas moins un grand progrès sur lequel on pouvait bien revenir, mais jamais d'une manière définitive. En outre la Réforme, tout en réclamant l'appui du pouvoir civil, distinguait soigneusement celui-ci du pouvoir religieux ; elle lui imprimait un caractère essentiellement laïque qui prédominait sur ses obligations religieuses. Rien de plus net à cet égard que le langage de la confession d'Augsbourg : *Magistratus defendit non mentes sed corpora. Non commiscendæ sunt potestates ecclesiastica et civilis* (*De Potest. Eccles.*, art. 7). — Tandis que la Réforme au travers de bien des inconséquences pousse logiquement au développement de la liberté de conscience, le catholicisme autoritaire et persécuteur se concentre dans la fameuse compagnie de Jésus qui depuis sa fondation par Ignace de Loyola se consacre à la défense de la théocratie papale avec une habileté peu scrupuleuse et provoque partout où elle le peut par ses confesseurs de cour la persécution de l'hérésie (voyez le savant livre d'Huber, *Der Jesuiten Ord.*, 1873, trad. française, par M. Marchand, 1877). C'est leur grand théologien Bellarmin qui a développé jusque dans ses plus extrêmes conséquences la théorie du pouvoir indirect de l'Eglise (*De Romana pontif.*, liv. V ; Suarez, *De Legib.*, lib. III, c. 6). Il aboutit logiquement à la négation totale de la liberté de cons-

cience. C'est sous l'inspiration des jésuites, confesseurs et directeurs de Mme de Maintenon et de Louis XIV que l'édit de Nantes fut révoqué en 1685 avec l'approbation, il est vrai, de tout le clergé catholique. C'est eux qui poussèrent à la proscription du jansénisme et à la destruction du Port-Royal. Grâce à eux et à la Bulle *Unigenitus* le clergé de France fut profondément troublé et divisé pendant le cours du dix-huitième siècle. Le scandale de la répression contre les jansénistes récalcitrants alla jusqu'au refus de sépulture (voir le curieux livre de M. Roquain, *L'Esprit révolutionnaire avant la Révolution*). Le parlement prit parti contre eux et parvint à les expulser par le fameux arrêt de 1762. Mais ce qu'il ne pouvait expulser, c'était le principe même de la persécution, car sur ce point l'Eglise gallicane était aussi intolérante que les ultramontains. Bossuet, dans sa *Politique tirée de l'Ecriture sainte*, maintenait comme le premier devoir du roi très chrétien de tenir le serment qu'il prêtait à son sacre d'exterminer l'hérésie. Pour Bossuet, contester au prince le droit de contraindre ses sujets par des lois pénales à se conformer à la profession et aux pratiques de l'Eglise, ce serait *estropier* la puissance publique (*Politique tirée de l'Ecriture sainte*, liv. VIII, art. 3, propos. 50). On voit les assemblées du clergé pendant tout le cours du dix-huitième siècle n'accorder à la royauté ce qu'on appelait le don gratuit, et qui était tout simplement la forme de sa contribution aux charges de l'Etat, qu'à la condition de redoubler de sévérité contre les protestants. Elles protestaient encore à la veille de la révolution contre l'état civil que Louis XVI avait fini par leur rendre (Pressensé, *L'Eglise et la révolution*, ch. I). — Dans les autres pays catholiques le même régime persécuteur n'a cessé de sévir pendant tout le cours du dix-huitième siècle. Les auto-da-fé pouvaient seuls rivaliser avec les courses de taureaux en Espagne pour passionner les foules. La tradition de Philippe II, le démon du Midi, le sanglant persécuteur des Flandres, l'ardent protecteur de l'inquisition y subsistait toujours. Dans les pays protestants la liberté de conscience n'est guère mieux respectée pendant le cours du dix-septième siècle. Les luttes héroïques de l'âge précédent n'avaient eu pour effet en Hollande que d'établir la prédominance du protestantisme. Le synode de Dordrecht déchaîna en Hollande une persécution acharnée contre les arminiens. En Angleterre et en Ecosse la liberté religieuse fut sans cesse étouffée dans les conflits des Eglises et des sectes. Au seizième siècle Henri VIII et Elisabeth se montrent aussi persécuteurs contre les catholiques que Marie la sanglante contre les protestants. Ceux-ci se persécutent sans cesse les uns les autres. On sait à quelles proscriptions étaient voués les non-conformistes, pour s'être refusés à accepter la liturgie anglicane et ses rites. Quand ils eurent le pouvoir avec Cromwell, ils retournèrent contre leurs adversaires l'intolérance dont ils avaient été victimes. Lorsque les plus courageux d'entre eux s'embarquèrent sur le vaisseau la *Fleur de Mai* pour fuir la persécution de la mère patrie, et fonder dans l'Amérique du Nord une colonie destinée à un si glorieux avenir, ils y transportèrent avec

eux l'idée de l'Etat chrétien armé pour défendre la doctrine orthodoxe (Laboulaye, *Histoire des Etats-Unis*, I). Ils avaient beau fonder une vraie démocratie représentative formée sur le modèle des Eglises congrégationistes, celle-ci se croyait obligée d'imposer à tous les citoyens la croyance puritaine. — Le dix-huitième siècle ne parvint pas à faire triompher la liberté religieuse dans les institutions, mais il prépare son avènement par les tendances nouvelles qu'il fait prévaloir dans les esprits. La liberté de pensée s'était déjà donné carrière au siècle précédent par le scepticisme hardi de Bayle. La Hollande lui avait servi d'asile sans modifier ses lois. Au dix-huitième siècle la réaction provoquée en France par la révocation de l'édit de Nantes déchaîna l'esprit de résistance contre les maximes persécutrices de l'ancienne société monarchique et catholique. Nous n'avons pas à retracer les luttes ardentes de Voltaire contre le catholicisme, toujours confondu par lui avec le christianisme ; sa noble conduite vis-à-vis des persécutés, sa triomphante polémique contre l'intolérance, demeurent ses grands titres auprès de la postérité (voyez *Voltaire et son siècle*, par Desnoiresterres). Il n'en demeure pas moins qu'il ne demandait rien de plus que la simple tolérance et qu'il souhaitait au fond la subordination de l'Eglise et de l'Etat, n'admettant qu'un seul pouvoir, le temporel, comme il l'écrivait à Catherine II. Montesquieu ne pensait pas autrement. Quant à Rousseau, il écartait résolument la liberté religieuse puisqu'il réclamait dans son *Contrat social* sous peine de mort l'unité religieuse au sein de la démocratie, à la seule condition que la religion nationale se réduisît au déisme. Aussi est-il certain que le mouvement philosophique du dix-huitième siècle n'eût pas abouti à la liberté religieuse à lui tout seul, sans toutefois que nous méconnaissions les services qu'il a rendus à la cause de la tolérance. La fidélité courageuse des protestants français à pratiquer leur culte dans les assemblées du désert contribua efficacement à écarter le dangereux malentendu qui identifie la liberté religieuse avec la simple tolérance des opinions individuelles ; ils montrèrent qu'elle implique la liberté du culte lui-même. Cette liberté avait été consacrée à la même époque en Amérique non pas par des sceptiques, mais par des chrétiens évangéliques imbus de la foi la plus ardente. Le quaker William Penn en plein dix-septième siècle avait devancé son temps par sa large compréhension de la liberté de conscience, et il l'avait proclamée dans cette ville de Philadelphie où il avait voulu tenter ce qu'il appelait la grande expérience, l'expérience d'une société vraiment chrétienne et fraternelle. A la même époque (1638) un jeune pasteur, Roger Williams, persécuté pour son opposition aux principes théocratiques de ses frères de la nouvelle Angleterre, alla fonder chez les Indiens Narrangansetts, une colonie qui, sous le nom de Rhode-Island, eut l'honneur de servir d'asile à tous ceux qui voulaient librement professer et pratiquer leurs croyances. Il obtint une charte qui pour la première fois sanctionnait ces grands principes (voyez l'article *Etats-Unis* ; Astié, *Histoire des Etats-Unis*, II). Ainsi la pleine reconnaissance de la liberté

religieuse est d'origine chrétienne. Elle reçut la plus éclatante confirmation dans la constitution de la République des Etats-Unis après la guerre de l'indépendance. L'article qui la concerne porte : « qu'aucune condition religieuse ne pourra être exigée comme condition d'aptitude pour aucune fonction ou charge publique (art. VI, § 2), et que le congrès ne pourra jamais établir une religion d'Etat ou défendre le libre exercice d'une religion. » Dès l'année 1776 la Virginie, sur la proposition de Jefferson, votait la séparation de l'Eglise et de l'Etat à laquelle la République entière devait se rallier dans le cours d'un demi-siècle. Cette grande mesure était ainsi motivée : « Considérant que la vérité est grande et forte et que Dieu n'a pas besoin de faveur, les pouvoirs et la protection de l'Etat ne faisant que briser l'arme de la vérité dans ses mains... » — Il est incontestable que la Constituante française de 1789 subit fortement l'influence de la révolution américaine et que la Réforme par ce détour exerça sur elle une influence décisive pour lui faire consacrer dans la Déclaration des droits de l'homme le droit de la conscience dans ces termes qui ne paraissaient pas suffisants à Mirabeau : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. » On sait combien la Révolution française, dans l'entraînement d'une lutte formidable, manqua à ce principe, et comment après avoir réalisé pour quelques années le régime de la séparation de l'Eglise et de l'Etat elle en revint au régime des religions officielles que lui imposa, par le concordat de 1802, le grand despote auquel elle demandait le repos dans l'excès de sa lassitude, pour n'en obtenir que la guerre permanente au travers de l'Europe. La Révolution française, malgré toutes ses contradictions, n'en avait pas moins légué à la France et à l'Europe la notion de l'Etat laïque, c'est-à-dire de l'Etat vraiment moderne, notion qui ne pouvait subir désormais que des éclipses passagères. Il est vrai qu'en opposition à ce généreux mouvement l'ultramontanisme s'est développé comme il ne l'avait pas encore fait, tantôt invoquant la liberté religieuse pour livrer bataille à la société moderne avec la ferme intention de la détruire au cas où il triompherait, tantôt la battant résolument en brèche là où il est le plus fort, et arrivant enfin à codifier le système de l'oppression religieuse dans l'encyclique *Quanta curà* de 1864 et dans le *Syllabus* qui en est le commentaire. Le concile du Vatican en proclamant l'infaillibilité du pape a élevé le *Syllabus* à la hauteur d'un dogme consacré. Il n'est pas aujourd'hui un seul catholique tout à fait orthodoxe qui, même en invoquant à son profit la liberté religieuse, ne fasse une réserve expresse au point de vue du principe. Il en est toujours à dire avec M. de Falloux, dans sa *Vie de Pie V*, que « l'intolérance est la vertu des siècles sans foi. » — En ce qui concerne l'histoire légale de la liberté religieuse au dix-neuvième siècle dans les deux mondes, nous nous bornerons à constater les résultats obtenus. Les Etats-Unis d'Amérique sont demeurés invariablement fidèles à leur constitution libérale. Les républiques de l'Amérique du sud en sont encore à cet égard à l'ancien régime d'intolérance qui a été confirmé

par le concordat passé avec la république de l'Equateur en 1863 où l'on peut voir une première édition du Syllabus. Le Brésil, grâce à son régime libéral et constitutionnel, a échappé à cette législation surannée. L'article de la constitution qui concerne la liberté des cultes est ainsi conçu : « Nul ne peut être inquiété pour sa religion pourvu qu'il respecte celle de l'Etat et n'offense pas la morale publique » (Batbie et Laferrière, *Constitutions d'Europe et d'Amérique*, p. 615). En Europe la liberté des cultes n'existe à aucun degré en Russie. Le czar est le souverain politique comme le souverain religieux. Les sectes sont traitées comme des rebellions. Le prosélytisme est sévèrement interdit, ce qui n'empêche pas le gouvernement d'en faire à sa manière, témoin l'incorporation forcée à la religion grecque de nombreux protestants dans les provinces de la Baltique. Le catholicisme et le protestantisme sont tolérés et reconnus dans d'étroites limites sévèrement déterminées qu'ils ne peuvent franchir. L'Italie avant Victor-Emmanuel était la terre privilégiée de l'unité catholique au nord comme au sud. La Toscane elle-même, malgré la douceur de ses mœurs, frappait sans pitié les simples dissidences religieuses. On se souvient de l'incarcération des époux Madiaï qui ne recouvrèrent la liberté que devant les réclamations d'une députation de l'alliance évangélique où figuraient des hommes comme lord Aberdeen et le comte Agénor de Gasparin. Les Etats romains étaient comme l'école d'application des principes du *Syllabus*. La congrégation de l'inquisition subsistait encore comme le fantôme d'un odieux passé, mais si elle n'obtenait plus de supplices, elle ne réussissait pas moins à faire incarcérer ou exiler quiconque s'écartait du bercail catholique. Tout a changé depuis la guerre de l'indépendance et l'établissement du royaume uni. Le catholicisme est bien encore déclaré la religion de l'Etat, mais les autres cultes actuellement existants sont autorisés en se conformant aux lois. En fait la plus grande liberté religieuse règne en Italie. L'Espagne ne profita guère de l'expulsion des jésuites au siècle dernier. Elle demeura sous le joug de l'inquisition et des couvents, sauf pendant le temps très court où, en 1812 et en 1820, les cortès insurrectionnelles imposèrent leur volonté à Ferdinand VII. Après sa mort, pendant la guerre civile, le parti libéral obtint l'expulsion des jésuites et la suppression de près de mille couvents. Le concordat de 1851 rendit au catholicisme la plus grande partie de ses avantages et supprima toute liberté religieuse. Le prosélytisme fut sévèrement interdit par la loi de 1852 qui eut pour conséquence la condamnation aux galères de Matamoros et de ses compagnons. Il fallut pour y mettre fin l'insistance énergique d'une députation de l'alliance évangélique en 1862. Le système persécuteur de la religion d'Etat, consacré de nouveau dans la constitution de 1855, ne fléchit qu'en 1868 après la révolution qui avait chassé la reine Isabelle, bien que le catholicisme conservât son titre de religion d'Etat. La constitution de 1876 ne reconnaît aux protestants que l'exercice non public de leur culte. Le pas décisif reste encore à faire. Rien de plus libéral que le régime belge. L'ar-

ticle 14 de la constitution porte que la liberté des cultes, celle de leur exercice public, ainsi que la liberté de manifester ses opinions en toutes manières, sont garanties, sauf la répression des délits. Nul ne peut être contraint de concourir d'une manière quelconque aux actes et aux cérémonies du culte. A l'égard du catholicisme, toute latitude lui est laissée pour la nomination de ses prêtres et pour ses relations avec Rome. C'est en Autriche que l'évolution la plus marquée a été accomplie à notre époque dans le sens de la liberté religieuse. Après avoir devancé au siècle dernier les autres pays dans cette voie, grâce à l'édit de tolérance de Joseph II, promulgué le 13 octobre 1781, l'Autriche était devenue le champion principal de la contre-révolution. Le concordat conclu avec la cour de Rome en 1855 ne fit que consacrer, en l'aggravant, le régime de la religion d'Etat. Son premier article était ainsi conçu : « La sainte religion catholique romaine sera toujours conservée dans l'empire d'Autriche avec tous les droits et privilèges dont elle doit jouir en vertu de l'ordre divin et des lois canoniques. » L'enseignement public à tous ses degrés et la presse furent entièrement livrés au clergé (voir sur le concordat autrichien, *L'Allemagne depuis la guerre*, par M. de Laveleye). Ce funeste concordat fut abrogé par trois lois successives présentées de 1866 à 1868 par M. de Beust, à la suite de la terrible défaite de Sadowa. Les lois de 1874 complétèrent cette législation, la première avait aboli formellement le concordat. Désormais le clergé a perdu ses privilèges et le régime de la religion d'Etat a définitivement succombé. Si nous en venons aux Etats protestants avant d'aborder la législation française, nous reconnaîtrons qu'en Angleterre la liberté de conscience au point de vue de la pratique du culte et du prosélytisme, a de beaucoup devancé l'égalité religieuse. Le serment de Test, jusqu'à l'émancipation des catholiques en 1830, réservait la plénitude des droits civiques aux membres de l'Eglise d'Angleterre. Ce n'est que depuis peu d'années que les juifs peuvent entrer au Parlement en étant dispensés du serment qui blessait leur conscience. Enfin les universités ne se sont ouvertes que très récemment aux dissidents. Aussi l'Eglise anglicane a beau conserver son titre d'Eglise nationale, elle n'a plus pour elle que la supériorité des honneurs et des revenus. La liberté religieuse la plus entière, sans être écrite dans la constitution, règne dans toute la Grande-Bretagne. La Suède a trop longtemps prétendu conserver l'unité religieuse. La constitution porte que le roi et même le ministre doivent professer la pure doctrine, conformément à la confession d'Augsbourg. Le gouvernement, sollicité par un clergé intolérant, a longtemps refusé toute liberté religieuse aux catholiques et aux dissidents. Depuis quelques années, ce régime est singulièrement adouci et la tolérance existe en fait. Depuis le décret royal du 23 octobre 1860, la peine d'expulsion a cessé d'être applicable à ceux qu'on appelait les « apostats de la vraie foi. » Ce même décret reconnaissait à tous ceux « qui confessent la vraie foi » le droit de célébrer leur culte dans leurs maisons. La loi du 31 octobre 1873 permet de se séparer de l'Eglise sans qu'il soit nécessaire

de s'adjoindre en même temps à une Eglise non salariée, mais reconnue par l'Etat. C'est le droit reconnu de n'appartenir à aucune Eglise. La même loi fait tomber presque toutes les anciennes restrictions du mariage civil. La Suisse et la Prusse nous montrent les périls que les décisions du concile du Vatican ont fait courir à la liberté religieuse, surtout par les réactions qu'elles ont provoquées. Jusqu'en 1848, l'absence de toute centralisation fédérale permettait à chaque canton de la Suisse de déterminer à son gré la législation sur les cultes. Les petits cantons en étaient encore à la religion d'Etat. Dans la Suisse française, Genève, sauf pour les quelques paroisses catholiques que la Savoie lui avait cédées en 1815, n'admettait que la religion protestante. Le canton de Vaud, après avoir péniblement conquis la liberté religieuse, lors de sa révolution de 1830, l'avait supprimée quand le parti radical, en 1845, se saisit du pouvoir dans le but avoué d'anéantir l'Eglise libre qui venait de se fonder pour garantir la chaire chrétienne des immixtions et des consignes du pouvoir civil. La constitution fédérale de 1848 porte « que le libre exercice du culte des confessions chrétiennes reconnues est garanti par la loi. Toutefois les cantons et la confédération pourront toujours prendre les mesures propres au maintien de l'ordre public et de la paix entre les confessions. » Il était très facile de tirer, à l'occasion de cette formule, bien des restrictions à la liberté religieuse. C'est ce qui a eu lieu à la suite du concile de 1870. Nous nous bornons à indiquer les principales : en 1872, expulsion du territoire de l'abbé Mermillod, pour s'être laissé nommer évêque de Genève malgré les conventions avec Rome ; destitution de l'évêque Lachat, pour avoir excommunié des prêtres qui repoussaient le dogme de l'infaillibilité ; constitution par les grands conseils de Genève et de Berne d'un catholicisme réformé recrutant ses prêtres par l'élection ; expulsion des prêtres ultramontains du Jura bernois. Depuis les nouvelles élections fédérales et cantonales de l'année 1878 un revirement notable s'est produit en Suisse, en ce qui concerne la liberté religieuse. Les prêtres ultramontains du Jura bernois sont rentrés dans leur patrie et plusieurs ont été replacés par l'élection populaire dans leurs anciennes cures. La constitution fédérale de 1848 porte que la liberté de conscience et de croyance est inviolable, qu'on ne peut faire dépendre les droits civils et politiques de prescriptions et de conditions de nature ecclésiastique ou religieuse, et enfin que dans les limites compatibles avec l'ordre public chacun professe sa religion avec la même liberté. La constitution revisée de 1874 conserve aux cantons et à la confédération le droit de prendre les mesures nécessaires pour maintenir l'ordre et la paix entre les membres des diverses communautés religieuses. Elle déclare qu'aucun citoyen ne peut être soumis à des peines, de quelque nature qu'elles soient, pour cause d'opinions religieuses, formule élastique d'où l'on pourrait conclure l'interdiction de toute discipline purement religieuse (voir Pressensé, *La liberté religieuse en* 1874, p. 245 ss.). Nous ne pouvons que résumer ce qui se rapporte aux graves conflits

du *Kulturkampf* en Prusse et dans l'empire allemand. Dans l'époque qui s'étend de la Révolution française au concile de 1870, le régime de la religion d'Etat a dominé dans toute l'Allemagne, adouci par la tolérance dans les pays protestants, plus dur dans les Etats catholiques, comme en Bavière (voir l'article sur le *Concordat* allemand par M. Strœhlin, et son savant ouvrage sur l'*Etat moderne et l'Eglise catholique en Allemagne*). Les rapports avec l'Eglise catholique en Prusse étaient réglés par le concordat de 1830 qui s'était complété comme le nôtre par une législation en tout point semblable à nos lois de germinal an X. Un grave conflit s'étant élevé sous le règne de Frédéric-Guillaume III entre le gouvernement et l'archevêque de Cologne, au sujet des mariages mixtes, le prélat fut jeté en prison sans autre forme de procès. Les luthériens qui se montrèrent récalcitrants au projet d'union entre les diverses confessions sur la base d'une liturgie commune, ne furent pas mieux traités que les catholiques opposants. Cependant sous le règne de Frédéric-Guillaume IV, les conflits furent apaisés. Tant que la monarchie prussienne s'appuya sur le parti conservateur, le catholicisme n'eut qu'à se louer d'elle. C'est après le concile de 1870, au lendemain de la guerre contre la France que pour des motifs essentiellement politiques, en vue de prévenir tout accord entre les catholiques du nouvel empire et « l'ennemi héréditaire », M. de Bismarck engagea une lutte formidable contre le catholicisme. Inaugurée par l'expulsion des jésuites et de tous les ordres à eux affiliés, elle eut pour effet, grâce aux fameuses lois de mai 1873, de mettre l'instruction publique sous la domination exclusive de l'Etat, d'imposer au clergé l'enseignement universitaire, de placer ses prédicateurs sous la menace de pénalités exceptionelles et de constituer un conseil de discipline en majorité laïque et protestant qui infligeait à son enseignement et à sa pratique un contrôle qu'il pouvait d'autant moins accepter que ses relations régulières avec la papauté lui étaient à peu près interdites. L'article 15 de la constitution a été modifié. Il était ainsi rédigé primitivement : « L'Eglise évangélique et l'Eglise catholique romaine, ainsi que toute autre société religieuse, administrent et règlent leurs affaires en pleine liberté. » On y a fait l'adjonction suivante : « mais elles restent soumises aux lois et à la surveillance de l'Etat. » L'article 18 de la constitution portait primitivement que le droit de nomination, de proposition, d'élection et de confirmation pour les places de l'Eglise était supprimé en tant qu'il n'appartenait pas à l'Etat et ne reposait pas sur le patronat ou des titres légaux particuliers; cet article a reçu l'adjonction suivante : « Cette disposition ne s'applique pas à l'emploi des ecclésiastiques dans l'armée et dans les établissements publics. Du reste la loi fixe les droits de l'Etat relativement à l'éducation, à l'emploi et au renvoi des ecclésiastiques et fixe les limites des pouvoirs disciplinaires ecclésiastiques. » Cette législation restrictive a été couronnée par une loi tout à fait draconienne présentée au Reichstag en 1874, qui donne à l'administration centrale le droit de priver de l'indigénat les ecclésiastiques révoqués en vertu d'un juge-

ment régulier. Cette perte de l'indigénat s'applique à tous les pays de l'Empire. On sait avec quelle rigueur le *Kulturkampf* a été conduit et qu'il a abouti à une vraie persécution. L'Eglise catholique y a puisé une nouvelle vitalité et tout fait prévoir que M. de Bismarck va entrer en arrangement avec elle pour maintenir la majorité nécessaire à ses projets financiers. Rien cependant n'indique qu'il compte modifier la législation elle-même. — Pour ce qui concerne les luttes de la liberté religieuse en France nous renvoyons aux articles *Concordat* et *France catholique*. La charte de 1814 accordait la liberté religieuse tout en maintenant le catholicisme comme religion de l'Etat. La contradiction qui était dans les termes se produisit avec éclat dans les faits sous la Restauration. La charte de juillet 1830 en formulant de nouveau la liberté religieuse se borna à déclarer que le catholicisme était la religion de la majorité des Français. Et pourtant la liberté religieuse ne fut pas réellement consacrée, grâce au déplorable régime de l'autorisation préalable en matière de culte qu'on fit sortir de la loi du 15 août 1834 sur les associations et des articles 194 et 195 du code pénal, malgré les solennelles déclarations du garde des sceaux lors de la présentation de la loi de 1834. De nombreux procès furent intentés à la propagande protestante ; la cour de cassation, malgré les solides plaidoyers de M. Jules Delaborde, consacra par sa jurisprudence le système de l'autorisation préalable en matière de culte. C'est en vain que la question fut portée à la tribune des deux Chambres avec un grand éclat par le comte Agénor de Gasparin, le duc de Broglie et le comte Pelet de la Lozère. Le parlement conclut comme la cour suprême. Après la révolution de 1848 qui avait inscrit à son frontispice la liberté des cultes, la cour de cassation rendit un arrêt mémorable qui faisait disparaître l'autorisation préalable pour les réunions religieuses. Le décret du 25 février 1852, en plaçant toutes les réunions de quelque nature qu'elles fussent sous l'article 195 du code pénal, soumit la religion comme la politique à l'arbitraire administratif. De nombreux procès furent faits pour délit de prières non autorisées. Il y eut même des incarcérations dans la Haute-Vienne. Ces faits ne se renouvelèrent pas dans la seconde moitié du règne de Napoléon III. Un décret fut rendu le 25 mars 1859 pour donner aux cultes non reconnus la possibilité de se faire autoriser par le conseil d'Etat. La liberté religieuse n'en demeurait pas moins sans sanction, à l'état de simple tolérance (voir ma brochure sur *La liberté religieuse et la législation actuelle*, publiée sous le voile de l'anonyme dans une collection de brochures politiques, 1860). Cet état de choses n'a pas changé depuis la fondation de la troisième république. Cependant une proposition signée de MM. E. de Pressensé, Bardoux, Laboulaye, Wilson, Waddington, d'Haussonville, Alfred André demandant l'abolition de l'autorisation préalable pour les réunions religieuses a été votée en première lecture à l'Assemblée nationale après un discours de son premier auteur dans la séance du 6 décembre 1874 (voir les *Annales parlementaires*). Reprise par M. Seignobos à la Chambre des députés dans la session de 1879 et votée dans celle de 1880, elle est

à la veille d'être transformée par le Sénat en loi définitive, établissant enfin définitivement en France le régime de la liberté. — Sources : *Les Constitutions d'Europe et d'Amérique* recueillies par E. Laferrière et revues par Batbie, Paris, 1869 ; Jules Simon, *La liberté de conscience*, Paris, 1867 ; Pressensé, *La liberté religieuse en Europe depuis* 1870, Paris, 1874 ; Laboulaye, *La liberté religieuse* ; Geffcken, *Staat und Kirche*. On doit toujours citer en toute première ligne tous les ouvrages de Vinet, qui a été l'incomparable apôtre de la liberté religieuse au dix-neuvième siècle.

E. de Pressensé.

LIBERTINS. Voyez *Affranchis*.

LIBERTINS de Genève. — On désigne sous ce nom le parti national genevois, défenseur des vieilles libertés et franchises de la cité et ami de l'influence suisse, qui lutta dix-neuf ans contre les innovations dogmatiques, disciplinaires et politiques de Calvin et contre l'influence française. Il fut dompté ou écrasé par la main de fer du réformateur, après l'échauffourée du 16 mai 1555. Le nom de *libertins*, appliqué à ce parti, ne se rencontre dans aucun document du seizième siècle. Il est alors donné à une secte panthéiste et mystique qui avait pris naissance dans les Pays-Bas, vers 1525, et dont les chefs, Antoine Pocques et Quintin, faisaient bon marché de l'autorité de l'Ecriture et enseignaient l'indifférence des cérémonies extérieures. Calvin combattit avec une âpre vigueur ces sectaires qu'il confondait à tort avec les anabaptistes (voyez son *Traité contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituels*, Genève, 1545, traduit en latin l'année suivante par Des Gallars : *Adversus fanaticam et furiosam sectam Libertinorum, qui se spirituales vocant*, Gen., 1546. Voyez aussi la lettre du réformateur à la reine de Navarre, 28 avril 1545 ; Jules Bonnet, *Lettres françaises*, I, III, et celle *A tous ceux qui craignent Dieu en la ville de Rouen*, contre un cordelier de Rouen, Gen., 1547. Ce cordelier ayant répondu à cette épître de Calvin par son *Bouclier de défense*, Farel opposa à cette réponse le *Glaive de la Parole véritable*, « tiré contre le Bouclier de défense, duquel un cordelier libertin s'est voulu servir pour approuver de fausses et damnables opinions, » Gen., 1550). Il n'y a aucune espèce de rapport de doctrine ni de tendance entre ces dangereux quiétistes, d'une moralité douteuse, et les adversaires de Calvin à Genève. Les historiographes du dix-septième et du dix-huitième siècle ont appliqué pour la première fois à ces derniers le nom de *libertins* ; mais cette appellation, sous leur plume, signifie : les libéraux, les partisans de la liberté. C'est aussi le sens que lui donnent tous les dictionnaires français antérieurs à notre siècle. Aussi a-t-il fallu toute la légèreté d'une certaine école historique pour profiter du jeu de mots et représenter le parti anticalviniste comme un ramassis de vauriens, de débauchés et de traîtres. Non, il ne mérite point le mépris dans lequel il a été tenu jusqu'ici. Ses chefs appartenaient pour la plupart à la vaillante génération des Eidguenots qui avaient conquis l'indépendance contre la maison de Savoie, et ils avaient soutenu de leurs

efforts la Réforme prêchée par Farel et par Froment. Cette double révolution, la première politique, la seconde religieuse, avait été leur œuvre et ils ne la désertèrent jamais. Seulement, une troisième révolution, toute doctrinale et disciplinaire, inaugurée par l'auteur de l'*Institution chrétienne*, les trouva méfiants d'abord et bientôt réfractaires. Tout en s'opposant à ce nouveau régime ecclésiastique qui, pour triompher, aura besoin de l'appui politique, ils ne songeaient nullement à donner libre carrière à leur immoralité; ils étaient plutôt, comme le dit excellemment Mignet, « le parti conservateur des anciennes mœurs et de la liberté civiles. » Ils s'indignaient à la pensée que des nouveaux venus, des étrangers, qui naguère sollicitaient humblement la faveur de parler, aspirassent à commander en maîtres et voulussent confisquer à leur profit les franchises séculaires de la nation. Un fait indéniable et que MM. Galiffe d'abord et plus récemment M. Roget ont mis en pleine lumière, c'est que les hommes à mœurs relâchées se rencontraient aussi bien parmi les admirateurs de Calvin que dans les rangs de ses adversaires. Le magistrat Jean-Ami Curtet, par exemple, qui fut appelé neuf fois à la dignité syndicale, et qui siégea dans le petit conseil depuis 1530 jusqu'en 1567, appartenait notoirement au parti calviniste ; et pourtant, à maintes reprises, il fut condamné à la prison, et au pain et à l'eau pour scandale de mœurs. On connaît aussi les aventures peu édifiantes de Bonivard, de Froment, de Jean Goulaz et de tant d'autres, qui se montrèrent cependant fort zélés pour les réformateurs. Au reste, quand l'opposition eut cessé et que, durant plus de deux siècles encore, le consistoire exerça librement son pouvoir disciplinaire, on est frappé, quand on lit les registres de ce vénérable corps, de l'abondance des détails sur la tendance à un libertinage licencieux même dans la haute classe. « Mes notes, dit Auguste Cramer dans les *Extraits* autographiés de ces registres, ont dû s'étendre peu sur ces derniers points, mais je puis affirmer que la lecture des registres fait comprendre la nécessité d'une répression dont l'énergie choque aujourd'hui, mais sans laquelle la réforme des mœurs était perdue » (Introd., IX). C'était pourtant « la forme d'Église » qu'avait rêvée Calvin. Au nom de l'histoire impartialement consultée, il faut effacer ces tableaux de fantaisie qui mettent aux prises dans les murs de Genève une armée du bien et une armée du mal, comme si les citoyens avaient été parqués en deux fractions dont l'une se serait distinguée par une rigide austérité, l'autre par une licence effrénée. Il n'en était pas ainsi : les partis étaient très mélangés au contraire, et les passions locales, les rivalités personnelles, dans cette ville de treize mille âmes, exerçaient bien plus d'influence sur les esprits que les différences des principes. Les réfugiés français en particulier n'étaient pas tous des modèles d'honnêteté. Si la plupart se distinguaient par une moralité indiscutable, fruit d'une conversion sincère et profonde, quelques-uns n'étaient convertis qu'à la surface. Quand on compulse les dossiers des procès criminels de cette époque, on est surpris du grand nombre de ces nouveaux habitants qui sont condamnés pour

crimes de droit commun. Il y eut même un crime, celui de sodomie, qui fut en quelque sorte importé par eux à Genève. La loi n'avait pas prévu cette abomination. Calvin fut consulté sur le châtiment qu'on devait infliger dans ce cas jusqu'alors inconnu ; un avis de lui est joint au procès, et il conseilla le feu. Le coupable, Lambert le Blanc, de Paris, fils du contrôleur des finances, fut brûlé vif à Champel, le 16 mars 1554 (Archives de l'hôtel de ville de Genève, n° 502). Les biographes du réformateur qui ont noirci à plaisir ses adversaires politiques et disciplinaires auraient dû, pour rester dans la vérité historique, consulter avant tout les protocoles des conseils et les correspondances officielles, au lieu d'accorder une créance sans limite au témoignage des chroniqueurs de cette époque, de François Bonivard, d'Antoine Froment, de Michel Roset et des réformateurs eux-mêmes : ce témoignage est trop intéressé pour qu'il n'ait pas besoin d'un sévère contrôle. Bonivard, en effet, ancien prieur de Saint-Victor, qui s'était rangé par raison du côté de la sévérité, bafoua sans pitié ses adversaires dans son *Advis et devis de l'ancienne et nouvelle police de Genève* (publié par G. Revilliod, Gen., imp. Fick, 1865). Ce livre est plutôt un pamphlet, une satire, qu'une histoire ; mais il est écrit avec une si spirituelle malice et parfois avec un charme si rabelaisien, qu'il a gagné à son appréciation beaucoup de ses lecteurs. C'est de lui surtout que provient la légende en question. Froment, qui a aidé Bonivard dans ses recherches historiques, est animé du même esprit que le célèbre chroniqueur ; et quand on lit ses *Actes et gestes merveilleux de la cité de Genève* (éd. Revilliod), on s'aperçoit bien vite qu'il a voulu mettre dans ses écrits la sévérité de mœurs qu'il fut loin de montrer dans sa vie. Michel Roset, dont les *Chroniques* restées manuscrites, ont été souvent aussi consultées, ne donne pas toujours la note juste. Les événements qu'il raconte s'étaient passés dans sa première enfance, bien avant qu'il parût sur la scène politique ; et d'ailleurs, il ne les entrevoyait qu'au travers du prisme de son affection, de son enthousiasme pour la personne de Calvin et pour son œuvre réformatrice. On le soupçonne même d'avoir raturé, corrigé, interpolé les registres du conseil de cette période, alors que ces registres lui avaient été exclusivement confiés pour son travail, et que défense expresse avait été faite à son collègue Beguin, seul secrétaire régulier et ancien syndic, « de regarder dedans » (J.-B.-G. Galiffe, *Quelques pages de l'histoire exacte*, p. III. n., Gen., 1862, in-4°). Jean-Antoine Gautier, professeur de philosophie, qui, sur la demande du conseil, composa une *Histoire de Genève*, achevée le 5 septembre 1713 (onze vol. in-4°, restés manuscrits ; bibl. publ. de Genève), est plus indépendant que Roset pour ce qui regarde les oppositions dogmatiques ; il regrette bien des condamnations ou des exils auxquels son prédécesseur applaudit ; mais il est aussi impitoyable que lui contre les velléités d'indépendance politique et civile : il était magistrat, et il avait les préjugés de sa vocation. Quant aux réformateurs, ils ont manqué eux aussi bien souvent de justice à l'égard de ceux qui les contrecarraient. Calvin et Farel notamment,

dans leurs lettres intimes écrites au jour le jour et dans toute l'ardeur et l'émotion de la lutte, manquaient de sang-froid et de mesure pour apprécier justement la situation, et quelquefois ils ont prêté à leurs adversaires des intentions indignes ou criminelles qui ne reposaient sur aucun fondement sérieux. Tous ces témoignages doivent être contrôlés par les documents officiels, si l'on veut distribuer aux vaincus et aux vainqueurs la part de louange et de blâme qui revient aux uns et aux autres. C'est ce que nous allons essayer de faire en esquissant à grands traits les incidents de cette lutte mémorable, et particulièrement son origine et sa fin. — Son origine, chose curieuse, coïncide avec l'installation définitive de Calvin dans la cité du Léman. La première opposition se montre, en effet, la veille du jour où « le Français » (*ille Gallus*), sur la demande de Farel, obtint du conseil la permission de continuer les leçons publiques (*lecturæ*) sur les saintes Ecritures qu'il avait commencées à Saint-Pierre, et que l'on décida de le retenir et de pourvoir à son entretien (5 septembre 1536). Il s'agissait de faire passer dans la pratique l'engagement qui avait été pris « unanimement et par l'élévation des mains en l'air » par le peuple genevois réuni en conseil général, le 21 mai 1536, « de vivre selon l'Evangile et la Parole de Dieu », et de « délaisser toutes messes et aultres cérémonies et abusions papales, images et idoles. » On eut facilement raison des ecclésiastiques et des laïques qui manifestèrent d'une manière ostensible leur attachement à la doctrine et au culte désavoués par la majorité : quelques jours de prison et la menace de bannissements suffirent pour faire tomber toute résistance. Les syndics, auxquels était remis l'autorité disciplinaire enlevée aux mains des évêques, n'eurent aucune peine à faire respecter la loi sous ce rapport. Les citoyens en masse applaudirent à toutes ces condamnations qui vengeaient « l'offense faite contre Dieu et les cries » (édits) : c'était affaire de patriotisme, car les partisans de l'ancien ordre de choses qu'on appelait les « mamelucs » (comme ayant renoncé à la liberté), les « ducaux » et quelquefois les « monseigneuristes » étaient les partisans dévoués de la maison de Savoie. On obtint même sans trop de difficulté, sur la demande du prédicant Christophe Fabri (28 avril 1536), que la bénédiction du mariage ne fût donnée qui si la fiancée avait la tête couverte, comme la sainte Ecriture semblait l'exiger. Mais il en fut autrement quand on voulut forcer les gens à aller, le dimanche, au sermon « recognoistre Dieu », comme l'ordonnait un édit du 9 février, qui avait été confirmé le 16 juin par une pénalité de « trois sous » pour les contrevenants. Le 4 septembre 1536 donc, les syndics exposent en séance du grand conseil que, malgré la promesse faite en conseil général de vivre suivant l'Evangile, il en est plusieurs parmi les conseillers qui ne veulent point aller ouïr le prêche. Il est probable, pour nous il est certain que les syndics, dans cette circonstance, avaient été stimulés par Farel, lequel, à son tour, avait été mis en mouvement par son jeune collaborateur. Quoi qu'il en soit, l'un des conseillers qui avaient été pris à partie, Claude Richar-

det, « un grand, beau, puissant homme et fort cholère, » dit Bonivard, se lève et avec un geste furieux (*furibondè*), il s'écrie : « Personne ne dominera sur ma conscience et je n'irai point au sermon sur l'ordre d'un syndic Porral. » Et, dit le procès-verbal, il ajouta bien d'autres choses. D'autres conseillers, Jean Philippe, un ami de Bezançon Hugues, qui avait chaudement embrassé la cause des réformateurs, Boniface Offischer, ancien syndic de 1531, sont interpellés : on leur demande s'ils veulent assister à la prédication de la Parole de Dieu. Et ils répondent « qu'ils ne veulent point être contraints, mais vivre dans leur liberté. » Nous voyons poindre ici l'opposition qui ira grandissant de jour en jour et qui deviendra bientôt générale, quand, sous l'inspiration de Calvin, la loi voudra empiéter plus avant sur le for intérieur, et imposer à tous les citoyens une règle sévère de discipline et de foi. Ce moment ne tarda pas à venir. Le 10 novembre 1536, Farel, poussé encore par son ancien collègue, proposa devant le conseil des Deux Cents des *Articles sur le gouvernement de l'Eglise* (*Articuli de regimine Ecclesiæ*). Le grand conseil les adopte en principe ; mais ils sont renvoyés pour plus ample examen au conseil ordinaire ; et vers le milieu de janvier 1537, ils sont définitivement votés après avoir été de nouveau soumis aux pouvoirs publics. Ces articles « baillés par les prescheurs », comme le dit une note du secrétaire du conseil, sont l'œuvre de Calvin et pour le fond et pour la forme. On le voit à la netteté de conception, à la clarté, à la vigueur du style, et aussi à l'analogie frappante qui existe entre certains paragraphes (celui de l'excommunication, par exemple), et les passages correspondants de l'*Institution chrétienne*. Aussi bien, le catéchisme français qui parut au commencement de cette année et qui formait une partie intégrante des Articles de réformation (catéchisme qui vient d'être si heureusement retrouvé par M. Henri Bordier dans le volume 940 de la collection Du Puy à la Bibliothèque nationale de Paris, et qui a été réimprimé avec deux excellentes notices par MM. Albert Rilliet et Théophile Dufour, Fick, Genève, 1878) avait certainement Calvin pour auteur, ainsi que la *Confession de foy*, en vingt et un articles, qui se rattachait intimement à ce catéchisme, bien qu'elle ne soit sortie de presse que quelques mois plus tard. Le conseil ne fit subir qu'une seule modification aux articles présentés par les « prescheurs » : il décida (16 janvier) que la cène serait donnée quatre fois par an et non une fois par mois. « Le reste des articles, dit le registre, est passé ainsi qu'ils sont escripts. » Le même jour, ces décisions furent sanctionnées par le conseil des Deux-Cents : « Il est arresté, est-il dit, que l'arrest du conseil ordinaire est bien. » Or, les articles relatifs à l'excommunication et à l'obligation de signer individuellement la confession de foi, contenaient des déclarations bien autrement rigides et précises que celles que Farel avait publiées quatre ans auparavant dans sa « Manière et fasson qu'on tient... es lieux que Dieu de sa grace a visités » (1533). Ce furent comme les outres d'Eole d'où sortirent les tempêtes qui bouleversèrent longtemps la petite république. Voici le texte du paragraphe de l'excommunication : « Le principal

ordre qui est requis et duquel il convient avoyr la plus grande sollicitude, c'est que ceste Saincte Cène, ordonnée et instituée pour conjoindre les membres de nostre Seigneur Jésu crist avecq leur chefz et entre eux mesmes en ung corps et ung esprit, ne soyt souillée et contaminée, si ceux qui se déclairent et manifestent par leur meschante et inique vie n'appartenir nullement à Jésus, viennent à y communiquer ; car en ceste profanation de son sacrement, Nostre Seigneur est grandement déshonoré. Pourtant il nous fault donner de garde que ceste pollution, qui redunde tellement au déshonneur de Dieu, ne soyt venue entre nous par nostre négligence, veuz que saint Paul dénunce une si grosse vengeance sur ceux qui traicteront ce sacrement indignement. Il faut donc que ceux qui ont la puissance de fayre ceste police mettent ordre que ceux qui viennent à ceste communication soyent comme approuvez membres de Jésucrist. Pour ceste cause, Nostre Seigneur a mise en son Eglise la correction et discipline d'excommunication, par laquelle il az voullu que ceux qui seroyent de vie désordonnée et indigne d'ung crestien, et qui mespriseroyent après avoyr estés admonestéz de venir à amendement et se réduire à la droicte voye, fussent déjectéz du corps de l'Esglise et, quasi comme membres pourris, couppéz jusque à ce qu'ils revinissent à résipiscence, recognoyssant leur faulte et paovreté. » Si le pécheur ne veut point s'amender, « il sera temps que le ministre, estant advoué de ceux qui auront ceste charge, dénunce publiquement en l'assemblée le debvoyr qu'on aura faict de le retirer à amendement, et comment tout cela n'a rien proffité. Adoncque on cognoëstra s'il veult persévérer en la dureté de son cœur, et lors sera temps de l'excommunier, c'est à sçavoyr qu'il soyt tenu comme rejecté de la compagnie des crestiens et laissé en la puissance du diable, pour une confusion temporelle, jusqu'à ce qu'il donne bonne apparence de sa pénitence et amendement ; et, en signe de ce, qu'il soyt rejecté de la communion de la cène, et qu'il soyt dénoncé aux aultres fidelles de ne converser poënt familièrement avecq luy. » Et comme les auteurs du mémoire s'attendent à quelque résistance, ils ne craignent pas, pour la vaincre, de faire appel au bras séculier. « S'il y en avoyt, disent-ils, de si insolens et habandonnéz à toute perversité, qu'ils ne se fissent que rire d'estre excommuniéz et ne se souciassent de vivre et morir en telle réjection, ce sera à vous à regarder si vous aurés à souffrir à la longue et laissé impugny ung tel contempnement et une telle mocquerie de Dieu et de son Evangile. » Quant à la confession de foi, les « prescheurs » estiment qu' « on n'a poënt encore discerné quelle doctrine ung chascun tient. » La déclaration vague et collective de vivre selon l'Evangile ne leur paraît donc pas suffisante ; et ils demandent que « tous les habitans de la ville ayent à fère confession et rendre rayson de leur foy, pour cognoëstre lesquelz accordent à l'Evangille, et lesquelz ayment mieux estre du royaume du pape que du royaulme de Jésucrist. Ce serayt doncq un acte de magistratz crestiens, si vous, messieurs du conseil, chascun pour soy, faysiez en vostre conseil confession, par laquelle on enten-

dist que la doctrine de vostre foy est vrayment celle par laquelle tous les fidelles sont unis en une esglise ; car par vostre exemple vous monstreriez ce que ung chascun auroyt à faire en vous ensuyvant ; et après, ordonniez aulcuns de vostre compagnie, qui, estans adjoinct avecq quelque ministre, requissent ung chascun de fayre de mesmes. » Il est facile de reconnaître, dans ces mesures proposées au conseil, l'ébauche de ces fameuses Ordonnances à l'acceptation desquelles Calvin attacha plus tard un si grand prix, car elles étaient pour lui, suivant son oppression « le droict commencement d'une esglise. » On voit même ici, dans ces dizeniers (il y en avait vingt-huit dans la ville), qui devaient s'enquérir dans leurs quartiers respectifs de la moralité des gens, le premier germe de ce redoutable tribunal qui s'appellera le consistoire. Au reste, le réformateur lui-même a pris soin de dire quels étaient alors ses sentiments à cet égard ; il a réclamé la paternité de ces mesures qui blessèrent si profondément la fierté des vieux Genevois. « Lorsque l'abomination du papisme eut été renversée dans Genève par la force de la Parole de Dieu, dit-il dans la préface du catéchisme latin qui parut en mars 1538, on publia un édit du conseil, qui ordonnait que la religion de la ville fût ramenée à la pureté de l'Evangile, en faisant disparaître les superstitions et leurs organes. Malgré cela, il ne nous semblait pas qu'il existât encore une forme d'Eglise qui fût d'accord avec ce qu'exigeait l'exercice légitime de notre ministère. Quelle que soit, en effet, l'opinion que d'autres peuvent avoir, nous ne pensons pas, quant à nous, que nos fonctions soient renfermées dans de si étroites limites, que, une fois le sermon prêché, notre tâche soit finie et que nous n'ayons plus qu'à nous reposer. Il faut donner des soins bien plus directs et bien plus vigilants à ceux dont le sang nous sera redemandé, si c'est par notre négligence qu'il se perd. Cette préoccupation, qui nous hantait toujours, redoublait d'intensité et d'amertume chaque fois qu'il nous fallait distribuer la cène du Seigneur. Tous voulaient en effet y prendre part, quoique la foi de la plupart d'entr'eux nous fût inconnue, ou, le plus souvent même, suspecte : en sorte que les malheureux se repaissaient de la colère de Dieu (*iram Dei vorabant*), au lieu de se nourrir du sacrement de vie. Le pasteur lui-même, qui n'apporte aucun discernement dans l'administration de ce mystère, n'en peut-il pas être aussi regardé comme le profanateur ? C'est pourquoi nous n'avons pas trouvé d'autre moyen de mettre notre conscience en repos, que d'exiger que ceux qui voulaient être tenus comme membres du peuple de Christ et admis à ce repas spirituel et sacré, s'enrôlassent par une déclaration solennelle sous la bannière de Jésus-Christ. » Ceci était à l'adresse des Eglises de Suisse et d'Allemagne qui s'étonnaient de cette innovation disciplinaire si fort opposée à l'esprit de liberté évangélique. De si franches déclarations expliquent très bien dans quel esprit l'auteur de l'*Institution* poursuivra son œuvre réformatrice, mais elles n'enlèvent rien à la difficulté d'application de cette œuvre. Cette difficulté apparut dans toute sa force quand on voulut passer de la théorie à la pratique. En vain on

réunit le peuple entier dans le temple de Saint-Pierre pour qu'il fît solennellement, dizaine par dizaine, « le serment de fidélité à la ville » en acceptant « les articles touchant la confession » (29 juillet 1537) ; en vain, pour effrayer les rénitents, on arrête que ceux qui refuseraient de jurer devraient quitter la ville (19 septembre) : un grand nombre de citoyens s'y refusèrent obstinément ; ils ne voulaient pas acheter au prix de leur indépendance l'unité de foi qui était l'idéal de quelques prédicants étrangers. Les protestations éclatèrent plus vives, bientôt après, quand on apprit le décret d'expulsion rendu contre un anabaptiste, Jean de Lesture, qui déjà de lui-même avait quitté la ville. Quelques membres du conseil, Jean Lullin, Jean Philippe, ne craignent pas de s'écrier qu'on « rompoit les franchises ; » et le syndic Curtet, qui n'était pourtant pas un modèle de pureté, dénonça ce propos mal sonnant en pleine séance (21 septembre). Mais comment bannir tous les non-jureurs, qui étaient très nombreux et dont quelques-uns étaient assez puissants ? Calvin déploya en faveur de cette œuvre, qui était particulièrement sienne, une incomparable énergie. Le 30 octobre 1537, il paraît devant le conseil, et il y paraît seul pour la première fois ; il insiste fortement pour que « l'on fasse faire la confession à ceux qui ne l'ont point faite. » Mais les voûtes de Saint-Pierre ne virent accourir qu'un nombre insignifiant de citoyens ; « de la rue des Allemands (le quartier des marchands et des bourgeois aisés, au bas de la ville), il n'en vint pas un », dit le registre du 12 novembre. Le conseil arrête alors de mettre à exécution la menace déjà faite : « Quant à ceulx qui ne veulent jurer la réformation, il leur soit fait commandement qu'ils vuident la ville et aillent demeurer autre part où ils vivront à leur plaisir. » Et le 15, le conseil des Deux-Cents donne son approbation en ces termes : « Sur quoy icy est conclu iceluy arresté estre bon. » L'agitation fut grande. Le conseil général s'assembla jusqu'à quatre fois dans ce mois de novembre, ce qui ne s'était jamais vu ; et dans chacune des séances les deux partis s'interpellaient avec violence. La surexcitation augmenta encore quand le bruit courut que les ambassadeurs bernois avaient dit que ceux qui avaient juré étaient « parjures », attendu qu'il était impossible de tenir pareil serment. Le fait était vrai, le propos avait été tenu. Berne, qui avait contribué si puissamment à l'affranchissement et à la réformation de Genève, voyait avec regret qu'elle ne dirigeait plus les affaires ecclésiastiques de ses combourgeois, et elle n'était pas fâchée de reconquérir son influence à peu près perdue. Les opposants trouvèrent là un précieux encouragement à leur résistance ; ils pouvaient craindre que si Berne venait à retirer sa protection, l'indépendance de Genève ne fût compromise. Calvin et Farel se rendirent immédiatement à Berne pour détourner le coup. Ils en rapportèrent cette déclaration que leur confession de foi était « selon Dieu et la saincte Escripture, » et les Genevois étaient engagés à la signer (Lettre des magistrats bernois au conseil de Genève, 22 décembre 1537). Forts de cet appui, les prédicateurs insistent plus vivement que jamais, de concert avec leur nou-

veau collègue Corault (3 janvier 1538), pour que tous les citoyens viennent, en effet, apposer leur signature. Ils obtiennent sous ce rapport quelque succès de la part des conseillers. Mais ils réclament en outre que le conseil les autorise à refuser la cène à ceux qui sont « dissonans de l'union des fidèles. » Le conseil des Deux-Cents, consulté le lendemain, n'acquiesce pas à ce désir; il est décidé au contraire que « la cène ne sera refusée à personne. » Calvin comprit certainement où pouvait mener un conflit sur ce point; mais il n'était pas homme à reculer, car il n'y avait pour lui d'Eglise possible qu'avec le plein exercice du droit d'excommunication. Cependant le mouvement d'opposition s'accentua de plus en plus ; des quolibets se répétaient de bouche en bouche contre Farel et les amis des prédicants : on traitait ces derniers de *porrets* (poireaux), par allusion au syndic Porral, et le réformateur était qualifié de *faret* (lumignon). Aux élections politiques du mois de février, la mauvaise humeur du peuple se montra d'une façon plus sérieuse : on choisit comme syndics des adversaires décidés des rigueurs disciplinaires. Les prédicateurs, mécontents, se laissaient emporter dans leurs sermons jusqu'à l'irritation et à l'injure. Calvin traita le nouveau conseil de « conseil du diable. » Pour lui, les pasteurs devaient avoir, du haut de la chaire, une liberté absolue d'admonestation. Nouveau conflit avec le conseil qui, dans sa séance du 11 mars, dit sans périphrase : « On a deffendu à maistre Guillaume Farel et maistre Calvinus de point se mesler de magistrat. » Des remontrances spéciales furent adressées à ce dernier. Une rupture était imminente. Elle arriva par le fait des Bernois, qui avaient pu céder un instant sur la question des signatures, mais qui reprirent leur attitude hostile sur une question de liturgie. Ils avaient conservé l'usage du pain sans levain et adopté celui de célébrer annuellement quatre fêtes religieuses. Ils prièrent leurs combourgeois, qui avaient aboli cet usage et ces fêtes, d'adhérer à leurs cérémonies. Et le 15 avril, les conseils de Genève, sans consulter les prédicateurs, adoptent les rites bernois, ce qu'avait fait, du reste, à l'unanimité, le synode de Lausanne, quelques jours auparavant (4 avril). Le vase était plein, il déborda. Le ministre Corault, un ancien moine plein de fougue malgré sa vieillesse et sa cécité, ne se contint plus; il s'écria dans un sermon : « Ces messieurs, avec leurs pieds de cire, s'imaginent-ils que le royaume des cieux soit le royaume des grenouilles ? » Et, les traitant « d'ivrognes », il aurait ajouté : « On vit à Genève comme les rats parmi la paille. » Le conseil lui défend de prêcher; et comme, malgré cette défense, l'intrépide Corault monte en chaire le lendemain samedi, 20 avril, veille de Pâques, il est mis en prison. Calvin et Farel prennent fait et cause pour leur collègue; ils déclarent que dans de telles circonstances ils ne donneront pas la cène, parce que ce serait une profanation. Le conseil leur interdit de prêcher à eux aussi, s'ils ne doivent pas suivre le rite bernois. Bravant la défense, ils prêchent l'un et l'autre deux fois le jour de Pâques, et ils se retirent sans avoir donné la communion. Ils sont condamnés, ainsi que Corault, à « vuider

la ville dans trois jours. » Le 24, les bannis avaient quitté Genève. — Tel est le premier acte du drame qui va se poursuivre bien des années encore entre les deux partis. Les libertins l'emportent d'abord ; mais le jour se lèvera bientôt où l'énergique Picard triomphera, favorisé par les fautes de ses adversaires, par l'esprit du temps, par les nécessités de la situation, et aussi par le déplacement de la majorité dans le conseil général, grâce à l'adjonction systématique à la bourgeoisie de nombreux réfugiés français tout dévoués au réformateur. Les magistrats vont-ils, comme on l'a dit, profiter de leur victoire pour favoriser le relâchement des mœurs, négliger le culte, laisser dépérir l'instruction publique ? Nullement. Ils s'empressent au contraire d'appeler deux ministres du pays romand, Antoine Marcourt, pasteur à Neuchâtel, l'un des plus anciens et des plus intrépides ouvriers de la réformation, et Jean Morand, de Cully, que Farel et Calvin avaient recommandé peu de temps auparavant (3 janvier 1538) aux bonnes grâces du conseil. Ils leur adjoignirent deux autres ministres genevois, Jacques Bernard et Henri de la Mare. Ils se montrèrent aussi impitoyables pour la répression de tous les excès et des tendances vers le catholicisme, que l'auraient été les ministres bannis. Ils vont même, pour la fréquentation du culte et la participation à la cène, jusqu'à promulguer des arrêts qu'ils avaient naguère trouvés détestables. A les voir ainsi empiéter sur le domaine inviolable de la conscience, on pourrait croire qu'ils oublient leur résistance antérieure. Ils veulent plutôt, au risque de passer pour inconséquents, arrêter les imputations malveillantes sur les lèvres ou sur la plume des prédicateurs exilés. Ils ne purent y parvenir. Ceux-ci étaient trop exaspérés pour voir les choses de sang-froid. Ils allèrent même jusqu'à leur prêter des intentions criminelles dont ils étaient bien innocents. Ainsi ils écrivirent, au commencement de juin, à Bullinger de Zurich, que les magistrats de Genève leur avaient préparé une embuscade non loin de la ville et que vingt sicaires armés les attendaient à la porte même ! Ces prétendus sicaires n'étaient autres que de bons bourgeois mis aux portes par les syndics, sur l'avis pressant venu de Berne, à cause de la présence de quinze cents cavaliers français dans le Faucigny et de violences commises par eux dans ce pays. Les pasteurs bernois ne sont pas épargnés, surtout Pierre Kuntz, le plus influent d'entre eux. Mais c'est surtout sur leurs remplaçants à Genève que Calvin et Farel déchargent leur mauvaise humeur (Corault était mort à Orbe le 4 octobre 1538). Ce sont « des traîtres qui se cachent sous le masque de pasteurs ; » ils « se paissent eux-mêmes, non les brebis ; » ce sont « des pestes qu'il faut écarter ; » des « brigands de l'Evangile. » Les pasteurs incriminés voulurent avoir l'avis de Berne ; deux d'entre eux se rendirent dans cette ville et à leur retour (7 octobre 1538), ils racontèrent qu'ils avaient obtenu audience auprès du conseil et des pasteurs, et que ceux-ci, après les avoir entendus, avaient déclaré que ceux qui s'élevaient contre les magistrats genevois étaient « pires que juifs, traistres et méchants.

Bientôt cependant, grâce sans doute aux exhortations des ministres de Bâle et de Strasbourg, le chef du clergé bernois, Kuntz, mit tout en œuvre pour pacifier les églises du pays romand. La réconciliation se fit à Morges, le 12 mars 1539; Farel était présent; Calvin auquel on envoya, à Strasbourg, une copie des articles de concorde, y apposa sa signature; et, depuis ce moment, il n'eut que des sentiments d'affection et d'estime pour les ministres de Genève qu'il malmenait auparavant avec tant de rudesse et d'injustice : il les reconnaît maintenant comme « dispensateurs de la parole de Dieu » (Lettre du 25 juin 1539). Le cardinal Sadolet, évêque de Carpentras, humaniste distingué et qui n'était pas aussi intolérant que ses collègues de la cour de Rome, crut le moment favorable pour ramener au catholicisme ses « très chers Genevois. » Il leur écrivit donc, en style cicéronien, une épître caressante et habile dans laquelle il déclarait « qu'il avait paru bon à l'Esprit saint et à lui » (*visum est spiritui sancto et mihi*) de leur témoigner par écrit la vive sollicitude dont il était pénétré à leur égard (18 mars 1539). Le digne prélat croyait sans doute, comme les ministres bannis, que Genève ne tenait pas à maintenir la Réforme et que sa démarche serait bien accueillie. Son illusion ne fut pas de longue durée. Le conseil fit une réponse polie à la lettre d'envoi du mémoire, lettre qui était peut-être encore plus confite en douceur ; mais pour le mémoire même, « arresté, dit sèchement le protocole du 26 mars, qu'on visitera ledit affere. » Et l'on mit si peu d'empressement à « visiter ledit affere » que plus de neuf mois s'écoulèrent avant que le pasteur Morand fût officiellement chargé de répondre à l'évêque (12 janvier 1540). Dans l'intervalle, Calvin, sur l'invitation de ses amis, avait fait une réponse victorieuse : elle circulait manuscrite dans Genève, et l'imprimeur Michel Dubois obtint bientôt du conseil l'autorisation de l'imprimer (30 janvier 1540). Mais tout en réprimant, comme par le passé, les excès de toute sorte et en chassant du territoire de la république ceux qui avaient la moindre tendresse pour le catholicisme, les Genevois refusaient d'aliéner leur indépendance dogmatique. Ainsi, deux jours après qu'on eût reçu la missive de Sadolet, François Chamois, avec plusieurs citoyens, vint demander au conseil qu'on leur remît les articles de la confession qui avait été lue dans le temple de Saint-Pierre, « attendu, dit-il, qu'ils sont contre nos libertés et franchises; » et l'ordre est donné immédiatement de livrer ces articles. Il est donc inexact de dire que pendant l'exil de Calvin les Genevois furent sans foi ni moralité : ils ne répugnaient pas à la règle, mais seulement aux innovations disciplinaires et dogmatiques apportées par les ministres français, des nouveaux venus qui ne pouvaient encore aimer leur ville de refuge comme les vieux Genevois aimaient leur patrie. — Nous devons remarquer que les deux partis jusqu'à ce moment étaient comme en formation; aucune appellation particulière n'était venue déterminer d'une façon nette et précise les contours de chacun d'eux. Aussi ne faudra-t-il pas s'étonner de voir quelques individualités saillantes rester quelque temps indécises et

bientôt même changer de camp ; car les principes représentés de part et d'autre ne développeront que peu à peu toutes leurs conséquences et ne forceront que peu à peu chaque citoyen à se prononcer. Mais avant le retour de Calvin à Genève les deux partis reçurent un nom : on appela le premier le parti des « guillermins » (du nom de baptême de Farel) ; c'est le parti des réformateurs, parti novateur et français. L'autre parti fut nommé les « articulants, » ou par plaisanterie les « articlous » et les « artichauts, » à cause de certains articles passés le 30 mars 1539 avec Berne, articles interprétatifs d'un traité de partage de souveraineté, conclu en 1536, entre les deux républiques dans les domaines de Saint-Victor et Chapitre, après les conquêtes des Bernois sur le duc de Savoie. Plus tard, ce dernier parti fut appelé les « perrinistes, » partisans de Perrin, ou « fabristes, » partisans de Fabre, beau-père de Perrin. Après leur dispersion par le bannissement, Bonivard les appellera « les égrenés. » Michel Roset, dans ses *Chroniques*, ne fait pas tant de frais d'imagination ; il désigne les partis de la manière suivante : « les gens de bien » et « les débauchés. » — Revenons aux articles passés avec Berne. Nous touchons ici à l'un des épisodes les plus embrouillés de l'histoire de Genève. Les trois députés genevois qui furent envoyés à Berne pour défendre les droits de leur cité : J. Lullin, Ami de Chapeaurouge et J.-G. Monathon, eurent beaucoup de peine à sauvegarder l'indépendance complète de Genève en face des prétentions de Berne : la puissante république était irritée de l'empressement que les populations voisines de Genève avaient mis à se donner à cette ville, de préférence aux Bernois dont l'invasion leur faisait peur. Ils eurent le tort de s'écarter des instructions écrites qu'ils avaient reçues à leur départ, et il est difficile de savoir pour quels motifs. Gautier, dans son *Hist. manuscrite* (liv. VI, p. 279), donne à ce sujet l'exemple d'une sage réserve que nous croyons devoir suivre : « Si les ambassadeurs, dit-il, se conduisirent de cette manière de propos délibéré ou par inadvertance et par surprise, c'est ce que je ne déciderai pas et dont je laisserai le jugement entier au lecteur. » Dans tous les cas, il serait injuste de parler, comme l'ont fait quelques historiens modernes, de « trahison nationale des adversaires de la Réforme. » La sûreté de l'Etat n'était nullement menacée ; il s'agissait simplement de la cession de certains droits de souveraineté controversés sur cinq ou six petits villages. Or, selon les lois et coutumes de l'époque, c'était indubitablement aux conquérants bernois à succéder à la souveraineté du duc dans ces modestes possessions, et ils n'étaient nullement disposés à céder ce droit à autrui. Mais dans l'état d'irritation où se trouvaient alors les Genevois, les guillermins, qui n'aimaient pas les Suisses, firent bientôt un crime à leurs adversaires d'avoir été trop coulants sur cet article ; ils entraînèrent la majorité du peuple avec eux, remplacèrent au conseil (mai 1540), par des citoyens de leur bord, les trois signataires du traité ; et bientôt ils les firent condamner à mort par contumace (5 juin 1540), malgré les instances et les menaces des Bernois. Cette sentence, heu-

reusement, ne fut pas exécutée; et, quatre ans plus tard, le parti calviniste lui-même rouvrit aux condamnés les portes de la cité. N'est-ce pas une preuve qu'on avait agi dans cette circonstance avec plus de passion que de justice? Car il n'y a pas d'exemple qu'on ait jamais fait grâce à des traîtres. Ainsi cette même année (1544) on décapita sur la place du Molard un certain François Dupra qui, dix ans auparavant, avait aidé les Savoyards dans un coup de main sur la ville, et qui s'était aventuré sur les terres de la seigneurie, croyant son méfait oublié. On ne considérait donc pas les articulants comme coupables de trahison. Au reste, la question en litige fut ensuite tranchée par arbitrage de cantons amis ; Genève succéda à tous les droits de l'évêque, non seulement en ville (souveraineté, vidomat, etc.), mais aussi à la campagne où l'évêque avait eu la seigneurie directe des trois mandements de Peney, Jussy et Thiez. Quant aux autres possessions rurales, les couvents genevois, le chapitre de Saint-Victor et surtout le prieuré de Saint-Victor, dont la souveraineté avait toujours appartenu au prince du pays, par conséquent au duc de Savoie, comme successeur des anciens comtes de Genève ou du Genevois, Genève n'obtint que ce qu'elle avait autrefois, à savoir la possession pure et simple, les droits utiles, la basse juridiction et les droits ecclésiastiques. Il en fut ainsi jusqu'aux traités du milieu du dix-huitième siècle avec la France et la Savoie, qui remplacèrent une frontière féodale très vague et très enchevêtrée par une frontière politique dans le sens moderne. — Le succès des guillermins fut habilement poursuivi et complété après l'échauffourée nocturne du lendemain, 6 juin, où il y eut trois morts d'hommes et de nombreuses blessures. Le capitaine général, Jean Philippe, un ami des articulants condamnés, « homme riche et riche non chiche, dit Bonivard, fort libéral aux compaignons, principalement à ceux d'espée, qui pour ce se faisoit aimer de tous, » eut le grand tort, au sortir d'un copieux festin dont il avait régalé quelques amis, de se jeter en furieux dans la bagarre et de frapper ses adversaires. Mais il ne songeait nullement, comme on l'a dit, à opérer une révolution à main armée; le coup n'avait pas été prémédité, et son innocence, à cet égard du moins, est pleinement prouvée par les circonstances dans lesquelles la lutte s'engagea et par les événements immédiats qui la suivirent. Il fut mis en prison. Les guillermins, qui avaient juré la perte de Jean Philippe, exerçaient sur les magistrats une pression odieuse. « Le peuple esmeu, dit Roset, ne posoit point les armes, environnant jour et nuit la maison de la ville et les prisons, crians d'une voix : justice, tellement que trois jours durant les seigneurs du conseil ainsi poursuivis, furent contraints abrévier le procès dudit capitaine » (Chron., IV, 40). Malgré l'intervention des ambassadeurs bernois accourus en toute hâte, le malheureux eut la tête tranchée sur le plateau de Champel, trois jours seulement après le tumulte. La sentence portait que le corps du supplicié devait être « attaché au gibet, » mais on se relâcha sur ce point : il reçut des funérailles immédiates « pour l'honneur de ses povres enfans. » Des quatre syndics qui

avaient été élus en 1538 comme adversaires des rigueurs disciplinaires et dogmatiques de Calvin, deux avaient été condamnés comme articulants, un troisième avait été exécuté. Il restait Claude Richardet. Craignant d'être à son tour la victime des rancunes du parti victorieux, il s'évada pendant la nuit, le jour même de l'exécution de Jean Philippe, au travers d'une étroite ouverture qui était aux murailles de la ville ; il mourut quelques semaines après, des suites peut-être de sa fuite périlleuse. Voici les réflexions que ces tragiques événements suggèrent à Michel Roset (Chron., IV, 4) : « L'on ne peut ici omettre un notable jugement de Dieu sur les quatre syndics de l'an 1538 qui avoient esté créés du peuple comme adversaires de la Réformation jurée et qui avoient banni les ministres, et débouté leurs fauteurs, c'est que deux ans après, ce même mois de juin (1540), tous quatre de la part de ce mesme peuple furent confus et ruinés par leurs crimes : car le premier qui se nommoit Claude Richardet, estant adhérans de cette sédition, s'en voulant fuir, se devala par une fenestre qui estoit aux murailles de la ville, et se creva parce qu'il estoit pezant, et ne vescut pas longtemps après ; or, avait-il dit auparavant à Calvin par moquerie, que *les portes de la ville estoient assez larges pour en sortir*. Le second estoit Jean Philippe, capitaine général, exécuté. Les deux suivans estoient des trois articulans condamnés : Ami de Chapeaurouge et Jean Lullin. » Que ce fût « jugement de Dieu » ou vengeance de parti, la situation politique changea complètement dans Genève ; les amis des réformateurs reprirent la haute main dans le gouvernement ; et les pasteurs en exercice, désormais supportés plutôt que soutenus, insultés même quelquefois dans leurs personnes, soupirent après le moment où ils quitteront « un peuple aussi ingrat. » Morand, le premier, porte ses pas hors de la cité, le 9 août, et Marcourt en fait autant le 20 septembre. Le conseil songea naturellement à l'auteur de l'*Institution* : « Résolu, dit le protocole du 21 septembre, de donner charge au seigneur A. Perrin de trouver moyen s'il pourroit fere venir maistre Calvin. » Le 20 octobre, le conseil général se prononce à son tour dans le même sens : « Pour l'augmentation et l'avancement de la Parole de Dieu, a esté ordonné d'envoyer querre à Strasbourg maistre Jean Calvinus, lequel est bien sçavant pour estre ministre évangélique. » Le réformateur ne s'empressa pas de répondre à cet appel ; il sentait qu'il irait se « replonger dans un gouffre dévorant. » « Vu le tempérament de la plupart des Genevois, écrit-il à Farel, je ne pourrai pas les supporter et ils ne pourront pas davantage s'accoutumer à moi. » Il céda pourtant, sur les violentes instances de ses amis. Il revint à Genève et se présenta au Conseil le 13 septembre 1541, trois ans et quatre mois après s'être entendu signifier un arrêt d'exil, quatorze mois après le revirement politique qui avait rendu le pouvoir à ses adhérents. Ce poste, il le savait, devait être plus que jamais pour lui un poste de combat. Le régime disciplinaire qu'il imposa comme condition de son retour souleva bientôt de vifs mécontements. Ces éternelles comparutions devant le consistoire pour actes ou paroles

qui n'ont rien aujourd'hui de délictueux, le bras séculier requis pour faire aller les gens au sermon, ou pour leur interdire des vêtements découpés d'une certaine façon; toutes ces exigences, toutes ces rigueurs, provoquèrent des murmures et réveillèrent l'opposition mal assoupie des libertins. En juillet 1545, on signalait des attroupements suspects provoqués dans le quartier de Saint-Gervais par les fils de Jean Philippe; J.-G. Monathon, l'ancien articulant, est admonesté « pour s'être trouvé en des bandes ; » et on l'exhorte « à vivre dorénavant en son ménage. » Calvin, consulté par le conseil, demanda qu'on redoublât de sévérité. Et comme les opposants s'enhardissent et serrent leurs rangs, il veut savoir si les magistrats sont résolus à lui prêter main-forte et à faire respecter les règlements disciplinaires dans tout leur rigorisme. Cette épreuve se fit aux dépens d'un conseiller, Pierre Ameaux, esprit curieux et disputeur, qui, dans un souper auquel il avait invité trois amis, avait eu l'imprudence de malmener le réformateur et de dire, entre autres paroles malsonnantes, que celui-ci était en fait « plus qu'un évêque, » et que si l'on n'y prenait garde, les ministres français se rendraient maîtres de la ville. Les pièces du procès ne se retrouvent plus malheureusement dans les archives de Genève; mais Gautier qui les a eues sous les yeux, dit qu'il y est question d'objections qu'aurait faites Ameaux à Calvin au sujet du « péché contre le saint-Esprit. » Au reste, ce conseiller avait été un des citoyens qui, en 1537, s'était le plus longtemps opposé à la prescription ordonnant la signature de la confession de foi; mais il n'était pas irréligieux, encore moins matérialiste, comme on l'a prétendu. Dénoncé par ses convives, parmi lesquels se trouvait un de ses collègues au conseil, il fit des aveux et présenta une requête en grâce. Il aurait pu se tirer d'affaire en allant simplement en conseil « crier mercy à Dieu et à la justice et à M. Calvin, » comme l'avait décidé le Deux-Cents (2 mars 1546). Mais le réformateur exigea une pénitence publique et humiliante; il menaça de ne « monter point en chaire » qu'il n'eût obtenu pleine et complète réparation (4 mars). Le consistoire et les ministres firent cause commune avec lui (5 mars). Sous une semblable pression, le conseil décide que l'affaire sera portée le même jour devant le conseil des Soixante, et le lendemain devant le Deux-Cents. Malgré l'avis sagement motivé de l'un des Soixante, qui aurait voulu qu'on ne revînt pas sur une première décision et qui avait osé dire : « Les prescheurs devroient nous laisser en paix, » le Deux-Cents consulté une seconde fois, révoque la grâce précédemment accordée à Ameaux, et décide que le Petit conseil examinera le cas à nouveau. Sur ces entrefaites, le pasteur de Jussy, Henri de la Mare, fut impliqué dans le procès. D'une nature assez indépendante, il n'avait jamais suivi Calvin aveuglément. Venu à Genève avant celui-ci, il s'était déjà séparé des réformateurs, en 1538, lors de leur résistance aux cérémonies bernoises. Il intercéda en faveur du prisonnier. Il trouvait et il avait dit à un ancien magistrat qu'il était dur de détenir si longtemps un homme de bien pour quelques paroles inconsidérées. Il avait aussi exprimé le vœu

qu'il n'y eût point parmi les ministres des gens vindicatifs. Un jour même il avait prêché « que Dieu punirait quiconque abuserait du glaive, » et cette parole lui fut reprochée comme impliquant un blâme direct de la conduite tenue par les magistrats à l'égard d'Ameaux. Il fut incarcéré le 15 mars. Ces mesures violentes et injustes n'eurent pas l'approbation des vieux Genevois indépendants. Il y eut des attroupements à Saint-Gervais le 30 mars, et l'on ne put les dissiper qu'en déployant un certain appareil militaire et en dressant une berche (potence) sur la place. Farel et Viret accoururent de Neuchâtel et de Lausanne, comme ils le faisaient dans les conjonctures critiques, pour prêter leur appui à Calvin. Le 8 avril, la sentence définitive fut prononcée contre Ameaux : il fut condamné à « fere le tour de la ville, en chemise, teste nue, une torche allumée en sa main, et venir ensuite par devant le tribunal crier mercy à Dieu et à la justice, genoulx à terre, confesser avoir mal et meschamment parlé. » Huit jours après, le 15 avril, sur le rapport des ministres, De le Mare fut démis du ministère et condamné à trois jours de prison, pour avoir blâmé le secrétaire du conseil, démenti Calvin et dit qu'il ne voulait point que Calvin fût son juge. — Le procès d'Ameaux n'était qu'un combat d'avant-garde. De plus puissants antagonistes allaient entrer en scène et fournir à Calvin l'occasion de s'assurer si tous les fronts devaient ou non s'incliner devant les ordonnances disciplinaires. La danse était sévèrement interdite. Or, des danseurs de haut parage, le syndic Corne, alors président du consistoire, et sa femme, le capitaine général Ami Perrin et son épouse, fille de l'ancien conseiller François Favre, sont cités à comparaître devant le tribunal ecclésiastique, en avril 1546. Devant le consistoire, l'épouse de Perrin nie avoir dansé, mais confesse avoir vu danser. Et bientôt, s'emportant, elle dit que les membres de ce corps veulent du mal à la famille Favre et qu'on veut enlever à son père et à son frère la bonne réputation dont ils jouissent. Calvin était présent ; il ne se contient plus. « Elle est donc sacrée, s'écrie-t-il, cette famille des Favre, elle est affranchie de l'obéissance aux lois ! Que ces gens-là se construisent une ville pour y vivre à leur guise, puisqu'il ne veulent pas habiter avec nous sous le joug de Christ ; mais, tant qu'il demeureront à Genève, il se démèneront en vain pour esquiver les lois. » L'épouse de Perrin ne se laisse pas intimider ; elle décline la compétence du consistoire ; et comme elle ne donne aucun signe de repentance, on la garde en prison, tandis que les autres coupables, s'étant humiliés, en sortent au bout de trois jours. Perrin, à peine élargi, va danser aux noces de Claude Philippe : il est cité pour ce fait devant le consistoire, mais il refuse de comparaître. Et dès lors il va devenir le chef des mécontents, lui qui naguère s'était montré le plus ardent instigateur du retour de Calvin. L'un de ses beaux-frères, Gaspard Favre, ne refusa pas de venir au consistoire lorsqu'il y fut appelé pour avoir joué aux quilles dans son jardin à l'heure du sermon ; mais il y vint pour tenir tête au réformateur. Celui-ci ayant voulu l'interroger, il déclara qu'il ne répondrait qu'à M. le syndic, attendu

qu'il ne reconnaissait pas l'autorité de Calvin. Et comme ce dernier s'écriait : « Nous sommes icy par-dessus vous ! — Je sais bien, répliqua Gaspard, et *par sus tous.* » Le réformateur, craignant peut-être de ne pas assez se contenir, sortit brusquement de la salle. Le consistoire réclama le lendemain la punition de celui qui avait osé le braver. Le 18 juin, Gaspard est arrêté et il fait dix jours de prison. La censure qu'il subit après son élargissement ne dut que redoubler son exaspération. Lancé dans la voie du rigorisme, Calvin ne s'arrêta point. Le conseil, à son instigation, renouvela la défense de jouer aux quilles, aux cartes, aux dés, et en outre interdit à tous les citoyens la fréquentation des tavernes. C'était plus que ce que pouvaient supporter les habitudes d'indépendance et de sociabilité du peuple genevois : il fallut bientôt retirer cette interdiction. Quelques-uns des collègues de Calvin semblaient prendre à tâche d'irriter encore davantage les esprits en parlant du haut de la chaire avec une inconcevable arrogance : « Vous n'estes que dyables, avait dit un jour le pasteur de Céligny, Louis Trappereaux ; pensez-vous que ce pays soit vostre? Il est à moi et à mes compagnons et serés gouvernés par nous qui sommes estrangiers, deussiez-vous bien grinsser les dents. » A propos de la représentation d'une pièce de théâtre (*Les Actes des Apôtres*) dont Abel Poupin était l'auteur, Michel Cop dans son sermon traita « d'effrontées débordées, sans honneur » les femmes qui y joueraient un rôle, et anathématisa tous ceux qui y assisteraient. Peu s'en fallut que ces jeux n'eussent un dénouement tragique. La population se souleva, et elle ne fut calmée que par l'arrestation dans la salle du conseil du malencontreux prédicateur. La représentation eut lieu le 4 et le 5 juillet 1546 ; mais ce fut la dernière exhibition de ce genre. — De nouveaux conflits surgissent entre la famille Favre et le consistoire. François, cité devant ce vénérable corps, et interpellé par Abel Poupin, déclare, d'un ton fier, qu'il n'a rien à démêler avec les ministres qui sont venus de France, qu'il ne les connaît point, et qu'il ne répondra qu'au syndic président ; il alla même jusqu'à dire que le consistoire était une « nouvelle juridiction pour gêner les gens. » Il se sentait plus fort peut-être depuis que les élections de février 1547 avaient porté au syndicat des citoyens qui inclinaient vers l'opposition : Hudriod du Mollard, François Béguin, Girardin de la Rive, Ant. Chiccand ; ce dernier, seul, était adhérent assez prononcé du réformateur. Abel Poupin répondant à Fr. Favre, s'oublia jusqu'à lui dire : « Vous êtes impudent comme un chien. » Calvin défendit avec vivacité les droits du consistoire par devant le conseil ; il menaça même de quitter Genève si ces droits n'étaient pas reconnus. Le différend qui existait entre la famille Favre et le tribunal ecclésiastique fut pour le moment pacifié à l'amiable. Mais il en surgit de nouveaux entre une foule de citoyens et le consistoire, à propos des chausses découpées que la discipline interdisait formellement. Calvin fut intraitable sur ce point. Il s'acharne après les porteurs de ces chausses chapples pour mâter la jeunesse et l'habituer à respecter la loi, et non à cause du scandale qui pourrait résulter de cette mode. C'est l'ex-

plication qu'il donne lui-même de sa fermeté à cet égard dans une lettre adressée aux « Fidèles de France » (24 juillet 1547) : « Nous avons protesté, dit-il, que c'estoit un fatras qui ne valoit pas le parler que la découpure de leurs chausses, et avons tendu à une autre fin qui estoit de les brider et réprimer leurs folies. » La victoire lui resta. Le procès fait à Jacques Gruet, pour avoir mis dans la chaire de Saint-Pierre un billet contenant « plusieurs paroles villaines et infâmes contre les ministres de la parolle de Dieu » et son exécution à mort, le 26 juillet 1547, après un mois d'incarcération, n'abattirent pas « les cornes » des libertins, bien que le réformateur s'en vantât dans une lettre à M. de Falais alors encore son ami (16 août). Le malheureux Gruet, personnage mal équilibré et d'un esprit inquiet, avait agi comme un enfant perdu, sans s'être concerté avec personne, et le parti ne se donna aucun mouvement pour le soustraire à l'échafaud. La lutte s'engagea vive et sérieuse peu de temps après, lors du double procès du capitaine général Perrin et du réfugié français Laurent Maigret, dit le Magnifique. Ce dernier, ancien valet de chambre de François 1er, avait été banni de France par sentence du 30 août 1534, pour avoir mangé de la chair en carême. Retiré à Genève, il avait cherché à être utile à son ancien maître, dans les circonstances difficiles où la petite république s'était trouvée en 1535 et 1536. Sous prétexte de protéger les Genevois contre les entreprises du duc de Savoie, contre l'ambition de leurs alliés les Bernois et contre leur propre isolement, il manœuvra de manière à joindre cette clef importante du bassin du Léman à la conquête que le monarque français s'apprêtait à faire des provinces savoisiennes situées sur la route de l'Italie où, pour la troisième fois, la fortune des armes allait être tentée contre Charles-Quint. M. de Verey et sa bande furent appelés par Maigret. On sait comment ce complot échoua. Les Bernois, avisés par leurs amis de Genève, se décidèrent à entrer en campagne, et ce fut leur arrivée triomphale qui porta les Genevois à arborer définitivement l'étendard de la réforme (21 mai 1536). Ce Laurent Maigret crut le moment propice pour se débarrasser de Perrin, son rival d'influence, qui, pour avoir pris la défense de son beau-père et manqué de respect aux magistrats, avait été mis en prison : il l'accusa d'avoir sollicité le commandement d'une compagnie au service du roi de France. Les Bernois ayant envoyé une députation à Genève en faveur de Favre et de Perrin, le dénonciateur de ce dernier est arrêté et interrogé ; et le procès qui était destiné à perdre Perrin et son parti tourna à la confusion complète des accusateurs. Maigret est démis de la bourgeoisie (2 janvier 1548), et Perrin, qui avait été cassé de ses fonctions de conseiller et de capitaine général, est réintégré à quelques mois de distance dans cette double charge (15 janvier et 18 novembre 1548). Jamais Calvin ne fut plus près de sa perte. Une lettre qu'il écrivait à Viret et qui avait été interceptée, avait fort irrité les magistrats contre lui, car il ne les ménageait guère dans cette épître ; il disait à leur sujet : « Je ne sais ce qu'il faut attendre d'eux, car sous le couvert

de Christ, ils prétendent régner sans Christ. » Dans l'interrogatoire qu'il dut subir devant le conseil (18 octobre 1548), le réformateur répondit qu'il n'avait point en vue de diffamer les magistrats, mais « de montrer à Viret que l'on ne cheminait qu'en hypocrisie » (procès criminels aux archives de l'hôtel de ville de Genève, n° 453). La lettre incriminée fut restituée après que le conseil en eut pris copie et l'on décida, aux approches de la cène de Noël, de faire une réconciliation générale, et de souper ensemble, « en signe de vraye pardonnance et de bonne amitié. » Farel, qui était accouru à Genève pour défendre son ami, représenta « qu'on ne debvroit pas faire répondre ainsi Calvin, que Calvin est celluy qui aime toujours le prouffit et salut de la ville et qui est l'homme le plus excellent en science et sçavoir qui soyt, qu'il a remonstré à beaucoup de personnes mesme à Luther et à Mélanchthon, leurs faultes. » Malgré la réconciliation ordonnée entre les deux partis, Calvin trouva prudent de rendre impossible un nouveau désagrément de ce genre : il pria ses collègues Viret et Farel de lui renvoyer toutes ses lettres afin qu'il notât celles qui pouvaient le compromettre et qu'elles fussent mises en lieu sûr ; il renvoya pareillement leurs lettres à ces intimes amis pour qu'ils usassent de la même précaution. La réintégration de Perrin dans la charge de capitaine général, après les victoires de Charles-Quint en Allemagne, dépita Calvin, mais ne lui fit adoucir en rien les rigueurs de sa discipline ecclésiastique. Il aurait préféré quitter la place plutôt que de céder, et il compta sur Dieu pour la réalisation de ses desseins. « Notre César comique a chaussé de nouveau ses brodequins, écrivait-il à Farel, le 27 novembre 1548 ; il se pavane maintenant plus arrogamment que jamais au milieu de ses histrions. Je n'ai aucun espoir d'une amélioration prochaine. Il n'est guère douteux que les méchants ne complotent un bouleversement à l'occasion des prochains comices pour l'élection des syndics ; mais le Seigneur fait le guet du haut du ciel. » Perrin fut élu premier syndic, le 3 février 1549 ; et malgré la prédiction de Calvin, les juges se montrèrent en général aussi sévères que l'avaient été leurs prédécesseurs contre les infractions de la discipline. Cependant, les deux partis étaient tellement animés l'un contre l'autre, qu'il fallait s'attendre à quelque bagarre. C'est ce qui arriva le 9 avril 1551, lors de l'entrée des envoyés bernois qui venaient procéder à l'échange des serments pour le renouvellement de la combourgeoisie avec Genève. Dans cette circonstance, comme dans bien d'autres, on put voir que les libertins ou perrinistes s'appuyaient sur les Suisses et se réjouissaient de leur influence, tandis que les calvinistes penchaient d'un autre côté. Perrin s'était porté au-devant des ambassadeurs de Berne avec une troupe nombreuse, pour leur faire honneur. Quelques railleurs du parti opposé, en particulier Jean de la Maisonneuve, auditeur et le potier Hérald se permirent quelques moqueries à l'endroit du cortège. Des coups furent échangés, et l'un des moqueurs qui s'était réfugié dans sa boutique, ensanglanté, ne dut, paraît-il, son salut qu'à l'intervention de Perrin. Dans le tumulte, Maisonneuve se crut insulté par

le capitaine général. Et quelques jours après la bagarre, il intenta une accusation criminelle à la cour du lieutenant contre ledit Perrin qui lui aurait fait insulte de la manière la plus grave dans l'exercice de ses fonctions et en présence de trois des syndics, et aurait voulu même le frapper de son épée en sorte qu'il n'aurait échappé à la mort que parce que les syndics l'avaient retiré dans la maison de ville. Perrin, interrogé le même jour (17 avril), refuse de répondre devant le lieutenant et déclare qu'il ne le fera que devant le conseil des Deux-Cents (Procès criminel, n° 468). Faut-il nous arrêter aux mille incidents de la lutte qui se poursuivait toujours plus ardente entre les deux partis ? Un jour, ce sont des joueurs de paume qui portent plainte contre Calvin qui les a « outragés vilainement, » les appelant « mutins » et « desbochés. » Un autre jour, c'est le pasteur Raymond qui vient se plaindre au conseil que, comme il traversait le pont du Rhône, « quelqu'ung a levé une poutre du pont pour le faire choir. » Un autre jour encore c'est un membre du consistoire, Ph. Borma, qui commet des insolences envers les prédicants et est mis hors du consistoire. A l'occasion du procès de Jérôme Bolsec, qui attaquait Calvin sur le dogme de la prédestination et affirmait que le réformateur faisait Dieu tyran, puisque Dieu, d'après sa doctrine, punissait les méchants bien qu'il fût l'auteur de leurs péchés, bien des personnes eurent à comparaître devant les magistrats pour avoir trouvé trop forte la peine de bannissement perpétuel et dit que Bolsec était « homme de bien » (le procès dura du 16 octobre au 23 décembre 1551). L'arme de la calomnie était également employée par les deux partis. Le 3 novembre 1552, un procès criminel est intenté à François, fils de Jean de la Rovina, citoyen de Genève, détenu pour avoir dit que le bruit courait que trois personnes avaient reçu une somme d'environ quarante mille écus pour livrer la ville à un prince étranger et que les soupçons se portaient sur Pierre Vandel alors syndic, Ami Perrin, capitaine général, et Jean Trolliat, conseillers des Deux-Cents. Le calomniateur est condamné, le 10 janvier 1553, à demander, genoux en terre, pardon à Dieu, à la justice et à ceux qu'il a accusés, à payer les dépens et à subir une nouvelle détention de trois jours au pain et à l'eau (Procès crim., n° 480). Le 24 décembre 1552, une procédure criminelle est faite, à l'instance de Calvin, contre Nicaise Bourgonville, libraire, habitant de Genève, qu'il accuse d'avoir calomnié sa doctrine en disant que dans son *Institution chrétienne* il avait fait Dieu auteur du péché, et sa personne en répandant le bruit qu'il lui avait conseillé, si sa femme était malade, d'emprunter celle de son voisin. Le conseil ordonne, le 4 janvier 1553, audit Bourgonville de quitter la ville dans trois jours (Procès crim., n° 481). L'éternelle querelle se ravivait pour les sujets en apparence les plus futiles, pour les noms de baptême à donner aux enfants. Ainsi, dans cette même année 1552, des perrinistes viennent au conseil pour remontrer « que quand aulcungs leurs voysins leur font l'honneur de les appeler pour leurs compères à l'église, on ne veult recevoir leurs noms ; » les réclamants s'appelaient Bal-

thazar et Gaspard. Ils demandent que le conseil s'explique à cet égard, et là-dessus le conseil arrête de dire aux prêcheurs « qu'ils ne façent aucune difficulté de mettre aux enfants les noms icy communs. » Le lendemain, Calvin demande audience, et explique que la défense de certains noms de baptême a pour origine l'idée superstitieuse que des parents attachaient à certains noms, à celui de Claude, par exemple, s'imaginant qu'il ferait vivre leurs enfants. Mais le personnage qui donna le plus de mal à Calvin sous ce rapport fut sans contredit Philibert Berthelier, fils du grand patriote décapité par ordre du duc de Savoie pour avoir défendu l'indépendance politique de Genève. Déjà en novembre 1547, il avait été mis en cause pour certaines paroles un peu vives qu'il avait dites devant Saint-Pierre, après le sermon du soir de Calvin, parce que celui-ci ne voulait pas entendre tousser ses auditeurs. Berthelier fut renvoyé devant le consistoire, mais il refusa de paraître (Procès crim. n° 449). En février 1551, il est mandé devant le vénérable corps parce qu'il ne « hantait point aux sermons. » On lui donne un mois pour se repentir. Le mois écoulé, il reparaît devant le tribunal ecclésiastique, mais pour déclarer qu'il ne s'expliquera que devant les syndics. Les syndics ayant décidé qu'il sera renvoyé au consistoire « pour recepvoir les admonitions comment il se doibt, et se réconcilier avec tout le consistoire, » Berthelier se résigne à reparaître ; mais comme sa confession ne paraît pas complète, la cène lui est refusée. Il en appelle alors à messieurs du conseil, pour savoir « si l'autorité d'icy est si grande de se estendre jusqu'à luy défendre la cène. » Mis en demeure de se prononcer sur cette question brûlante de compétence, le conseil hésite ; il ne se prononce ni pour Calvin qui est venu lui-même soutenir sa cause en conseil, ni pour ses contradicteurs : il arrête qu'on examinera les dispositions des édits relatives à la cène afin de prendre une décision ultérieurement. Or, ces dispositions n'étaient pas bien claires ; on pouvait les interpréter dans un sens comme dans l'autre. Le débat sur ce point, toujours entre Berthelier et Calvin, se ranima plus violent que jamais, en 1553, pendant que se poursuivait le procès contre Michel Servet. La communion de septembre approchait ; Berthelier voulut prendre la cène, mais le consistoire, fidèle à ses antécédents, lui signifia qu'il n'eût pas à s'approcher de la sainte table. Recours de l'interdit au conseil, qui prend la décision suivante dans sa séance du 1er septembre : « Ayant entendu les causes et raisons alléguées par Ph. Berthelier, disant que a esté desja long temps sans recepvoir la sainte cène, et que de rechief luy a esté deffendu par les ministres, combien qu'il se soit réconcilié et ait été libéré par messieurs, disant qu'est en propos et en délibération de la recepvoir, requérant le libérer de ce faire pour les causes et raisons susdites, estant ouï le seigneur ministre Calvin en ses remontrances qu'a faictes, il a esté arresté que si Berthelier se sent estre net en sa conscience et capable de recepvoir la cène, et en délibération de laisser les choses du passé, il puisse prendre la cène et on luy laisse à sa charge de ce

faire ou non. » Cette décision si sage, si chrétienne et si protestante, ne fut pas du goût du réformateur. Il déclara, le lendemain, en conseil, que le droit d'excommunication appartenait au consistoire, que la cène serait refusée à Berthelier, et que quant à lui, Calvin, « il mourroit plutôt que d'endurer cella contre sa conscience. » Le conseil, ne voulant ni se déjuger ni violenter l'inflexible réformateur, fit avertir Berthelier qu'il s'abstint de recevoir la cène « pour le présent. » Celui-ci se le tint pour dit. Calvin certainement lui aurait refusé le pain et le vin de la communion, et aurait couvert de ses mains les symboles sacrés : nous aurions dans ce cas à consigner ici la scène dramatique que le peintre Lugardon a si magnifiquement tracée dans un tableau célèbre ; mais le fait qui a inspiré l'artiste est de pure fantaisie, par la bonne raison que Berthelier ne se présenta point. Les villes suisses qu'on avait consultées sur la question de la discipline envoyèrent leurs réponses dans le cours de l'an 1554 : Berne se contenta de faire connaître quelques-unes de ses ordonnances sur la matière ; mais Zurich, tout en avouant par la bouche de Bullinger que le mode de Calvin n'était pas le sien, conseillait néanmoins, vu la perversité du siècle, de le maintenir dans son entier. — Nous avons prononcé le nom du malheureux Espagnol qui, sur la demande de Calvin, avait été mis en prison dans l'après-midi du dimanche 13 août, à Genève. Nous devons noter ici, à la louange du parti des libertins, qu'ils essayèrent de prendre sa défense quatre jours après son incarcération. Malheureusement, le protocole du conseil n'est pas très clair, peut-être intentionnellement. Le voici à la date du 17 août : « Icy est esté, aouy M. Calvin sur l'affaire de Michel Servet, et a proposé plusieurs faulses erreurs escriptes par ledict Servet, comment ses livres montrent, et davantaige a proposé de Phil. Berthelier que il a entendu par le procès qu'il se mesle de parler en excuse et couverte de ceulx que ledict Servet a volu nommer consties (conscients ?) de son livre. » Malgré la brièveté et l'obscurité de ce passage, il nous est clair que les adversaires du réformateur, Berthelier en tête, auraient voulu que l'auteur de la *Restitution du christianisme* ne fût pas inquiété pour ses prétendues hérésies. Jusqu'à quel point se sont-ils avancés dans ce sens? Qu'ont-ils tenté pour sa défense? Nous l'ignorons. Mais c'est déjà beaucoup qu'ils aient fait quelque chose en sa faveur. Et il faut leur tenir compte de cette tentative même avortée. Que n'ont-ils fait alors ce qu'ils firent le 16 mai 1555 ! Leur cause aurait été bien belle à défendre ; et s'ils avaient succombé, leur défaite n'en eût pas moins été glorieuse. Mais quand ils eurent connu la réponse des Eglises suisses au sujet de Servet et qu'ils surent que Berne, comme Zurich, comme Bâle, comme Schaffhouse, conseillait aux Genevois, en se référant au jugement formulé par ses ministres, d' « extirper cette peste, de peur que le champ voisin ne fût endommagé par leur négligence, » ils durent se tenir tranquilles ; le moment ne leur parut point favorable pour attaquer sur ce terrain leur redoutable adversaire. — Le suprême effort du parti se porta sur la

question des admissions à la bourgeoisie. Les vieux Genevois comprirent qu'il y avait là un danger pour eux, car tous ces étrangers que la persécution jetait de partout dans leur ville, surtout de France, pouvaient un jour ou l'autre déplacer la majorité en conseil général. Cette défiance s'était fait jour depuis quelques années déjà, en janvier 1549 notamment, elle se montra plus nettement en 1551 ; on parla en conseil (séance du 6 février), de mesures à prendre pour diguer le flot de l'immigration qui menaçait de submerger les anciens citoyens. Mais on ne s'entendit pas sur le délai qu'il fallait exiger des nouveaux bourgeois avant de les autoriser à assister au conseil général. Calvin et son parti au contraire ne voyaient pas avec peine ces nombreuses admissions, car c'était en général autant de recrues qu'ils se donnaient, autant de partisans dévoués des rigueurs disciplinaires et dogmatiques. Et nous entendrons bientôt Calvin lui-même exposer naïvement ce procédé comme excellent et systématiquement suivi. La situation à cet égard nous semble bien exposée dans l'histoire manuscrite de Michel Roset : « Or se multiplioit de ce temps, dit-il, le nombre des adversaires de toutes parts pour l'Evangile et principallement de la France, à cause des persécutions continuelles. D'entr'eulx désiroit tousjours quelqu'ung d'acquérir la bourgeoisie de la ville, ce que partie des seigneurs et des citoiens craignoient, disans qu'il en pourroit mal advenir si les étrangiers avoient accès au conseil général. Et dès le commencement de l'an 1551, empeschèrent la réception des bourgeois, proposant tousjours moiens de faire édicts par lesquels fut proveu qu'ils ne vinssent en général de vingt-cinq ans après qu'ils seroient admis. La vérité de leur crainte estoit que lesdicts bourgeois par leurs suffrages ne missent en office les mieux affectionnez à la réformation, laquelle ils tâchoient de modérer. » Assez souvent la mauvaise humeur des Genevois éclatait en propos significatifs. En mars 1550, Louis Bandière est accusé d'avoir dit, en sortant du catéchisme de la Madeleine : « Au diable soient tant de predicants et de Français, qui, au lieu de rester dans leur pays, viennent ici nous censurer, » et d'avoir voulu frapper quelqu'un qui prenait le parti des Français (Procès crim., n° 462). Le 18 juin 1551, un membre du consistoire, Ph. Bonna, qui avait dû faire quelques jours de prison pour avoir dansé, s'exprimait en termes plus vifs encore contre « les robes longues » et envoyait « au dyable qui a tant amené icy de Français. » Il dut faire encore trois jours de prison. S'il faut en croire Bonivard, en 1552 et 1553, il y avait très souvent et le jour et la nuit de violents débats suivis de voies de fait entre les étrangers et les citoyens, toujours pour le même motif. Nous touchons au tragique dénouement. Le 3 février 1555, l'élection, peut-être faussée, en tout cas irrégulière, amena au syndicat quatre adhérents décidés du parti calviniste. Ce parti ne se gêna pas dès lors pour consolider son ascendant et assurer à jamais son triomphe. En moins de trois semaines, du 16 avril au 2 mai, il y eut quarante-trois admissions nouvelles à la bourgeoisie ; et l'on ne peut douter du but systématiquement poursuivi par cette

active campagne de recrutement. Calvin, en effet, écrivait à ce sujet à Bullinger : « Le conseil a résolu d'opposer à la licence effrénée des novateurs (ces novateurs étaient les vieux Genevois indépendants) un remède parfait. Parmi les Français qui avaient établi leur domicile dans la ville, il en choisit près de cinquante qu'il adjoignit au corps des citoyens. » Les enfants de Genève s'émurent. Le 6 mai, leurs chefs exposèrent devant le conseil les craintes dont ils étaient obsédés et qui étaient parfaitement légitimes. Ils demandèrent que la question fût portée devant le Deux-Cents « afin d'oster tous troubles et murmures. » Mais le conseil répondit trois jours après par l'admission de seize nouveaux bourgeois, comme les précédents tous réfugiés français. Perrin en colère eut beau s'y opposer, criant et jetant son bonnet à terre, selon sa coutume, au dire de Bonivard, et disant « que les Français chasseroient encore les anciens de la ville dehors et (comme dit le commun proverbe) que la dernière soupe gecteroit la première hors de l'escuelle ; » Berthelier eut beau s'écrier : « Ha ! pauvre Genève ! » et déclarer qu'il quitterait la ville plutôt que « d'estre subject aux François ; » le parti de ceux qui s'appelaient « les gens de bien » se sentit fort et il se prépara à comprimer toute manifestation illégale des mécontents. Le soir du jeudi 10 mai, un tapage nocturne, qui n'amena point mort d'hommes, quoi qu'on en ait dit, mais une seule contusion par un jet de pierre au bas de la figure d'un certain Dumont, servit de prétexte à une odieuse répression juridique. Quatre perrinistes, F.-D. Berthelier entre autres, frère de Philibert, qui se laissèrent faire prisonniers, eurent la tête tranchée, malgré les pressants conseils des Bernois. Une centaine d'autres furent condamnés comme rebelles, leurs biens confisqués, et la peine de mort fut prononcée contre qui parlerait de les rappeler. Perrin, qui s'était prudemment esquivé le lendemain de la bagarre, fut condamné en outre par contumace à avoir « le poing droit, duquel il a attenté au baston sindical, copé. » Un affreux incident marqua l'exécution de deux suppliciés, les frère Comparet : la maladresse du bourreau les fit longtemps souffrir ; il dut s'y prendre à plusieurs fois pour leur trancher la tête. Ce fut un cri général d'indignation. Le conseil priva de son office et bannit pour un an et un jour cet exécuteur maladroit. Calvin ne vit dans ce surcroît de souffrances qu'un acte providentiel. « Je suis persuadé, écrit-il à Farel, le 24 juillet, que ce n'est pas sans une volonté spéciale de Dieu, qu'ils ont subi, en dehors du verdict des juges, un long tourment, sous la main du bourreau. » Il faut regretter que le réformateur, dans cette circonstance, n'ait pas montré un peu plus de douceur évangélique. Au reste, il fut vivement blâmé en Suisse pour sa participation à la procédure contre les fugitifs. Tout fléchit dès lors sous son ascendant. Sans autre autorité que celle des services rendus, sans autre majesté que celle de son caractère, comme s'exprimaient ses amis, il gouverna jusqu'à sa mor la remuante cité qu'il façonna désormais librement à son image et marqua de son empreinte. — Ce cachet particulier de puritanisme qu'il

imprima à Genève et qui ne se serait pas évidemment produit dans ses murs si toute opposition n'y avait été violemment écartée, a fait porter un jugement peu équitable sur le parti des libertins. Quelques-uns de leurs chefs, nous en convenons, ont pu donner prise à la critique par leur vie qui n'avait rien d'austère. Le relâchement, du reste, n'était pas d'un seul côté, nous l'avons vu. Mais Genève ne pouvait-elle pas être la ville de refuge et devenir la Rome protestante sans porter le corset de force du calvinisme ? D'autres villes évangéliques, Strasbourg, Bâle, Berne, Neuchâtel n'ont-elles pas joué un rôle brillant dans le monde, sans avoir dans leurs annales ces tristes pages dont les annales de Genève abondent pour crime d'hérésie ou pour violation des ordonnances disciplinaires? En se plaçant au point de vue du patriotisme genevois, n'étaient-ils pas clairvoyants et dans leur droit ces opposants aux fournées de bourgeois que faisait systématiquement le conseil calviniste parmi les réfugiés français ? Par le fait de ces admissions multipliées, la majorité n'a-t-elle pas été déplacée au désavantage des anciens citoyens ? Sans doute la plupart de ces nouveaux bourgeois étaient dignes de la plus profonde estime ; et nous nous garderons bien d'y contredire quand nous savons qu'ils s'appelaient : Germain Colladon, du Berry, le célèbre juriste, et son neveu qui portait le même nom ; Laurent de Normandie, docteur en droit et ancien sénéchal du roi à Noyon ; les trois frères Etienne, Louis et Jean Trembley ; Jean et François Budé, son frère ; l'avocat et imprimeur Jean Crespin, l'illustre auteur de l'*Histoire des martyrs;* Claude Baduel et Louis Savyon, de Nîmes ; Pierre d'Aribodouze d'Anduze ; Bernardin de Candolle, d'Aix en Provence ; Conrad Badius, de Paris, le grand imprimeur ; Philibert Sarasin, médecin habile, originaire du Charolais ; René Anjorrans, seigneur de Sully, et tant d'autres qui, par eux-mêmes ou par leurs descendants, ont jeté un lustre immortel sur leur ville d'adoption. Mais laissons de côté la distinction de ces nouveaux bourgeois, car ce n'est pas d'eux qu'il s'agit, mais de leur nationalité. Ils auraient pu, d'ailleurs, rester à Genève et contribuer à sa gloire sans avoir de quelque temps le droit de voter. Un fait indéniable s'impose donc à la méditation des historiens : c'est que par le flot de ces nouveaux venus, tous dévoués à la personne de Calvin et à son système, et en même temps par le bannissement ou l'exil plus ou moins volontaire de centaines de vieux Genevois, la constitution politique et ecclésiastique de Genève fut radicalement modifiée. Le monde protestant qui reconnaissait pour chef l'auteur de l'*Institution chrétienne* a pu y gagner partout en France, en Angleterre, en Hollande ; mais la vieille Genève a été sacrifiée ; Calvin et ses Français l'ont conquise. Faut-il en vouloir à ceux qui, prévoyant cette conquête, s'y sont opposés tant qu'ils ont pu et ont cherché à être maîtres chez eux? Ceux qui les blâment aujourd'hui n'en feraient-ils pas autant s'il se présentait l'éventualité d'une invasion de catholiques ? — Sources : A. Roget, *Hist. du peuple de Genève* ; J.-A. Galiffe, *Notices généalogiques* ; J.-B.-G. Galiffe, *Quelques pages d'histoire exacte*, Genève, 1862 ; Herminjard, *Corresp. des Réforma-*

teurs ; L. Vulliemin, *Hist. de la Conféd. suisse*, t. II, ch. x, Lausanne, 1876 ; *Notes extraites des registres du consistoire de Genève*, 1544-1814, par A. C. (Auguste Cramer), autographie, Genève, 1853 ; Kampschulte, *Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf*, Leipzig, 1869 ; Mignet, *Etablissement de la Réforme à Genève*, Paris, 1843 ; Albert Rilliet, *Catéchisme français de Calvin*, reimprimé en 1878, VII-XCVIII ; Jules Bonnet, *Lettres françaises de Calvin*, etc., etc.

CHARLES DARDIER.

LIBNA [Libnâh ; Λεβνά, Λοβνά], ville sacerdotale et ville de refuge (Jos. XXI, 13 ; 1 Chron. VI, 37), dans la plaine de Juda (Jos. XV, 42). Elle avait été l'une des résidences royales des Cananéens (Jos. X, 29 ss. ; XII, 15). Sous Joram, elle s'insurgea contre la souveraineté de Juda, mais fut reprise par ce roi (2 Rois VIII, 22 ; 2 Chron. XI, 10), et assiégée par Sennachérib (2 Rois XIX, 8 ; Es. XXXVII, 8). — Le nom de Libna est aussi porté par une station des Israélites dans le désert (Nombr. XXXIII, 20) et par une bourgade de la tribu d'Asser (Jos. XIX, 26).

LIBYE (Λιβύα, Λιβύη), nom par lequel les Septante et la Vulgate ont rendu l'hébreu Loubim, qui, selon l'historien Josèphe, est le nom propre de l'Afrique. Le mot est presque toujours mis dans la Bible à côté de celui d'Ethiopie. Sous Roboam, nous voyons le roi d'Egypte Sisak envahir le royaume de Juda avec une armée dans laquelle se trouvent des troupes lybiennes (2 Chron. XII, 4) ; selon Nahum (III, 9), la ville de Thèbes était également défendue par des Lybiens. Le livre de Daniel (XI, 43) et la Genèse (X, 13) placent également les Loubim ou les Lehâbim en relation ethnographique avec les Egyptiens et les Couchites. Dans les Actes des apôtres (II, 10), on donne la Libye comme une contrée voisine de Cyrène. Les Romains et les historiens ecclésiastiques ne connaissent pas cette dénomination. Ces derniers distinguent la Marmarique dont le métropole était Dardanide ou Darnis, et la Cyrénaïque ou Pentapole dont la métropole était Cyrène. Pourtant Ptolémée (4, 5) nomme expressément la première ἡ Μαρμαρικὴ Λιβύη, et Pline (8, 19) désigne le golfe de Cyrénaïque sous le nom de *Libycum mare*.

LIEBER (Thomas). Voyez *Eraste*.

LIEBERMANN (François-Léopold-Bruno), vicaire général de Strasbourg, né à Molsheim, en 1759, où il fit ses premières études au collège des jésuites. Il fut nommé successivement directeur du séminaire de Strasbourg, prédicateur de la cathédrale et curé d'Ernolsheim. Quand la Révolution éclata, il la combattit par ses actes et par ses écrits. Ayant refusé le serment à la constitution civile du clergé, il fut condamné à la prison, qu'il évita par sa fuite en Allemagne. Il parvint en 1795 à rentrer en Alsace et à se rendre dans sa paroisse, où il continua ses fonctions avec un dévouement qu'aucun danger ne put vaincre. En 1801, il fut appelé à Strasbourg en qualité de prédicateur de la cathédrale et secrétaire de l'évêque ; mais en 1803 le nouvel évêque assermenté, Mgr Saurine, lui ayant ôté le secrétariat, il revint pour la troisième fois dans sa paroisse d'Ernolsheim. En

1804, le 12 mars, le lendemain même du jour où on avait arrêté le duc d'Enghien à Ettenheim, Liebermann fut enfermé dans la citadelle de Strasbourg, et au bout de huit jours envoyé à Paris et emprisonné à Sainte-Pélagie sous prétexte qu'il avait des relations avec la famille de Bourbon. Mais M. Colmar, son ami, ayant été élu évêque de Mayence en 1805, obtint son élargissement, et le nomma supérieur du séminaire qu'il venait de fonder dans sa ville épiscopale et chanoine de la cathédrale. — On a de Liebermann, outre plusieurs brochures politiques et polémiques, plusieurs volumes de sermons et oraisons funèbres, des *Institutiones theologiæ dogmaticæ*, May., 1819, 5 vol., ouvrage qui est devenu classique dans beaucoup de séminaires de France, de Belgique, d'Allemagne et d'Amérique, et qui a été traduit en français en 1856.

LIEBNER (Charles-Théodore-Albert), né à Schkölen, près de Naumbourg en 1806, mort à Méran, dans le Tyrol, en 1871. Après de brillantes études à Leipzig, à Berlin et dans le séminaire pastoral de Wittemberg, Liebner fut nommé pasteur à Kreisfeld, en Saxe, puis successivement professeur à Gœttingue, à Kiel et à Leipzig, et enfin, en 1855, surintendant général des Eglises de la Saxe à Dresde, fonctions qu'il exerça avec un grand dévouement jusqu'à sa mort. Liebner débuta dans la carrière littéraire par deux ouvrages sur la théologie mystique, pour laquelle il nourrit toujours une vive prédilection : une monographie sur *Hugues de Saint-Victor et les tendances théologiques de son temps*, Leipz., 1832, et une autre sur la *Théologie mystique de Gerson*, 1835. Il publia ensuite une série de recueils de *Sermons*, très soignés pour la forme mais destinés à des auditeurs chez lesquels il faut supposer une grande culture intellectuelle (*Predigten in der Universitæts Kirche gehalten*, Gœtt., 1841 ; 2e éd., 1856; *Predigt-Beitræge zur Fœrderung der Erkenntnis Christi in der Gemeinde*, 1861 ; *Predigt am Reformationsfeste* 1864, avec une préface assez déplacée sur les nouvelles manières de traiter la vie de Jésus ; etc., etc.). En 1849, parut le premier volume d'une *Dogmatique chrétienne d'après le principe christologique*, qui ne contient que la doctrine de la trinité, renouvelée de Richard de Saint-Victor d'après l'idée de l'amour divin, et la doctrine de l'incarnation. Jésus-Christ, d'après Liebner qui s'approprie sur ce point la théorie de Dorner, est l'homme-type, c'est-à-dire l'incarnation de l'idée même de notre espèce; il résume et concentre en lui l'ensemble des dons naturels de l'humanité. De plus, Liebner, adoptant la théorie à la mode de la κένωσις, enseigne que la divinité, en s'incarnant en Jésus-Christ, s'est dépouillée de tous ses attributs propres pour être, nous serions presque tenté de dire, pour paraître pleinement humaine. Ce qui est plus fécond que ces élucubrations passablement nuageuses et téméraires sur un problème qui restera probablement insoluble, c'est le soin avec lequel Liebner fait ressortir l'importance que l'élément moral doit avoir dans la construction de la dogmatique et le lien intime qui unit, au sein de la religion chrétienne, la conduite pratique et l'activité spéculative. Un seul volume de la *Dogmatique* a paru. Liebner a-t-il renoncé à

poursuivre son travail en raison des difficultés qu'il présentait ou en a-t-il été empêché par les circonstances? Nous ne le savons. Des fragments de son cours de dogmatique ont paru dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1856, H. 1. — Voyez, dans cette même Revue, que Liebner avait contribué à fonder pour servir d'organe à l'école de la conciliation à laquelle il se rattachait, l'article nécrologique que lui a consacré Dorner (1871, H. 3).

LIEUX SAINTS (Saint Sépulcre). Dans nos Evangiles la colline sur laquelle notre Sauveur fut crucifié porte le nom de Golgotha ou place du crâne. Elle se trouvait située à une faible distance de Jérusalem, quoiqu'en dehors de son enceinte, et avait reçu son appellation à cause de sa ressemblance avec un crâne humain. Cette étymologie nous paraît préférable non seulement à celle fort goûtée par les Pères du crâne d'Adam, mais même à cette autre en vertu de laquelle Golgotha étant le lieu habituel des exécutions les crânes des suppliciés y abondaient. Le très proche voisinage du jardin de Joseph d'Arimathie et du sépulcre creusé dans le roc nous paraît contre cette dernière hypothèse un obstacle dirimant. Il n'est fait aucune mention dans les trois premiers siècles de l'Eglise de ces localités destinées dans la suite à devenir si célèbres. Les premiers écrivains qui les décrivent sont Eusèbe dans sa *Vie de Constantin* (III, 23 ss.) et Jérôme dans sa *Correspondance* (XLIX, *Ep. à Paulin*). Selon eux des hommes insensés, afin de condamner à un éternel oubli « le monument divin de l'immortalité, la grotte qui apporta le salut » (ιοσοιηριονοινιρον), l'auraient ensevelie sous un immense amas de décombres, une montagne artificielle sur laquelle à leur tour ils auraient élevé un temple de Vénus pour en écarter à tout jamais les chrétiens ou les forcer à s'associer extérieurement tout au moins à des rites infâmes. Quant aux détails, les hagiographes du quatrième siècle sont loin de présenter un complet accord, les uns se faisant forts de déterminer l'année même du scandale, 135, sous le règne d'Hadrien, d'autres distinguant le lieu de la sépulture de celui de la crucifixion et souillant le premier par une statue de Jupiter, le deuxième par un sanctuaire de Vénus. Quant à Constantin, le premier monarque sur lequel nous possédions des renseignements précis, Eusèbe rapporte avec une édification profonde qu'après avoir retrouvé d'une façon miraculeuse le signe de la très sainte passion de notre Rédempteur qui n'était que trop longtemps demeuré enfoui sous les ruines, il avait écarté sous les obstacles accumulés par la malignité des païens et construit un temple splendide sur le lieu même de la sépulture. Cette abondance d'Eusèbe sur le fils contraste avec son silence sur la mère, l'impératrice Hélène dont parlent tout aussi peu et Jérôme et le Pèlerin de Bordeaux (333) et Cyrille qui de 348 à 386 occupa le siège patriarcal de Jérusalem. Les mérites de la sainte fondatrice ne furent découverts que par les historiens du cinquième siècle dont les louanges hyperboliques compensaient, il est vrai, la tardive célébration. Poussée par un ardent désir de retrouver la vraie croix et le tombeau authentique du Sauveur, Hélène se serait livrée à de longues et vaines recherches jus-

qu'au jour où en vertu d'une inspiration d'en-haut elle aurait dirigé ses fouilles sur une citerne profondément creusée dans le roc qu'on avait tenue jusqu'alors pour un fragment de l'antique muraille et y aurait trouvé trois croix ; son choix entre elles aurait été dicté par la résurrection d'une de ses compagnes qu'aurait opérée la relique véritable. Quoiqu'il en soit de ces légendes, le patriarche Macarius présida en 336 à la dédicace de l'édifice élevé par les soins de Constantin et qui porta tour à tour les noms de temple du Seigneur ou du Sauveur (*Dominicum templum domini*, ὁ του σωτηροσ ναος) de Martyrion, de Basilica. L'ensemble des constructions comprenait deux bâtiments, le premier qui s'élevait sur l'emplacement du sépulcre proprement dit et reçut le nom d'Eglise de la résurrection, l'autre situé un peu plus à l'Est à l'endroit où s'était accomplie la crucifixion, lesquels bâtiments étaient réunis par une cour à ciel ouvert avec trois rangées de colonnes. On peut en lire la description plus détaillée soit dans le *Golgotha* de Tobler, soit dans la *Sainte Cité* de Williams. Entre ces deux bâtiments et sur la colline même de Golgotha s'éleva vraisemblablement à partir du cinquième siècle un troisième édifice, l'église du Calvaire. — Les constructions de Constantin subsistèrent jusqu'en 614 et au pillage de Jérusalem par Khosroës II ; non contents de s'emparer des fragments de la vraie croix, les Perses emmenèrent en captivité le patriarche Zacharie avec plusieurs autres des notables habitants. Les sectateurs de Zoroastre étaient encore les maîtres des lieux saints lorsque de 616 à 626 les édifices qui les ornaient furent reconstruits avec des proportions et dans des formes un peu différentes, il est vrai, des primitives, grâce au zèle du vicaire général, plus tard patriarche, Modestus. Tout au moins en 670. Arculf dans sa description mentionne les quatre églises de la Résurrection (Anastasis), de Golgotha, de Constantin et de Sainte-Marie. En 637 Jérusalem succomba devant les armées de l'Islam, mais ses sanctuaires furent épargnés et le calife Omar octroya aux chrétiens une lettre de franchise en vertu de laquelle les musulmans ne pouvaient qu'adorer individuellement sur l'escalier où lui-même s'était agenouillé, mais non se réunir pour une prière d'ensemble. De 813 à 820 sous le khalifat d'Al. Mamon, l'église d'Anastase qui menaçait ruine fut reconstruite par le patriarche Thomas avec des poutres de bois de pin et de cèdre exportées de l'île de Chypre ; mais en 936 la même Eglise ainsi que celle de Golgotha et une grande partie de la basilique de Constantin furent incendiées par les musulmans au plus fort d'une émeute qu'ils avaient fomentée pour le premier jour de Pâques. En 965 l'église du Saint-Sépulcre fut à son tour dévorée par les flammes et le patriarche Jean IV figura au nombre des victimes. Nous ne possédons pas de documents précis sur l'époque de la reconstruction, mais le fait n'en demeure pas moins certain, puisqu'en 1010 le calife fatimite, Hakim Bramrillah, ordonna de nouveau la destruction de l'église du Saint-Sépulcre et que ses agents travaillèrent par tous les moyens à la profanation du tombeau. Par un caprice tout oriental le même monarque autorisa les chrétiens à relever leurs édifices sacrés, mais ils

n'usèrent de son firman qu'en 1048 sous son successeur Ed. Daher. Il est difficile d'après les descriptions contemporaines de se faire une idée exacte de cette nouvelle église du Saint-Sépulcre, la quatrième ou la cinquième en date, la même dans laquelle s'agenouillèrent avec une si pieuse exaltation les chefs de premiers croisés. Tobler tient cependant pour vraisemblable que l'ancienne basilique de Constantin ne sortit pas de ses ruines, mais qu'il s'éleva sur les emplacements de l'onction et de la crucifixion de modestes chapelles et que pour l'ornementation de la crypte du Saint-Sépulcre on observa assez fidèlement l'ancien style. Les mêmes édifices reçurent des agrandissements sous la domination franque, probablement de 1103 à 1130 et les parties détachées furent réunies en un seul tout par une haute et solide construction dont les murailles subsistent encore aujourd'hui. En 1287, après la chute du royaume latin de Jérusalem, les Sarrasins se permirent à l'égard des Lieux saints de cruelles déprédations encore surpassées en 1244 par la secte fanatique des kharismiens. Les édifices sacrés ressuscitèrent pourtant encore une fois de leurs décombres, mais nous ignorons dans quelles circonstances il fut procédé à leur réédification. Le 12 octobre 1808 nous assistons à un nouveau sinistre, à l'incendie du couvent grec qui se trouvait au sud-ouest de l'église, incendie que les Latins attribuèrent au fanatisme des moines, leurs rivaux, et dont les flammes, après avoir consumé la coupole et la colonnade du Saint-Sépulcre, s'étendirent jusqu'au couvent des Arméniens. Le clergé grec pourvut, à ses frais, à la réparation des ravages, s'inspira dans cette œuvre uniquement de ses traditions architecturales sans tenir compte de celles des Latins et obtint en outre du sultan de nombreux privilèges (1810). Depuis lors la physionomie de Golgotha n'a pas subi de modifications essentielles. — La querelle dite des Lieux saints éclata en 1847 à propos des prétentions rivales des Latins et des Grecs soutenus les premiers par la France, les deuxièmes par la Russie. Les localités dont nous venons de retracer les vicissitudes constituent en effet le condominium, la propriété commune de six Eglises différentes : l'Eglise romaine ou latine pour la désigner par le nom sous lequel elle est connue en Orient, l'Eglise grecque et les communautés moins importantes des Arméniens, des Syriens, des Abyssins et des Coptes. Leurs titres de possession qui se perdent dans la nuit peu historique des temps, le clair obscur mal documenté des croisades sont tous antérieurs à la conquête de la Palestine par les Turcs : aussi les sultans se sont-ils bornés à adopter à leur égard le mode de vivre adopté par leurs prédécesseurs, les Mamelucks. Cet ensemble de coutumes surprend dès le premier abord par ses complications et ses ténèbres : quelques-uns des sanctuaires sont en effet indivis entre tous les possesseurs ou tout au moins plusieurs d'entre eux, tandis que d'autres restent la propriété exclusive d'une seule confession, mais parmi ceux-ci il en est de nouveau quelques-uns sur lesquels les membres des confessions rivales exercent un droit de jouissance. L'usage en est soumis aux inflexibles prescriptions d'une étiquette qui invoque à son appui des

traditions soi-disant vénérables et se poursuit jusque dans les plus insignifiants détails quoique ceux-ci ne soient consignés nulle part dans un code écrit et se transmettent uniquement *viva voce* de génération en génération. De là une situation instable, une source toujours renaissante de récriminations et d'intrigues, une porte toujours ouverte à l'intervention du musulman dont les chrétiens ne rougissent pas d'invoquer en dernier ressort la parole souveraine. L'extrême valeur attachée à ces localités par la superstition entretient les jalousies d'un clergé aussi nombreux qu'oisif qui s'imagine travailler *ad majorem gloriam Dei* en frustrant ses rivaux d'un droit ou en conquérant pour lui-même un nouveau privilège. Quant à l'influence et à la force réelle les diverses communautés se trouvent sur un pied très inégal. La faiblesse des sectes jacobites (Abyssins, Syriens, Coptes) est si visible qu'elles doivent s'interdire toute pensée agressive, mais n'excitent pas la haine de leurs rivaux plus puissants. Leur humble existence s'écoule sous le patronage du primat arménien qui n'est soutenu, il est vrai, par aucune des nations occidentales, mais bénéficie du crédit dont jouissent à Constantinople, auprès du divan, les banquiers ses riches compatriotes, et use habilement de la seule arme dont il puisse disposer, la corruption. Les deux acteurs importants dans les démêlés relatifs aux Lieux saints restent donc les Latins et les Grecs dont l'influence rivale pèse d'un poids à peu près égal dans la balance. Les premiers, qui se recrutent pour la plupart en Italie et en Espagne, sont en effet assurés de la protection de l'ambassadeur de France à Constantinople et possèdent un privilège d'extérioralité non seulement pour leurs personnes mais pour leurs églises, leurs couvents et leurs établissements de bienfaisance. Les seconds, outre leurs avantages pécuniaires et le patronage de la Russie, s'appuient sur leurs dix millions de coreligionnaires, les plus anciens et les plus considérés parmi les rajahs. Les premiers troubles éclatèrent en 1847 à Bethléem dans l'église de la Nativité où une étoile d'argent ornée d'une inscription latine avait mystérieusement disparu de la place légendaire sur laquelle aurait autrefois reposé l'enfant Jésus. Les deux confessions rivales s'accusèrent mutuellement de ce rapt, les Latins alléguant l'intérêt qu'avaient les Grecs à les dépouiller d'un de leurs titres de possession les plus précieux, ceux-ci prétendant qu'ils étaient les victimes d'une odieuse calomnie et que les franciscains avaient commis eux-mêmes le vol pour en faire ensuite retomber sur leurs adversaires toute l'indignité. L'opinion dans sa majorité se prononça pour la première version, la plus vraisemblable, et les franciscains transmirent leur plainte au consul français à Jérusalem, mais les autorités musulmanes, corrompues par l'or des Grecs et intimidées par le représentant du czar se déclarèrent, malgré les plus consciencieuses recherches, incapables de découvrir l'auteur du délit et l'étoile demeura perdue en dépit des protestations réitérées de la France. Arrivèrent les événements de 1848 qui détournèrent l'attention publique de la Palestine et de ses querelles dévotes, mais l'Eglise romaine, qui n'oublie jamais ses griefs, profita du crédit que

depuis 1849 elle avait reconquis aux Tuileries, pour tirer d'un ancien déni de justice une éclatante réparation. Une note diplomatique fut en effet, le 28 mai 1850, présentée au sultan par l'ambassadeur de France, général Aupic. Le cabinet des Tuileries s'y basait uniquement sur une vieille convention conclue en 1740 entre le roi de France et la Porte, et dont le trente-troisième article était ainsi conçu : « Les moines francs ou catholiques qui, suivant l'antique coutume, habitent au dedans et au dehors de Jérusalem et occupent en particulier l'église du Saint-Sépulcre, dite Koman, demeureront en possession des lieux de pèlerinage qui étaient autrefois entre leurs mains et les conserveront aux mêmes conditions. » Il ne pouvait, il est vrai, citer en faveur de ces stipulations aucun document authentique et se bornait à invoquer de pieux récits et des bulles pontificales, mais il n'en réclama pas moins du divan, outre plusieurs localités de moindre importance, à Bethléem l'église de la Nativité, source première de tout le conflit, à Jérusalem l'église de Marie, dans la vallée de Josaphat, la pierre de l'Onction qui ornait l'église du Saint-Sépulcre et les sept arcs de la Vierge, ainsi que le droit de réparer la coupole de la chapelle du Saint-Sépulcre qui menaçait ruine et un droit plus général de restaurer à leur guise l'ancien édifice tel qu'il existait avant l'incendie de 1808. Les arrogantes prétentions émises par les Latins exaspérèrent les Arméniens et les Grecs qui possédaient un droit de co-jouissance sur plusieurs des édifices exclusivement revendiqués par leurs rivaux, et craignaient sous le fallacieux prétexte d'une restauration de se voir spoliés de leurs biens les plus authentiques. Ensuite lors même que les privilèges des Latins auraient été plus dûment attestés, il n'en était pas moins certain qu'un siècle s'était écoulé depuis lors et que la prescription avait été régularisée par de nombreux firmans. Le divan se refusa donc, pour complaire à l'Eglise romaine et à son représentant l'ambassadeur de France, à supprimer d'un trait de plume les droits de toutes les autres confessions rivales et s'adressa dans son embarras à son conseiller habituel, lord Stratford de Redcliffe, puis, sur l'ordre formel donné à celui-ci par le foreign-office de s'abstenir de toute intervention dans le conflit, se réfugia dans une politique d'atermoiement et de silence. Ce ne fut que le 30 décembre 1850 que le grand-vizir Ali-Pacha répondit à une nouvelle et pressante note du général Aupic : La Porte, disait-il, avait la sérieuse intention de respecter les traités, mais il lui était impossible de décider entre tant de prétentions contradictoires avant que tous les actes eussent de nouveau été soumis au jugement d'une commission mixte. Le général Aupic, très surpris de cette fin de non recevoir, protesta le 5 janvier 1851 en termes peu mesurés contre l'interprétation donnée aux firmans par le grand-vizir, puis exigea de lui, le 23 février, une déclaration catégorique sur la valeur qu'il attribuait à la convention de 1740. L'internonce d'Autriche, baron de Prokesch-Osten, profita de l'occasion pour se rendre agréable aux catholiques de Constantinople et s'appuya sur les droits que lui conféraient les traités de Carlowitz, de Passarowitz, de Belgrade et

de Sistowa pour réclamer une conférence mixte. Le cabinet des Tuileries, s'apercevant un peu tard qu'il avait commis un pas de clerc, désavoua son malencontreux négociateur pour le remplacer par un diplomate beaucoup plus habile, le marquis de Lavallette. Lorsqu'en octobre 1851 se réunit la conférence à laquelle assistait un des hommes les mieux informés de toute la question des Lieux saints, le consul de France à Jérusalem, M. Botta, toutes les difficultés paraissaient aplanies, mais ce fut précisément le moment que choisit un nouvel antagoniste pour entrer dans l'arène. La Russie avait officiellement gardé une attitude passive aussi longtemps que la France blessait le divan par l'excès même de ses prétentions, mais elle sortit de sa réserve dès que M. de Lavallette se fut engagé dans des voies plus sages, non point par zèle religieux et pour sauvegarder les intérêts de l'Eglise grecque, mais pour infliger un échec à Napoléon III et accroître son propre prestige. Le czar Nicolas, dans la lettre qu'en octobre 1851 il fit remettre à son frère le sultan par son ambassadeur, M. de Titoff, exprima hautement l'espoir que le *statu quo* serait maintenu pour les Lieux saints, ajoutant que tout changement grave entraînerait une rupture de leurs bons rapports. La Russie, par son apparente modération, gagna d'autant plus sûrement les sympathies de la Porte que celle-ci s'était attendue à un coup de foudre de la part du czar. Ali-Pacha interrompit aussitôt les négociations commencées avec M. de Lavallette et congédia la commission mixte sans toutefois, comme le désirait Nicolas, infirmer la convention de 1740; puis il s'imagina tout concilier en recourant à l'expédient suivant : la jouissance commune de tous les édifices sacrés est garantie aux adeptes de toutes les confessions chrétiennes à la condition toutefois qu'ils renoncent à toute propriété séparée et à tout droit exclusif. MM. de Lavallette et de Titoff rejetèrent d'un commun accord cette bizarre combinaison sans même en référer à leurs gouvernements. Au commencement de novembre la Porte revint de nouveau à la charge avec une proposition qui lui était suggérée par le cabinet de Saint-Pétersbourg, celle de renvoyer tous les différends qui avaient surgi entre les Latins et les Grecs à l'examen d'une commission uniquement composée de fonctionnaires musulmans et d'ulémas. M. de Lavallette, blessé d'une marque de partialité si visible envers la Russie, accusa dans sa note du 14 novembre la Porte de rompre les engagements par elle contractés au mois de juin et la menaça d'une rupture diplomatique si elle ne rendait pas avant le 24 décembre un verdict en sa faveur. Malgré les instances de l'ambassadeur de France ce verdict du sultan n'en fut pas moins différé jusqu'au 9 février 1852 pour condamner en fin de compte les prétentions latines. En voici, en effet, le résumé : Toutes les confessions chrétiennes continueront à jouir en commun à Jérusalem, dans l'église du Saint-Sépulcre, de la chapelle du même nom, de la pierre de l'Onction, du vaisseau latéral désigné sous le nom d'Arc de la Vierge; les Grecs acquéraient un droit de co-jouissance sur les jardins qui touchaient au couvent de *Terra Santa*, et dont les Latins

revendiquaient la propriété exclusive ; en revanche, ceux-ci restaient en possession des trois clefs qui ouvraient à Bethléem les portes principales de Sainte-Marie, et de l'entrée qui donnait accès à la crypte de la Nativité, et il leur serait solennellement remis celle des clefs qui pouvait faire défaut ; ils étaient enfin autorisés à célébrer leur culte dans la vallée de Josaphat et dans l'église du Sépulcre de Marie. C'était à la possession d'une clef contestée qu'aboutissaient pour la diplomatie française deux années de négociations et d'efforts incessants ; toutes ses autres réclamations étaient formellement repoussées. M. de Lavallette, qui dans sa note du 17 novembre 1851 avait tenu un si belliqueux langage, ne s'en inclina pas moins docilement devant le verdict du Grand-Seigneur, se réservant seulement d'user dans l'avenir des droits qui lue conférait la convention de 1740. La Porte se croyait délivrée de cette épineuse controverse, lorsque la Russie vit pour l'Eglise grecque une mortelle offense dans l'arrêt auquel se résignait son adversaire. Ali-Pacha, pour calmer l'irritation du czar Nicolas, ne crut pouvoir moins faire que de garantir à tout jamais au clergé grec ses droits sur les saints Lieux par un firman solennel qui fut envoyé au pacha et au grand-cadi de Jérusalem et promulgué le jour même du départ pour Paris de M. de Lavallette. Les édifices sacrés dont l'Eglise orthodoxe conservait la possession exclusive y étaient soigneusement énumérés, tandis qu'il passait rapidement sur ceux qui lui étaient communs avec les Latins ainsi que sur les fameuses clefs, de manière à lui faciliter à l'avenir toute espèce de revendications en coupant court à celles de ses adversaires. M. de Lavallette ne protesta qu'à son retour en août 1852 contre ce manque inouï de procédés, et encore le fit-il dans des termes d'une douceur surprenante. Un nouveau conflit éclata à Jérusalem ; le haut fonctionnaire que la Porte avait chargé de l'exécution du firman, Afif-Bey, voulait simplement le déposer dans les archives du tribunal, en vertu des ordres qu'il avait reçus, et afin de ne pas blesser trop profondément la vanité latine, mais le consul général de Russie pour la Syrie et la Palestine en exigea la lecture publique de façon à l'assimiler aux plus importants hatti-sherifs, à ceux qui concernent tout l'empire musulman. M. de Titoff déclara au divan que s'il n'était pas satisfait à cette demande, le czar tiendrait le firman pour nul et non avenu, et ne pardonnerait jamais son manque de loyauté au sultan. M. de Lavallette, d'un autre côté, prit énergiquement la défense de ses coreligionnaires et menaça la Porte en cas d'une lecture publique de l'arrivée d'une flotte française dans les eaux des Dardanelles. Encouragé par la faiblesse du divan et les temporisations du cabinet des Tuileries, le czar Nicolas jeta désormais le masque et se posa ouvertement en suzerain de tous les chrétiens orientaux. Le traité, que son aïeule Catherine avait conclu le 21 juillet 1774 à Kutschuk-Kardji avec la Porte, servit de base à ses plans de protectorat. Les articles 7, 8 et 14 de ce document diplomatique sont ainsi conçus : « 7. La Souveraine-Porte garantit à la religion chrétienne une protection permanente, et promet de tenir compte comme provenant d'une puissance amie

de toutes les représentations que pourrait lui adresser l'ambassadeur de Sa Majesté impériale au sujet, soit de la nouvelle église qui sera construite à Constantinople, soit des ecclésiastiques qui y seront attachés ; — 8. Les sujets russes, soit ecclésiastiques, soit laïques, visiteront Jérusalem et les Lieux saints librement et sans aucune entrave. Nul ne pourra exiger l'impôt de la capitation ou toute autre redevance de ces pèlerins et voyageurs ni pendant le trajet, ni à Jérusalem même; ils seront, comme les sujets de toutes les autres puissances amies, pourvus de passeports et de firmans. Loin d'être exposés pendant leur séjour en Turquie à un désagrément quelconque, ils seront placés sous la protection toute spéciale des lois ; — 14. La Russie, comme toutes les autres puissances, est autorisée, outre la chapelle de l'ambassade, à construire dans le quartier de Péra une église où sera célébré le culte du rite grec. Cette église sera placée sous la protection immédiate de l'ambassade, afin d'être garantie contre tout dommage et toute insulte. » Il ne pouvait planer aucun doute sur le sens de ces stipulations. Loin d'accorder au czar un droit de protectorat sur les dix millions de rajahs orthodoxes qui habitaient la Turquie, il n'y était parlé ni du condominium de Jérusalem, ni des biens de l'Eglise grecque, ni de ses privilèges ecclésiastiques. Le nouvel ambassadeur de Russie à Constantinople, M. de Ozeroff, n'en développa pas moins en décembre 1852, dans une note diplomatique adressée à la Porte, l'étrange interprétation imaginée par son maître pour le traité de Kainardji, et le grand-vizir, dans sa réponse datée du 15 du même mois, lui donna pleinement raison. La lecture publique du firman du 5 février 1852 fut donc ordonnée à Jérusalem, et les Latins pour toute compensation reçurent la clef disputée de l'église de la Nativité. Il serait trop long d'exposer ici la suite des événements qu'on trouvera relatés dans toute bonne histoire de la guerre de Crimée, les exigences croissantes du czar, les atermoiements du cabinet de Saint-James présidé par lord Aberdeen, les troubles du Monténégro, l'envoi successif à Constantinople par le cabinet de Saint-Pétersbourg du comte Leiningen et du prince Mentschikoff ; qu'il nous suffise de constater le triomphe final de la Russie dans la question des Lieux saints. Son ambassadeur, Mentschikoff, résuma ses demandes au divan dans la note du 19 avril 1853, dont voici le résumé : « 1° La Porte rédigera un firman explicatif pour la possession des Lieux saints ; 2° elle en promulguera un deuxième pour confier exclusivement au patriarchat grec la réparation de la coupole du Saint-Sépulcre; 3° il sera conclu une convention écrite sous la forme de Sened (obligation écrite) comme garantie du maintien strict du *statu quo* pour tout ce qui concerne les privilèges du culte russo-grec. » L'ambition politique du czar se dissimulait complètement dans cette note si perfidement habile sous le voile religieux. La Porte céda encore une fois sur le conseil de lord Stratford de Redcliffe, et ne garda vis-à-vis de la France dans sa réponse que les ménagements de stricte rigueur. Deux firmans, datés l'un et l'autre de la fin du mois de Redjed 1269 (commencement de mai 1853), et adressés au gouverneur de Pales-

tine, obtempérèrent à tous les désirs du cabinet de Saint-Pétersbourg. Quelques mois plus tard, le 21 mai 1853, à la suite du refus par le divan d'un nouvel *ultimatum* qui revendiquait pour le czar le protectorat de tous les chrétiens orthodoxes résidant dans l'empire ottoman, ainsi que pour les pèlerins russes qui se rendraient à Jérusalem, le privilège de l'extérioralité, le prince Mentschikoff n'en quitta pas moins Constantinople avec tout le personnel de l'ambassade, et le 2 juillet les troupes de Nicolas, sous le commandement du prince Gortschakoff, franchirent le Pruth. E. Strœhlin.

LIEVENS (Jean), Livineius, surnommé Gandensis, théologien et helléniste belge, né à Termonde vers l'an 1546, mort à Anvers en 1599, fut élevé par son oncle maternel Livin van der Beke, dit Torrentius, archidiacre de Liège, dont il prit le prénom. Il fut d'abord chanoine à Liège, puis à Anvers. Les cardinaux Guillaume Sirlet et Antonio Caraffa l'associèrent à leurs travaux sur la *Bible des Septante*, qui parut en 1587. On a de Lievens *XII Panegyrici veteres, ad antiquam qua editionem, qua scripturam, infinitis locis emendati, ducti*, etc. (Anv., 1599). Il a également édité et annoté quelques écrits de Grégoire de Nysse, de Chrysostome, etc., etc.

LIGHTFOOT (John), théologien anglais né à Stocke dans le comté de Stafford en 1602, mort à Ely le 6 décembre 1675. Il fit ses études à Cambridge, devint l'auxiliaire du docteur Whitehead dans la direction de l'école de Rapton, puis fut successivement chapelain du chevalier Roland Cotton, pasteur de l'église de Stone (1626) et chancelier de l'université de Cambridge vers 1655. C'était plutôt un érudit qu'un véritable savant. Les ouvrages qu'il a laissés sont relatifs à l'interprétation des livres saints et à l'explication des antiquités hébraïques. Le plus remarquable de ses écrits est intitulé : *Horæ hebraicæ et talmudicæ* (Cambridge, 1658 et 1679, 3 vol. in 4°). Ses œuvres complètes ont été recueillies et publiées en latin et en anglais après sa mort sous le titre de *Opera omnia* (Londres, 1684, 2 vol. in-f°.

LIGUE. La sainte Ligue ou sainte union formée en 1576, renouvelée et consolidée en 1584 après la mort du duc d'Anjou frère de Henri III, a défendu les intérêts du catholicisme à Paris et dans la province, servi les desseins ambitieux de la maison de Guise, soutenu la guerre contre Henri III et Henri IV, avec l'aide et sous la conduite de l'Espagne jusqu'au moment où le roi légitime, maître de Paris, acheta la soumission de ses chefs. Bien avant 1576 des associations catholiques s'étaient fondées pour combattre les huguenots, pour empêcher soit à Paris soit ailleurs l'exécution des édits favorables aux réformés : en 1562, en 1564 et 1568, des bourgeois et des nobles avaient protesté contre la politique de tolérance de la cour. Après la Saint-Barthélemy, les catholiques ardents pouvaient espérer que la cause de l'Eglise était définitivement gagnée. La guerre recommença; le parti du duc d'Alençon, les Montmorency unissant leurs forces à celles des huguenots, réduisirent Henri III à signer un traité qui accordait le libre exercice du culte réformé par tout le royaume, sauf Paris et la cour,

rétablissait le roi de Navarre, le prince de Condé et leurs adhérents dans leurs charges et possessions, désavouait « les désordres et excès faits le 24 aoust 1572 et jours suivants au grand déplaisir du roi » (édit de Beaulieu, mai 1576). L'indignation fut générale parmi les « bons chrétiens », quand ils connurent les faveurs concédées aux politiques et aux hérétiques : un des articles secrets de l'édit, qui mettait Condé en possession du gouvernement de Picardie, avec Péronne pour résidence, provoqua l'explosion. Le seigneur d'Humières, gouverneur de Péronne, réunit dans des conciliabules des prélats, gentilshommes, capitaines, soldats et habitants de Picardie qui s'engagent d'employer leurs vies et biens pour la conservation de la province en l'obéissance du roi et en l'observance de l'Eglise catholique, de conserver et défendre les villes unies et associées avec eux. Ils constituent l'Union très chrétienne en Picardie, mais ils prévoient déjà et règlent par avance leurs rapports avec les provinces voisines. L'acte adressé à toute la noblesse catholique de France réclame la prompte adhésion des fidèles à une association qui se propose de rétablir la loi de Dieu, de restituer au royaume et aux états les franchises et libertés telles qu'elles étaient du temps du roi Clovis et de réprimer sans nulle acception de personnes « les oppresses et molestes » des confédérés et amis; les associés devront promettre obéissance à un chef suprême et ne pourront se retirer pour quelque mandement, prétexte, excuse ni occasion que ce soit. Paris n'avait pas attendu l'exemple de la Picardie pour faire revivre ses confréries catholiques, mais n'ayant rien à craindre en ce moment pour lui même, il laissa à la province l'honneur de commencer la résistance. Péronne, Ham, Doullens refusent d'ouvrir leurs portes à Condé et à ses lieutenants; le Poitou et la Bretagne adhèrent à la Ligue ainsi que les catholiques d'un grand nombre de villes. Les élections pour les états généraux donnèrent une forte majorité aux ennemis des huguenots, royalistes ou ligueurs. Ces derniers, pour gagner et engager les députés, présentent un formulaire à leur signature, qui tout en atténuant les expressions trop claires ou trop violentes de la rédaction primitive, place les intérêts de l'Eglise au-dessus de ceux du royaume et l'autorité du chef de l'Union au-dessus de celle du roi. Les députés signent pour la plupart; Henri III déclare qu'il approuvera la requête des états pour qu'il n'y ait plus qu'une religion en son royaume et ratifie les articles de la Ligue de Picardie qu'il s'empresse d'adresser aux gouverneurs des provinces avec l'ordre de recueillir au plus vite des adhésions. Les adhésions ne se firent pas attendre et la cause du catholicisme semblait assurée du triomphe. Mais le tiers état, malgré l'ardeur des ligueurs, ne pouvait se décider à demander des mesures de rigueur contre les réformés ni surtout à voter des subsides pour commencer la guerre. Henri III change brusquement d'avis et publie le 17 septembre 1577 la paix de Bergerac : les luttes et les intrigues des partis n'en continuent pas moins et la mauvaise administration, les dilapidations et les exigences du roi entretiennent l'esprit d'opposition en attendant qu'elles provoquent à l'instigation des Guise et de l'Espagne, la révolte

et la guerre civile. Sans accepter les dénonciations de Salcède qui étaient pour la plupart calomnieuses, on peut affirmer que la maison de Lorraine poursuivait depuis plusieurs années des projets qui pouvaient devenir dangereux pour la couronne et pour la France elle-même et prêtait une oreille complaisante aux offres et aux suggestions de Philippe II. Henri de Guise hésitait, il est vrai, par scrupule de conscience à se mettre en état de rébellion ; à la mort du duc d'Anjou la crainte de voir un hérétique sur le trône de France et les encouragements de l'Eglise firent taire ses scrupules. Au mois de janvier 1585 les chefs de la maison de Lorraine et les deux ambassadeurs d'Espagne Moreo et Tassis ainsi qu'un représentant du cardinal de Bourbon signèrent à Joinville un traité par lequel le roi de Navarre était exclu de la succession royale ; ce traité portait en outre que Philippe II recouvrerait les possessions de Navarre situées hors des frontières de France et que les alliés uniraient leurs efforts pour extirper l'hérésie en France et dans les Pays-Bas. En avril paraît le manifeste de la Ligue qui s'attaque au gouvernement de Henri III et fait appel aux passions religieuses des masses, en même temps qu'il réveille l'esprit d'indépendance des villes et l'ambition des grands seigneurs. Paris cette fois déploie une grande activité ; avant même que le manifeste soit connu, des bourgeois et des curés, Hotman, Prévost, Boucher et Launoi groupent autour d'eux quelques « affectionnés catholiques, » partagent la ville en cinq arrondissements et constituent un conseil directeur ; ils pratiquent les corporations de métiers, les corps judiciaires et financiers, se mettent en correspondance avec les ligues de la province et se tiennent à la disposition et aux ordres du duc de Guise. La réponse que fit Henri III au manifeste signé par le cardinal de Bourbon en qualité de premier prince du sang n'eut d'autre effet que d'enhardir les ligueurs qui gagnaient chaque jour de nouveaux alliés et qui voyaient presque tous les gouvernements entre les mains de leurs amis. Le roi cédant aux conseils de sa mère révoque les édits de tolérance et défend la nouvelle religion sous peine de confiscation de corps et de biens (édit de Nemours, 7 juillet 1585) mais sur un point il refuse obstinément de faire droit aux exigences de la Ligue : pour lui Henri de Navarre reste, malgré la bulle de Sixte Quint, héritier légitime et incontesté de la couronne. Les ligueurs, engagés avec l'Espagne plus qu'on ne pense généralement, demeurent fidèles, en dépit de leurs promesses et serments, à l'allié qui les paie et déclarent que « le devoir chrétien les doit transporter par-dessus toute subjection. » Catholiques et royalistes n'en combattent pas moins dans les mêmes rangs pendant la guerre des trois Henri, mais l'accord ne dura guère : d'un côté et de l'autre on était impatient de rompre. La bourgeoisie et la populace de Paris, effrayées par les bruits sinistres qui annoncaient la prochaine extermination des fidèles, persuadées que Henri III était de connivence avec les hérétiques, n'avaient plus confiance que dans le duc de Guise et se tenaient prêtes à se soulever au premier signal. Les passions de la foule, surexcitées par la calomnie et la terreur,

ne sont plus arrêtées par le frein du devoir et de la loi. La France, sous l'action incessante des ligueurs, en était arrivée à un état de division et de désunion qui permettait au duc de Savoie de dire qu'il ne fallait plus laisser ce royaume se réunir sous un seul chef; le roi était devenu l'ennemi commun et la Sorbonne délibéra que l'on pouvait ôter le gouvernement aux princes que l'on ne trouvait pas tels qu'il fallait, comme on ôtait l'administration au tuteur qu'on avait pour suspect. Les prédicateurs qui ont plus fait, de l'aveu de Mme de Montpensier, que les autres ensemble avec toutes leurs pratiques, armes et armées, préludaient dès lors, avec une hardiesse incroyable, aux extravagances et aux violences que l'on verra plus tard. Guise était maître de la situation et il n'eût tenu qu'à lui de s'emparer par un coup de force du pouvoir, mais il tira le glaive sans oser en jeter le fourreau. Henri III, réduit à se tenir dans Paris qui était rempli de gens suspects et dont l'organisation prenait chaque jour un caractère plus agressif et plus inquiétant, comptait sur les modérés et les politiques et avait défendu à Guise de se présenter dans la capitale. Paris appela celui qu'il considérait comme son véritable maître et comme son sauveur. A son arrivée toute la ville fut en émoi. Henri, effrayé, fit venir des troupes et occuper les postes principaux. A la vue de ces six mille hommes, les Parisiens se croient perdus, les ligueurs déposent la municipalité, élèvent des barricades. Guise seul pouvait calmer les esprits et ramener la paix ; il engagea la population à se modérer, délivra les gardes françaises et les Suisses assiégés, mais lui et ses partisans se flattaient que pour prix de ce service Henri lui abandonnerait le pouvoir. Henri s'enfuit à Chartres et, pour gagner du temps, convoque les états généraux à Blois et publie l'édit du roi sur l'union de ses sujets catholiques. Si les ligueurs n'avaient eu d'autre but que d'empêcher le libre exercice du culte réformé, ils auraient pu croire cette fois qu'ils avaient définitivement réussi; malheureusement leur opposition n'était plus seulement religieuse, le succès et l'ambition des Lorrains l'avaient rendue politique et révolutionnaire. On voit par les *Articles pour proposer aux Etats et faire passer en loi fondamentale du royaume* que les doctrines démocratiques et théocratiques, dans un accord surprenant, abaissaient ou annulaient l'autorité royale. La religion n'est plus qu'un prétexte, le patriotisme, s'il a jamais existé dans un parti prêt à marcher à la voix de Philippe II, a définitivement disparu. Aux états de 1588, un chef de rebelles et un roi dégradé se trouvent en présence, et tels étaient les sentiments des deux rivaux, les dispositions de l'assemblée, qu'une catastrophe semblait inévitable. Après le meurtre du duc de Guise, la Ligue, privée d'une direction supérieure, obéit à l'influence des plus vulgaires agitateurs et des fanatiques les plus violents. A Paris, la Sorbonne s'arroge les droits du pape et délie les sujets de leur serment de fidélité, la populace traite en suspects les politiques et les modérés; dans la province, les villes ne connaissent plus d'autre pouvoir que la sainte union. En même temps que la guerre est déclarée à Henri III par le conseil général

siégeant à l'Hôtel de Ville, les curés, du haut des chaires, réclament un vengeur pour Henri de Guise. Malgré l'exaltation entretenue par les Lorrains, malgré les promesses et les subsides de l'Espagne, Paris n'aurait pas tenu plus de quinze jours devant les armées des rois de France et de Navarre. L'assassinat de Henri III relève le courage des ligueurs et leur fournit un prétexte et les moyens de prolonger la lutte ; l'hérésie de Henri IV leur impose des devoirs nouveaux dont ils s'acquitteront consciencieusement. Le souverain, d'après le droit inventé par des législateurs de carrefour ou de sacristie, tient ses pouvoirs non plus de la naissance, mais de la sanction de l'Eglise ; pour peu qu'il pactise avec les hérétiques, qu'il refuse de les exterminer, il cesse d'être le maître légitime de ses Etats. On l'avait bien fait voir à Henri III ; le roi huguenot son successeur rencontra une opposition plus décidée encore et des ennemis plus nombreux. Peu s'en fallut que le moins audacieux des Lorrains ne portât la main sur la couronne de France : ce ne fut que sur les instances des ligueurs raisonnables et sur l'ordre de Mendoza que Mayenne consentit à reconnaître le cardinal de Bourbon sous le nom de Charles X. Mayenne, en qualité de lieutenant général, exerça le pouvoir et commanda une armée de Suisses, d'Allemands et de Français payée par l'Espagne. Pendant le siège de Paris, l'influence de Philippe II grandissait avec le danger et la misère, et Mendoza, soutenu par la Sorbonne, le prévôt des marchands, les chefs des associations, pouvait proposer à des Français, sans beaucoup étonner, de recevoir son maître comme « protecteur » du roi et du royaume et de faire de la France une province de la grande monarchie espagnole ; la mort de Charles X ajouta à la confusion et enhardit l'audace des étrangers. Pour éviter le démembrement du royaume, on consentit à proclamer les droits de l'infante d'Espagne, en laissant à Philippe le soin de désigner son mari qui serait roi de France. La situation était tellement déplorable et les esprits tellement égarés que Philippe II semblait seul capable de sauver le pays de l'anarchie et que Mayenne lui-même fut réduit à user de rigueur envers les chefs de la populace de Paris. Les Seize, qui s'étaient emparés du gouvernement, régnaient par la terreur, et après des excès que rien ne justifiait, menaçaient les paisibles habitants de violences plus grandes encore. Mayenne fait arrêter et condamner à mort les hommes les plus compromis sans pour cela rétablir l'ordre et le calme dans Paris. Pour arriver enfin à une solution, il convoque les états généraux depuis longtemps réclamés par l'Espagne ; ces états, bien entendu, délibèreront sous la surveillance et la protection d'Alexandre Farnèse dès qu'il se sera rendu maître de la capitale. Farnèse meurt, le chef de la Ligue, plus ambitieux qu'on n'aurait cru, ne peut se décider à abandonner le pouvoir suprême, soit à un archiduc d'Autriche, soit à son propre neveu. Les députés de Paris, le parlement protestent en faveur de la loi salique, les politiques reprennent confiance, Henri IV fait connaître par les évêques royalistes dans les conférences de Suresne son intention de rentrer au

giron de l'Eglise; il n'en faut pas davantage pour ramener la population à des vues plus saines et pour rendre les états généraux non seulement odieux, mais ridicules. A voir la prompte conversion des Parisiens, qui de farouches ligueurs devinrent en un moment des royalistes enthousiastes, on pourrait croire que les prédicateurs et les pamphlétaires n'exprimaient l'opinion que d'une minorité exaltée et que dans les « clubs » d'alors, comme il est arrivé en d'autres temps, les gens honnêtes et sensés ne figuraient guère; c'est tout au plus si, lors de la rentrée de Henri IV, quelques curés et quelques bourgeois quittèrent la ville avec les Espagnols et si un petit nombre de ligueurs refusèrent l'amnistie accordée par le roi ou s'en trouvèrent exclus. A partir de 1594 la Ligue eut encore des chefs, mais les troupes avaient toutes passé à l'ennemi; non pas que les chefs fussent plus fidèles à leur parti : ils se considéraient comme des souverains et trafiquèrent de leur soumission sans plus songer à la cause de l'Eglise pour laquelle ils avaient failli perdre la France. Le gouverneur de Paris, Brissac, avait donné l'exemple; après lui Villars vendit Rouen et le Havre, Charles de Guise fit sa paix et reçut en récompense une province. L'absolution du roi décida enfin Mayenne à déposer les armes : par l'édit de Folembray (janvier 1596), Henri IV « prenant en bonne part ce qu'il a remontré du zèle qu'il a eu à la religion, louant et estimant l'affection qu'il a montrée à conserver le royaume en son entier, duquel il n'a fait ni souffert le démembrement, » révoqua toutes les sentences rendues contre lui et ses partisans et combla de faveurs des hommes qui, naguère encore, avaient combattu dans les rangs des Espagnols. Joyeuse, d'Epernon et en dernier lieu Mercœur, qui était « roi » en Bretagne, firent des accommodements ruineux pour le trésor et humiliants pour la couronne (1598). — Les doctrines religieuses et politiques de la Ligue ne méritent pas qu'on s'y arrête longuement : les prédicateurs, dans leurs « exhortations enragées, » les pamphlétaires, dans leurs libelles démagogiques n'ont guère de souci des principes et n'obéissent qu'à leur passion du moment. Guincestre, Feuardent, Aubry, Guénebrard, Launay, Boucher, Commelet répètent jusqu'à la satiété les mêmes extravagances, font appel sans cesse à l'assassinat et à l'insurrection, et l'on a pu dire avec raison qu'au premier effet de curiosité et d'effroi, quand on écoute ces orateurs, succède le dégoût, puis bientôt le lourd poids de l'ennui. Boucher, dans son traité : *De justa Henrici tertii abdicatione*, Rose, dans son livre : *De justa reipublicæ christianæ in reges impios authoritate*, tentent de formuler une politique empruntée en partie aux calvinistes, en partie aux écrits des jésuites et aboutissant au tyrannicide : ils établissent que le peuple est souverain, que l'Eglise représentée par le pape est souveraine et que la « République, » aussi bien que le pape, peuvent être appelés à juger les rois et à les déposer. — La Ligue a trouvé des apologistes dans des camps opposés; Bonald, Lamennais, Buchez et d'autres ont justifié ses excès et vanté le patriotisme ou la piété de ses chefs. A les entendre, elle a sauvé la France, maintenu son unité politique et reli-

gieuse. Il suffit de rappeler les incidents de la guerre civile qu'elle a provoquée, de lire la correspondance de Guise et de Mayenne avec le roi d'Espagne et ses ambassadeurs, pour faire justice de ces appréciations de l'école ultramontaine et de l'école révolutionnaire. Un historien contemporain a caractérisé la Ligue en quelques mots : elle a commencé par être seulement anticalviniste, la passion religieuse l'a conduite à être antidynastique et la haine dynastique l'a rendue antifrançaise. Sixte-Quint ne l'a pas jugée autrement : à ses yeux, c'était une conspiration digne des plus grands châtiments, aussi pernicieuse à la religion qu'à l'Etat. — Voyez Ch. Labitte, *La démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, 1841 ; vicomte de Meaux, *Les luttes religieuses en France au seizième siècle*, Paris, 1879 ; *Mémoires de la Ligue ;* L'Estoile, *Journal de Henri III* ; Palma-Cayet, *Chronologie novenaire ;* Villeroy, *Mémoire d'Estat* ; *Mémoires de Nevers* ; *Satyre Menippée* avec les Notes de Pierre Dupuy, Ratisbonne, 1664 ; augmentée de nouvelles remarques par le Duchat, Ratisbonne, 1709 ; les historiens des Guise et de Henri IV ; Picot, *Histoire des états généraux*. G. Leser.

LIGUORI (Saint, Alphonse-Marie de) naquit à Naples en 1696 et mourut à Nocera en 1787. Issu d'une famille noble, il étudia d'abord le droit et se distingua au barreau qu'il abandonna en 1722, poussé vers les ordres ecclésiastiques par une vocation irrésistible. Membre de la congrégation *de propaganda fide*, il en connut aussitôt l'impuissance et le peu de zèle pour les classes déshéritées ; aussi l'abandonna-t-il pour se retirer dans l'ermitage de Santa-Maria di Scala, où après de mûres réflexions il fonda, en 1732, une institution missionnaire. Malgré l'opposition violente des ordres monastiques, la congrégation liguorienne fut approuvée par le saint-siège, et Alphonse avec quelques jeunes recrues s'adonna complètement à l'instruction religieuse des pauvres et des paysans. L'ordre se répandit rapidement et avec succès. En 1762 Clément XIII nomma Alphonse au siège épiscopal de Sant'Agata dei Goti (entre Bénévent et Capoue), et en 1775 Pie VI lui permit de se retirer dans son couvent de Nocera de Pagani, brisé et épuisé par les fatigues de son ministère et par les privations de tout genre qu'il s'était imposées. Pieux, travailleur infatigable, adorateur fanatique de Marie et du sacré-cœur, modeste et charitable, il a laissé un souvenir vénéré dans l'Italie entière, où il est un des saints les plus populaires. Pie VII le béatifia en 1816 et Grégoire XVI le canonisa en 1839. Malgré ses occupations missionnaires et pastorales, de Liguori a énormément écrit, et ses ouvrages, dont le mysticisme exalté et fanatique a été souvent critiqué par les théologiens romains et dont le bagage scientifique est très léger, se trouvent dans toutes les bibliothèques des ecclésiastiques et ont eu plusieurs éditions. Les plus importants sont : Contre l'hérésie : *Storia delle eresie con le loro confutazioni*, Milano, 1824 ; Venezia, 1773 ; *Opera dogmatica contro gli eretici pretesi riformati*, Milano, 1834 ; *Vindicia pro suprema pontificis potestate* ; *Verita della fede o confutazione dei materialisti, dei deisti e dei settarii*, Venezia, 1781. Sur le culte de Marie : *Visite al SS.*

sacramento ed a Maria SS., per ogni giorno del mese, Udine, 1823; *La vera sposa di G. Cristo*, Monza, 1830; *Salve Regina, ossia omaggio di divozione a Maria SS.*, Milano, 1869; *Le glorie di Maria*, Bassano, 1819, et Milano, 1826. Cet opuscule, qui a eu une si grande part dans l'élaboration du dogme de l'Immaculée Conception, contient des assertions comme celles-ci : « Toutes les grâces sont dispensées par la seule Marie..., les anges, les hommes et tout ce qui est sous l'empire de Dieu, doit être également sous la domination de la Vierge... » etc. — Sources : Outre les œuvres du saint, voyez A. Giattini, *Vita del beato A. M. de Liguori*, Monza, 1819, Rome, 1839; *Vita, virtu e miracoli di S. Alfonso di Liguori*, Milano, 1839, Tannoja; *Mémoires sur la vie et la congrégation de saint A. de Liguori*, Paris, 1844.

LIGUORIENS ou rédemptoriens. Cette congrégation fut fondée par Liguori en 1732, dans la ville de Scala (arrondissement de Salerne), d'abord sous l'invocation du saint Sauveur, puis sous celle du très saint Rédempteur. Approuvée en 1749 par Benoît XIX dans la bulle *Ad Pastoralis*, elle se répandit rapidement en Italie, en Belgique, en Pologne, en Allemagne (Bavière) en France et même en Amérique (sud). Le but de l'ordre est la prédication des doctrines romaines aux pauvres et aux paysans. Chaque dimanche les liguoriens prêchent au peuple et tous les samedis ils font un discours à la Vierge, pour en exalter autant que possible la puissance d'intercession. Ils ne peuvent s'ingérer dans les affaires domestiques et civiles (mariages, procès, testaments, etc.), et aux trois vœux simples ils ajoutent l'obligation de demeurer dans l'ordre pendant toute leur vie. Il leur est sévèrement défendu de rechercher les dignités et les bénéfices ecclésiastiques hors de leur ordre et de mendier; le nécessaire doit leur venir d'en-haut. Sans la permission du recteur ils ne peuvent ni recevoir des lettres ni en écrire, ni accepter la direction spirituelle d'un couvent de nonnes. Les supérieurs locaux s'appellent recteurs, le général de l'ordre est nommé à vie et porte le nom de recteur général ou de supérieur général; il est assisté de six consulteurs avec voix consultative, l'un d'eux appelé moniteur a le droit de reprendre le général s'il fait erreur dans des questions de foi ou de mœurs. Les liguoriens doivent se soumettre à l'évêque de la contrée qu'ils habitent; ils récitent ensemble l'office chaque jour, font trois fois l'oraison mentale et se perdent dans une foule d'autres dévotions. Ils portent une soutane et un manteau noirs, et un chapeau à larges bords. P. Long.

LILIENTHAL (Michel), bibliographe distingué, né à Liebstadt en 1686, mort à Kœnigsberg en 1750, membre de l'académie de Berlin et de celle de Saint-Pétersbourg. Il a publié : 1° une *Bibliothèque biblique et exégétique*, Kœnigsb., 1740-44, 3 vol. in-8°; 2° *L'archiviste biblique*, 1745-46, 2 vol. in-4°, où se trouve le relevé des commentateurs de la Bible, rangés suivant l'ordre des passages difficiles à interpréter; 3° *L'archiviste théologique et homilétique*, 1749, in-4°, catalogue raisonné des ouvrages de théologie. — Son fils, Théodore-Christophe Lilienthal (1717-1782), pasteur et professeur de théologie à Kœnigsberg, s'est distingué comme apologiste de la religion chré-

tienne contre les attaques des déistes. Il a laissé : 1° *De canone missæ Gregoriano*, Leyde, 1739 ; 2° *Historia B. Dorotheæ, Prussiæ patronæ, fabulis variis maculata*, Dantzig, 1743 ; 3° *Leçons sur la Bible* ou *La bonne cause de la révélation prouvée et défendue contre ses ennemis*, Kœnigsberg, 1750-82, 16 vol. in-4°, où se trouvent recueillies et réfutées les diverses objections élevées par les déistes contre l'Ancien et le Nouveau Testament ; 4° *Commentatio critica duorum codicum Biblia hebraica continentium*, Kœnigsb., 1769 ; 5° des *Sermons* et des *Dissertations*. — Voyez le catalogue des écrits de Lilienthal dans le *Lexikon* de Meusel, VIII ; Schrœckh, *Kirchengesch.*, VI, 291 ss.

LIMBES (*limbus*), terme qui est consacré dans le langage théologique depuis Thomas d'Aquin, et qui signifie le bord et l'appendice de l'enfer. Par ce mot de limbes, les théologiens entendent deux sortes d'endroits souterrains : 1° le *limbus patrum*, c'est-à-dire le lieu où les âmes des saints de l'Ancien Testament attendaient la venue de Jésus-Christ, et où le Sauveur descendit après sa mort pour en tirer ces âmes et les conduire au ciel, où personne ne pouvait entrer avant lui. C'est ce lieu que l'Ecriture appelle le sein d'Abraham, parce qu'Abraham, ayant été agréable à Dieu entre tous les autres patriarches, fut constitué père des croyants ; de sorte que ceux qui imitaient sa foi et son obéissance étaient dits reposer dans son sein. — 2° Le *limbus puerorum*, c'est-à-dire le lieu où sont renfermés les enfants morts sans avoir reçu le baptême, et qui ne peuvent entrer dans le ciel à cause du péché originel. Voyez les articles *Enfer* et *Eschatologie*.

LIMBORCH (Philippe van), protestant arminien ou remonstrant, né à Amsterdam en 1633, mort l'an 1712. Il fut successivement pasteur de la communauté arminienne d'Alcmar, de Goude et d'Amsterdam, puis professeur de théologie à l'université de cette dernière ville. Savant distingué, en relation avec les théologiens éminents des pays voisins, surtout de l'Angleterre, Limborch unissait un jugement solide à une piété éclairée et tolérante. Véritable successeur d'Episcopius, il acheva l'œuvre de réforme pacifique que son oncle par alliance avait commencée. En philosophie, il est éclectique, adversaire de la spéculation de Spinosa et même de celle de Descartes ; il se rapproche plutôt de Locke avec lequel il était en correspondance. Sa connaissance de l'antiquité et sa facilité d'écrire en latin lui furent d'un grand secours. En matière théologique, il s'occupa surtout de la Bible et de son interprétation. Sa devise, comme celle de son parti, était : *In tradentis fidei articulis necessario credendis utendum esse verbis ipsis sacræ scripturæ*. Parmi ses ouvrages, nous signalerons : 1° *Institutiones theologiæ christianæ, ad praxim pietatis et promotionem pacis christianæ unice directæ*, Amsterd., 1686, in-4° ; 4e éd., 1715, in-f° ; traduit en anglais et en hollandais ; 2° *De veritate religionis christianæ, amica collatio cum erudito Judæo*, Goude, 1687 ; 3° *Historia inquisitionis*, Amst., 1692 ; 4° *Relatio historica de origine et progressu controversiarum in fœderato Belgio de prædestinatione*, traité posthume ajouté comme appendice aux *Institutiones* ; 5° *Commentarius in Acta aposto-*

lorum et in Epistolas ad Romanos et ad Hebræos, Rotterd., 1711 ; trad. en hollandais, 1715. — Voyez Nicéron, *Mémoires*, XI, 39 ss. ; A. des Armorie van der Hœven, *De Jo. Clerico et Phil. a Limborch*, Amst., 1845.

LIMINA APOSTOLORUM. L'expression *visiter le seuil des apôtres* se dit des évêques qui, conformément à la prescription du Pontifical romain, se rendent tous les quatre ans à Rome pour rendre compte au pape de leur administration, de tout ce qui intéresse l'état de leur diocèse, la discipline du clergé et des fidèles, comme aussi pour recevoir les ordres du saint-siège. La constitution *Romanus Pontifex* de Sixte V recommande instamment aux évêques de faire cette visite par eux-mêmes ou par un représentant : coutume qui était à peu près tombée en désuétude, mais que, depuis quelques années, les évêques se font généralement un devoir d'observer.

LIMOGES (*Civ. Lemovicum*), évêché suffragant de Bourges. Saint-Martial en est le fondateur ; l'un des soixante-dix disciples de Jésus, parent de saint Pierre, il fut envoyé par lui, dit la légende (du Bosquet, *Eccl. Gallic. histor.*, P., 1636, in-4° ; *AA. SS.*, 30 juin, V), en Gaule avec Alpinien et Austriclinien ; à Elsa (ce nom nous rappelle Hellus, où saint Materne accomplit exactement le même miracle), il ressuscite Austriclinien par le bâton de saint Pierre, et à Limoges il convertit Etienne, prince des Vascons et des Goths. Cette fable a donné lieu aux intéressants débats du onzième siècle, et en particulier du concile de Limoges (1031 ; du Bosquet ; Labbe, IX et Mansi, XIX ; Hefele, IV) sur *l'apostolat* de saint Martial, reconnu par Jean XIX, et proclamé, malgré bien des résistances, par le concile. Grégoire de Tours (I, 28 ; *Gl. Conf.*, 27) nous dit au contraire que Martial vint en Gaule vers 250. Son nom était tenu en grand honneur par les moines de Saint-Martial, abbaye célèbre, d'abord consacrée au saint Sauveur, fondée, dit-on, par le frère de saint-Eloi et relevée en 1012. Saint Yrieix (*Aredius*), contemporain de Grégoire de Tours, fonda non loin de Limoges le couvent qui a conservé son nom. Ruricius Ier, vers 507. Ruricius I, vers 535, le grand-père et le petit-fils, sont les fondateurs des couvents de Saint-Augustin hors les murs et de Saint-Pierre du Queyroix. Fortunat a composé leur épitaphe (Le Blant, 555), mais on sait bien peu de chose sur eux, et on doit craindre de les faire descendre des illustres Anicii, *flores Anniciorum* ; on ignore même si le premier, l'ami de Sidoine Apollinaire, fut évêque. Saint Junien, reclus († v. 530), a laissé son nom à une église ; parmi les anciens évêques, saint Ferréol, mentionné par Grégoire de Tours, a laissé quelque souvenir ; au moyen âge, nous ne citerons que Jourdain de Loron (1020-1052), autour duquel s'agitèrent les querelles historiques des conciles de Bourges et de Limoges, suscitées par l'ambition des moines de Saint-Martial. La cathédrale de Saint-Etienne fut consacrée par Urbain II, en 1095, avec le Saint-Sauveur. Les sources de l'ancienne histoire de Limoges sont, après les légendes et les actes des conciles de 1031, les écrits de Bernard Gui († 1331 : *Nomina ac gesta Lemov. episc. ; de SS. Lemov.* etc., Labbe, *Bibl. Nova*, I et II ; cf. Delisle, *Notices et Extraits des mss.*,

XXVII, 1879), la Chronique d'Aimar ou Adémar de Chabanais († 1034; *ibid.*), et les *Chroniques de Saint-Martial*, œuvre d'Aimar de Chabanais et du bibliothécaire Bernard Itier († 1228), publiées en 1874 avec beaucoup d'intéressants documents par M. Duplès-Agier. Voyez encore Arbellot, *Hist. de la cath. de L.*, Paris, 1852; Bonaventure de Saint-Amable, *Vie de saint Martial.*, Clermont, 1676, 3 vol. in-f°; Hardant, *Not. sur Saint-Pierre du Q.*; Lasteyrie, *Les Comtes et Vicomtes de L.*, *Bibl. Ec. Hautes Etudes*, 1874: *Annales de L.*, dites ms. de 1638, L., 1874; *Gallia christiana*, II. S. Berger.

LIMOUSIN (Le protestantisme en). — Cette province, divisée en haut Limousin, capitale Limoges, et bas Limousin, capitale Tulle, s'étendait sur une longueur et une largeur d'environ quatre-vingts kilomètres entre le comté de la Marche au nord, le duché d'Auvergne à l'est, la vicomté de Turenne au sud, le Périgord et l'Angoumois à l'ouest, et appartenait depuis le treizième siècle à la couronne. Elle faisait partie du gouvernement général de la Guyenne et relevait au spirituel des évêchés de Limoges et de Tulle, et au temporel, du parlement de Bordeaux. Elle est comprise aujourd'hui dans les départements de la Haute-Vienne et de la Corrèze. — Limoges a eu la gloire de donner naissance à l'un des cinq étudiants arrêtés à Lyon le 1er mai 1552, à celui que Crespin nomme le quatrième, Pierre Naviheres. Son oncle Martial, habitant Poitiers, l'avait fait étudier à Paris et à Poitiers. Dans cette dernière ville il se convertit, se rendit à Lausanne, puis muni d'attestations de Calvin et de Viret, il s'apprêtait à venir annoncer l'Evangile à Limoges, lorsqu'à son passage à Lyon, il fut arrêté et emprisonné avec ses quatre condisciples. Un appel au parlement fit traîner le procès en longueur, mais, malgré les efforts des seigneurs de Berne qui réclamaient ces étudiants comme leur appartenant, le courage avec lequel ils confessèrent leur foi, individuellement et collectivement, par leurs paroles et par leurs écrits, les perdit. Ils furent brûlés sur la place des Terreaux, le 16 mai 1553. Pierre Naviheres, ne pouvant mettre à exécution son dessin d'évangéliser sa patrie, essaya du moins, mais inutilement, de convertir ses parents, son oncle et ses cousins, au moyen de lettres qui, avec sa confession écrite, forment un éloquent témoignage de sa foi et de son zèle. Deux ans plus tard, en 1555, l'*Histoire ecclésiastique* mentionne le supplice, à Limoges même, du vicaire Guillaume de Dougnon, natif de la Jonchère, à quatre lieues de Limoges, « lequel, après une constante confession de foi, fut brûlé vif, ayant une bride qui lui tenait un éteuf dedans la bouche pour l'empêcher de parler. » Dès 1559, une église protestante put être « dressée » dans la ville illustrée par ce double martyre, et se donner comme ministre Brunel Pelæus du Parc, auquel on dut bientôt adjoindre deux autres ministres, Lafontaine et Belchi. « Et bien qu'il y eût de la résistance du côté des chanoines, tant de Saint-Martial que de Saint-Etienne, et autres prêtres (dont tout le pays de Limousin est fourni abondamment, autant et plus que paroisse de France, de sorte que leurs messes, par commun proverbe, n'y valent qu'un carolus,

c'est-à-dire dix deniers tournois de taxe ordinaire), toutefois, n'étant l'évêque de la ville criminel, et aussi quelques grands seigneurs du pays y tenant la main, ceux de la religion se maintenaient et croissaient, surtout depuis la publication de l'édit de janvier » (1562). Mais cette congrégation ne parvint pas à obtenir la jouissance de l'église Sainte-Valérie, dont elle s'était emparée momentanément et qu'elle n'osa pas garder, et ne tarda pas à perdre le bénéfice de l'édit. Brunel écrit à Calvin, le 19 mars 1562, que « le Lymousin ne s'eschaufe pas du premier trait, » et qu'il n'a pas encore pu avoir l'édit « combien que l'ayons demandé à Bordeaux. » La réaction obtient la cessation des assemblées et la plupart des réformés, grevés par un emprunt de 6,000 livres que les consuls avaient levé sur eux seuls, et effrayés par la garnison et par divers excès, se retirent, sans doute avec leur pasteur, à Confolens en Angoumois. Plusieurs de ceux qui restent à Limoges abjurent pour revenir à leurs précédentes convictions après l'édit d'Amboise (1563). Toutefois Antoine de Bourbon, vicomte de Limoges, ou plutôt Jeanne d'Albret, son épouse, favorisait le mouvement. En 1564, cette dernière osait envoyer chercher la chaire de l'abbaye de Saint-Martial pour faire prêcher un ministre dans son château. Ce fait doit avoir donné naissance à un vitrail représentant une femme qui prêche, avec cette légende : « Mal sont gens endoctrinés, quand par femme sont sermonnés. » Il explique sans doute que la même année les réformés demandent derechef un temple aux consuls. Ceux-ci leur répondent qu'ils n'ont qu'à se rendre « aux fauxbourgs d'Uzarche » où l'édit permettait l'exercice. Or Uzerche est à quarante kilomètres de Limoges ! Le culte protestant resta interdit dans la capitale du Limousin pendant tout le reste du seizième siècle et les quelques protestants qu'elle renfermait n'essayèrent sans doute que rarement de se réunir en secret, ou de faire des prosélytes, puisqu'en 1572 les consuls décidèrent de ne point les faire massacrer, « estans en fort petit nombre. » — Avant l'édit de Nantes, la Réforme ne pénétra guère que dans trois ou quatre autres localités du haut Limousin. A Saint-Yrieix, elle semble s'être montrée dès 1551. Ce qui est certain, c'est qu'une Eglise, sans doute de fief, s'y forma le 25 janvier 1562, « en la maison qu'on appelle communément Gyvonnie, appartenant à Mre Paul Gentilz, viguier de la dicte ville, où assistèrent... troys ministres, et le dict jour même, après ycelle (la cène) faicte, fust repçeu ministre Yriez Gentilz, lequel avoit esté chanoisne en l'église de la dicte ville (depuis 1537), curé de Sainct Sulpyce (en Périgord) et de Sainct Guillaume (en Limousin). » Ce ministre était second fils de Jehan, seigneur de Lajonchapt, à la famille duquel appartenait le fief de Gyvonnie. Ce qui contribua peut-être à maintenir ce culte nécessairement restreint, c'est qu'en 1569 Saint-Yrieix fut occupé par l'armée huguenote. Elle allait au-devant des troupes allemandes commandées par le duc des Deux-Ponts, qui arriva en effet tout près de là, à Nexon, où il mourut subitement et fut remplacé par Wolrad de Mansfeld. Le duc d'Anjou, qui avait côtoyé l'armée allemande sans engager de

combat avec elle, vint camper à quelques kilomètres de Saint-Yrieix, à la Roche-l'Abeille, où (25 juin 1569) une forte escarmouche avec les réformés lui coûta beaucoup de monde. C'est là que Ph. Strozzi, colonel général de l'infanterie française, fut fait prisonnier, et que Henri de Béarn fit ses premières armes pour ensuite accompagner Coligny au siège de Poitiers. Cette campagne et la retraite des protestants, en 1577, au célèbre château de Chalusset, ancienne demeure des vicomtes de Limoges, qui fut démantelée peu après qu'elle eut été prise par les communes, sont les faits les plus remarquables des guerres religieuses en Limousin. Rochechouart, située à cinq ou six lieues de Limoges, et enclave du Poitou, mais appartenant au diocèse de Limoges et qui passa du reste, en 1623, du colloque du haut Poitou à celui du Limousin, eut une Eglise réformée dès 1559. Eymoutiers eut un pasteur, François Dupré, en 1561. Pierrebuffières avait un temple très certainement en 1579. — Dans le bas Limousin Argentat dès 1562, Uzerche dès 1563 (avec Charlier pour pasteur en 1567), Turenne vers 1574, Beaulieu en 1575, comptèrent un certain nombre de réformés exerçant publiquement leur culte. Cette dernière seigneurie avait donné naissance au célèbre Eustorg de Beaulieu et sans doute aussi à Guillaume de Beaulieu, brûlé à Bordeaux en 1551. A la fin du seizième siècle la cour des appeaux de Ségur fut menacée de dissolution pour cause de protestantisme. Par contre Tulle et Brive n'auraient jamais souffert de dissidents dans leur sein, d'après les historiens locaux. Les *Mémoires de la Ligue* (VI, 437) prouvent pourtant qu'il y avait des protestants à Tulle en 1597, sinon un temple. Ces mêmes Mémoires (*Ibid.*, 436 ss.) racontent encore qu'à la même époque les réformés de Limoges « qui s'en vont à quatre grandes lieues, en passant par les villes d'Aixe et Solognac, qui sont sur le chemin, éprouvent toutes sortes d'indignités, des paroles outrageuses, de la boue, des pierres; et si au bout de tout cela on leur ôte les bateaux des rivières qui ne se peuvent passer à gué. » — Les premières années du dix-septième siècle furent un peu moins défavorables aux protestants du Limousin. Ils purent se réunir à Limoges, et, outre les localités citées plus haut, Châteauneuf-la-Forêt et ses annexes Meillac, Isle, Treignac et peut-être aussi Saint-Léonard, eurent en commun un culte réformé, sans qu'on puisse dire à quelle époque il y avait commencé. On sait, du reste, sauf pour Rochechouart, peu de chose de l'histoire de ces Eglises, si ce n'est qu'elles eurent à lutter contre les jésuites et autres ordres religieux qui s'établirent auprès d'elles, et à peine retrouve-t-on les noms de quelques-uns de leurs pasteurs pendant le dix-septième siècle : Mars (1603), F. Monjoux ou Monseux (1620), Barthe aîné (1626-53) pour Limoges; Alix (1606), Salomon (1606-09) pour Saint-Yrieix; Ch. de Mars (1620), Barthe jeune (1626-37) pour Châteauneuf; Roy (1603), Ch. Andrieu (1620), Pierre Huron ou Huton (1626-27), Borie (jusqu'en 1664) pour Turenne; Abraham d'Ornezac (1620), Perrery ou Perreci (1626), Claude (1637) pour Beaulieu; de la Faye (1603), Antoine Morelly (1604-06), F. Glande (1609), David Bourdac

(1614), Laroche (1618), Batul ou Dubatut (1626), Jean Beysselance (1650-65), Marquon (1666), Favon (1666-68), Jean Cossebadie (1670 85) pour Argentat; Joubert (1598), Roche (1602), Fourgeaud (1603-25), Barthe aîné (1637), René Maillot (1656), Ferrand (1657-58), Souchet (1678), Clovis Palazy (1681) pour Rochechouart. — En 1638, l'exercice est violemment supprimé à Treignac, bien que les réformés, « outre le droit de l'édit, eussent le consentement du seigneur par une transaction homologuée en bonne forme; » le 7 septembre 1640, on en fait autant à Beaulieu. « A Limoges, c'était une chose ordinaire que les écoliers des Jacobins, ou le menu peuple, allassent comme par divertissement abattre le temple; et quand on l'avait relevé ils ne manquaient pas de recommencer; de sorte qu'enfin (1659), on fut contraint de l'abandonner. » En 1682, l'exercice fut supprimé à Turenne et à Argentat où, en 1660, on comptait encore 200 et 300 communiants. Néanmoins, en 1685, les enfants des réformés pouvaient encore être baptisés par le ministre Gervais, délégué *ad hoc* par l'intendant de Limoges. A Rochechouart les réformés furent dispersés vers le même temps après avoir montré pendant près d'un siècle et demi une force de vie qui fit de leur Eglise la plus importante de toutes celles qui s'élevèrent dans la province. Autour de cette ville, dans les paroisses de Bienac, Vayses, Chassenon, Pressignac, Chéronnac et Saint-Auvent, on sait que les adeptes de la Réforme étaient nombreux et qu'ils ne disparurent tout à fait que dans le cours du dix-huitième siècle. Pradour et le Boucheron étaient aussi deux annexes desservies par le pasteur de Rochechouart. Il faut reconnaître néanmoins que ces Eglises du Limousin n'eurent jamais beaucoup d'éclat si on les compare surtout à celles du Poitou, leurs voisines. Avant 1620 elles formaient, avec le Périgord, un colloque ressortissant à la province ecclésiastique de la basse Guyenne. De 1620 à 1637, elles furent assez fortes pour former un colloque séparé de celui du Périgord. Mais elles n'eurent jamais dans les synodes nationaux de représentant directement pris dans leur sein, en sorte que leurs intérêts ne vinrent que rarement en délibération. Enfin, s'il y a eu des assemblées du désert en Limousin, elles n'aboutirent point au rétablissement d'un culte régulier, puisque l'annuaire protestant de 1807 ne mentionne même pas les départements de la Haute-Vienne et de la Corrèze qui ont été rattachés de nos jours, le premier au consistoire de Lusignan (Vienne), le second à celui de Saint-Etienne (Haute-Loire). Le culte protestant n'est célébré nulle part dans la Corrèze, mais la Société évangélique de France l'a répandu dans la Haute-Vienne. Elle y comptait, en 1878, à Limoges, Villefavard, Balledent, Roussac, Thiat, Château-Ponsac, Saint-Léonard et Aixe, sept lieux de culte, deux pasteurs, trois évangélistes, sept écoles libres, et sept écoles du dimanche. — Sources : Les rares indications que nous avons trouvées dans Crespin, l'*Hist. ecclésiastique*, les *Mémoires de Condé*, *de la Ligue*, l'*Histoire de l'édit de Nantes*, le *Bulletin*, etc., dans les *Registres consulaires de la ville de Limoges* (Limoges, 1867-69, 2 vol. in-8°, jusqu'en 1581) et dans le *Journal historique*

de Pierre de Jarrige, etc., Angoulême, 1868, in-8°), ont été complétées par l'aimable obligeance de M. A. Leroux, archiviste de la Haute-Vienne, qui se propose de développer cette étude en publiant le *Registre consistorial de l'église de Rochechouart* (1591-1635) conservé aux archives départementales de la Haute-Vienne. N. Weiss.

LIN (Saint), presbytre romain de la fin du premier siècle. La tradition, recueillie dans les anciens catalogues des papes et en particulier dans le vieux catalogue de 354, le fait régner après le martyre de saint Pierre, de 55 à 67. Les *Constitutions apostoliques* (VII, 46), le montrent, au contraire, consacré par saint Paul premier évêque de Rome, et font de lui le fils de Claudia, dont on rencontre le nom dans 2 Tim. 4, 21 à côté de ceux de Linus, de Pudens et d'Eubulus. « Le caractère historique des personnes dont les noms ont été placés en tête des listes des évêques de Rome, ne peut guère, dit M. Lipsius (*Chronol d. röm. Bisch.*, Kiel, 1869, p. 146), être mis en doute. Linus, que l'Epître à Timothée nomme comme étant de l'entourage de Paul prisonnier, appartenait encore à la première génération. » Appeler Linus presbytre et non évêque, c'est renoncer à chercher le rétablissement impossible de la série des premiers papes. Deux traditions en effet se partagent l'ancienne légende ; l'une, représentée par les catalogues, prône la série : Pierre, Linus, Clet, Clément ; l'autre est la tradition des apocryphes, qui fait de Clément le successeur de saint Pierre. Irénée admet le premier système : « Les saints apôtres, dit-il, confièrent à Linus le ministère de l'épiscopat » (III, 3, 3), et Eusèbe (III, 3), répète que Linus « hérita le premier de l'épiscopat après le martyre de Paul et de Pierre. » Pour concilier les données de l'ancienne chronologie officielle, d'une part avec la date de 66 donnée au martyre de saint Pierre, d'autre part avec la légende clémentine, le *Liber Pontificalis*, rédigé au commencement du sixième siècle, a recours à l'expédient compliqué de représenter Linus et Cletus comme des vicaires de saint Pierre, évêques de Rome de son vivant. Le *Liber Pontificalis* nous dit que Linus « fut enseveli près du corps de saint Pierre au Vatican, le 8 cal. oct. (24 septembre). » Il faut remarquer qu'aucun texte plus ancien que ce livre ne fait mention de la sépulture des successeurs de saint Pierre au Vatican ; le Vatican n'a du reste fourni aucun tombeau antérieur à Constantin. Néanmoins on a découvert en 1615 devant la Confession de saint Pierre un monument que M. de Rossi (*Bull.*, 1864, p. 39 ; *R. Sott.*, II) regarde comme celui du pape Linus. Mais les rares auteurs anciens qui ont parlé de cette découverte ne sont pas d'accord entre eux. Le chanoine Torrigio, archéologue du reste peu scrupuleux (*Le sacre Grotte Vaticane*, Viterbe, 1618, in-8°) lit l'épitaphe *Linus*, tandis que l'oratorien Severano (*Mem. sacre delle Chiese di Roma*, R., 1630, I) parle de l'inscription *S. Linus*, et la pierre a disparu peu après avoir été mise au jour. Au reste ni les monnaies de Constantin qui accompagnaient les tombeaux découverts, ni le costume des corps qui y étaient contenus ne permettent de remonter au deuxième siècle (voyez Schulz, *Jahrb. f. Prot. Theol.*, 1879, III), et l'usage de la langue

latine ne nous disposerait pas à conclure à une haute antiquité. Enfin, il n'est pas prouvé que l'on ait regardé, avant le quatrième siècle, le Vatican comme le lieu de *sépulture* de saint Pierre, mais seulement comme le lieu de son martyre. Le plus connu des apocryphes relatifs à saint Pierre, le livre catholique *De Passione Petri et Pauli* (*AA. SS.*, 29 juin, VII) nous est conservé sous le nom de Linus ; il contient des fragments d'une ancienne légende gnostique (voyez Lipsius, *Die Quellen der Petrussage*, Kiel, 1872). La France aussi réclame saint Lin comme son apôtre. Il est vrai que si quelques documents parlent d'un Linus dont ils font le premier évêque de Besançon, aucune tradition ancienne n'identifie ce nom avec celui du presbytre romain. S. Berger.

LINCOLN (Abraham), président de la république des Etats-Unis, l'une des plus grandes figures de ce siècle, naquit le 12 février 1809, dans le Kentucky. Ses ancêtres qui appartenaient à la secte des quakers vinrent se fixer en Amérique vers 1650. Après avoir résidé pendant quelque temps dans l'Etat de Virginie, ils s'établirent en qualité de colons, dans le Kentucky. Le grand-père d'Abraham Lincoln fut tué par les Indiens pendant qu'il était à la chasse et son père mourut jeune laissant une femme et trois enfants en bas âge. La pauvre famille, absolument dénuée de ressources, émigra dans l'Indiana et se fixa dans le comté de Spencer alors presque inhabité. Le jeune Lincoln se fit successivement garçon de ferme, manœuvre dans une scierie, apprenti charpentier. En 1830, il se dirigea vers la frontière ouest de l'Illinois et vécut pendant deux ans de la rude vie des pionniers. C'est là qu'il se fit bûcheron et fabricant de palissades pour les clôtures des fermes. Depuis lors il conserva toujours le surnom de *rail-splitter* (fendeur de bois) qu'on lui avait donné. Quand il avait coupé une provision suffisante de bois, Abraham Lincoln formait un radeau et descendait, tout en lisant, les rivières de l'Ohio et du Wasbach. Mais les grands fleuves et la prairie lui en apprirent plus que les livres. C'est au désert, parmi les bois, les fleurs sauvages, les champs nouvellement semés qu'il prit le goût de l'indépendance, le dédain de toute étiquette, le respect du travail. C'est alors qu'il commença à détester l'esclavage en observant le contraste entre les Etats où cette institution avait été conservée et les provinces qui ne l'avaient jamais connue. Parmi les livres que lisaient le *rail-splitter* se trouvaient surtout des traités de géométrie. Il vit tout de suite quelles applications on pourrait faire de cette science dans un pays entièrement neuf. Il étudia l'arpentage et, muni de son graphomètre et de sa chaîne d'arpenteur, il parcourut sa contrée, mesurant les propriétés, évaluant la superficie des terres encore incultes, etc. Cette nouvelle profession fut d'abord assez lucrative, mais la crise financière de 1837 le ruina. Loin de se décourager, il revint à son ancien métier de bûcheron et débita des traverses pour les chemins de fer ; il se fit en même temps portefaix sur les bateaux du Mississipi. Quand il eut amassé un petit pécule, il installa à Decatur une boutique d'épicerie et le soir, son magasin fermé, il instruisait les enfants et les adultes.

— De la chaire du maître d'école, Abraham Lincoln passa au cabinet du jurisconsulte. D'abord simple clerc, il devint bientôt l'avocat le plus distingué du barreau de Springfield, sa nouvelle résidence. L'étude des lois n'altéra pas l'originalité de son caractère et sous les formules et les circonlocutions du légiste, il lui resta toujours quelque chose de franc, d'ingénu, et comme un parfum du terroir. De la loi à la politique, il n'y a qu'un pas, aux Etats-Unis : tout *lawyer* est doublé d'un *politician*. Le talent d'Abraham Lincoln l'avait fait remarquer de ses concitoyens qui, pendant trois années consécutives, l'envoyèrent siéger à la législature de l'Etat. En 1847 il fut nommé député au congrès de Washington. Dans la chambre des représentants et dans les meetings, Lincoln se montra toujours l'adversaire inflexible de l'esclavage et son éloquence entraînante et convaincue le plaça au premier rang des hommes politiques. En 1858, il disputa une élection de sénateur à M. Stephen Douglas dont l'influence était alors si grande qu'on le nommait « le petit géant de l'ouest. » Deux ans plus tard, il fut choisi à Chicago par le parti républicain comme candidat à la présidence. Lincoln l'emporta sur ses compétiteurs et le 11 février 1861, à huit heures et demie du matin, le nouveau président quitta Springfield, sa résidence habituelle, pour se rendre au siège de son gouvernement; son voyage ne fut qu'une ovation perpétuelle. Cependant, les Etats du Sud, dont les principes esclavagistes venaient d'être condamnés, humiliés de leur échec, fomentaient une guerre fratricide. Dès le 17 décembre 1860, la convention de la Caroline du Sud avait adopté l'acte par lequel « l'Union et les autres Etats, connus sous le nom d'Etats-Unis d'Amérique, était dissoute. » Un mois à peine après l'installation du nouveau président à la Maison-Blanche, le 12 avril 1861, les confédérés ouvraient les hostilités par la prise du fort Sumpter, par l'appel de 225,000 hommes et la déclaration de blocus des côtes du Sud. Lincoln n'hésita pas à agir avec énergie ; il demanda une armée de 75,000 hommes et lança un premier emprunt. Les débuts de la guerre ne furent pas heureux pour le Nord, mais Lincoln ne désespéra jamais et se montra un organisateur de premier ordre. Après la bataille de Bulls'Run, il ordonna une levée de 500,000 hommes. Des combats terribles s'engagent sur mer comme sur terre. Citons la bataille de Turkey's Grove, dite des Sept-Jours qui coûta 50,000 hommes au Sud et 30,000 au Nord; la bataille de Frédéricksburg qui coûte encore 20,000 hommes aux deux armées, celle de Chancellorsville où les soldats du Nord perdent 25,000 combattants. En présence de ce massacre d'hommes, au milieu des horreurs de cette guerre civile, quelle est l'attitude de Lincoln? — Les paroles suivantes peuvent la caractériser : « Nous combattons contre nos frères, dit-il, il faut les vaincre. Attaqués, nous sommes obligés de nous défendre, cependant notre affection pour ceux qui croient avoir à se plaindre de nous ne doit pas diminuer. » Pendant une suspension d'hostilités, le président fait appel à la concorde et proclame l'amnistie pleine et entière pour tous ceux qui voudront rentrer dans l'Union. Cette proclamation étant mal accueillie par le Sud qui se

prépare à continuer la lutte, Lincoln ordonne une nouvelle levée de 200,000 hommes pour en finir avec la rébellion et appelle au commandement en chef le général Grant qui, après huit jours de bataille, remporte la victoire importante de Wilderness. — Les conférences qui suivirent pour le rétablissement de la paix, à Clifton-House, n'ayant pas abouti, Lincoln continua la lutte. On était en novembre 1864; les élections présidentielles qui eurent lieu, renouvelèrent les pouvoirs du chef de l'Etat. Sur la proposition du président réélu, la chambre des représentants à Washington décréta la plus grande mesure législative de ce siècle; elle proclama, le 30 janvier 1865, l'abolition de l'esclavage sur le territoire des Etats-Unis. En même temps, la guerre fut poussée avec une nouvelle énergie. Sherman fait son entrée à Charlestown, Grant remporte la victoire de Pittsburg, s'empare de Richmond, capitale des confédérés et force Lee à accepter la capitulation de Burkesville. — Le Nord avait donc triomphé, mais Lincoln ne fut pas ébloui de ce triomphe; il ne vit dans les vaincus que des frères égarés et déclara qu'il était tout prêt à leur tendre la main. Mais son rêve de concorde ne devait pas être réalisé pour lui. Le jour du vendredi saint, 14 avril 1865, Abraham Lincoln tombait frappé à mort, sous la balle de l'assassin Booth, dans sa loge du théâtre Ford. Son corps fut embaumé et ses obsèques se firent avec une grande solennité, au milieu d'une foule consternée. La mort de ce grand citoyen, de cet homme de bien, provoqua dans le monde entier d'unanimes regrets et la France ne fut pas la dernière à envoyer aux Etats-Unis l'expression de sa vive sympathie. — Voyez *Annuaire encyclopédique*, t. VI. A. Gary.

LINDA (Guillaume-Damase van), Lindanus, évêque de Ruremonde, puis de Gand, né à Dordrecht en 1525, mort à Gand en 1583, fut un des prélats les plus célèbres du seizième siècle et un controversiste de premier ordre. Il fit ses études à Louvain, professa l'Ecriture sainte à Dillingen, devint inquisiteur de la foi dans les provinces de Hollande et de Frise, puis évêque. Il a laissé un grand nombre d'ouvrages parmi lesquels nous relèverons : 1° *Acta colloquiorum religionis per Germaniam concilianda causa habitorum*, *potissimum annum* 1530, Augs., 1540 ; Ratisb., 1577 ; 2° *De optimo genere interpretandi Scripturas libri III*, Col., 1558 ; 3° *Panoplia evangelica, seu de Verbo evangelico libri V*, 1553, 1590 ; augmenté des *Tabulæ analyticæ omnium hæreseon hujus sæculi*, Paris, 1564 ; 4° *De animi tranquillitate*, Col., 1563 ; 5° *De sapientia cœlesti*, Anv., 1567 ; 6° *De modo veræ confessionis*, 1568 ; 7° *Apologeticon libri III, ad Germanos pro concordia cum catholica Christi ecclesia*, Anv., 1570-1568, 2 vol.; 8° *Dubitantius dialogus de origine sectarum hujus sæculi*, Col., 1571; 9° *Stromatum libri III pro defensione concilii Tridentini*, Col., 1571 ; 10° *Mysticus Aquilo*, Col., 1580, interprétation d'une prophétie de Jérémie appliquée à la Réformation ; 11° *Concordia discors, sive quærimonia Christi ecclesiæ*, Col., 1583; 12° *Glaphyra in epistolas apocalypticas S. Joannis*, Louv., 1602 ; 13° *Paraphrasis in Psalmos pœnitentiales*, Col., 1609 ; 14° *Speculum sacerdotale*, Col., 1600.

LINDSAY (David), prêtre écossais, né à Garmylton (comté d'Hadding-

ton) en 1490, mort vers 1557. Au sortir de l'université de Saint-André, il fut admis à la cour de Jacques V, en qualité de page (1512). En 1524, les intrigues de la reine mère l'obligèrent à se retirer. Les Douglas faisaient alors peser leur oppression sur le peuple, mais en 1528 Jacques V reconquit son autorité et Lindsay recouvrant sa liberté d'esprit put se livrer à son goût favori pour les muses. Dès cette même année il composa un de ses meilleurs morceaux, *The Dreme* (le Rêve) qui fut suivi de *Complaynt to the king* (Requête au roi) et en 1529 des *Complaynt of the Papingo* (La complainte de Papingo), satire assez vive contre les vices du clergé. Lindsay ayant été nommé roi d'armes en 1530, fut chargé par le roi de diverses missions, notamment dans les Pays-Bas, pour y renouveler un traité de commerce, en France pour y négocier le mariage du roi Jacques avec Madeleine, fille de François Ier, et auprès du roi de Danemarck, Christian III, pour obtenir des vaisseaux destinés à protéger les côtes de l'Ecosse. En 1531, Lindsay, qui venait de se marier et dont l'union n'était pas très heureuse, fit paraître sa *Satyre of three estates* (Satire des trois états) où il parle des femmes d'une manière peu flatteuse. Vers 1548, il publia un de ses plus agréables poèmes : *The Historie and Testament of squire Meldrun.* Chalmers a donné une édition complète de ses œuvres (Edimbourg, 1806, 3 vol. in-8°).

LINDSEY (Théophile), célèbre unitaire anglais, naquit le 20 juin 1723 à Middlewich, comté de Chester. Il passa deux années à l'université de Cambridge et fut nommé, à vingt-trois ans, vicaire de la chapelle épiscopale de Spital-square à Londres. Attaché, en qualité de chapelain, à la maison du duc de Somerset, il fit en 1753 un voyage avec son fils, le duc de Northumberland. Par l'intermédiaire de son parrain, lord Huntingdon, il fut pourvu de riches bénéfices auxquels il renonça pour aller vivre à Catterick, pauvre paroisse de l'Yorkshire. Cependant, la doctrine et les cérémonies de l'Eglise anglicane lui inspiraient de plus en plus de nombreux scrupules. Les trente-neuf articles et le dogme orthodoxe qui y est professé lui répugnaient toujours davantage. En 1762, il se joignit à une réunion d'ecclésiastiques appartenant à diverses nuances, pour réclamer auprès du parlement contre l'obligation de signer les trente-neuf articles. Dès lors, il se sentit obligé par sa conscience et son respect pour le culte du seul Dieu et père de tous, de donner sa démission de pasteur de l'Eglise établie. Avec un désintéressement remarquable, il repoussa les propositions avantageuses que lui faisait la duchesse de Northumberland et qui auraient pu lui permettre d'aspirer prochainement à un évêché, et il vint à Londres, où il fonda une congrégation d'unitaires. Ce fut d'abord dans un local provisoire que cette congrégation se réunit en 1774 ; en 1778 elle put célébrer son culte dans la chapelle actuelle d'Essen-street. La liturgie adoptée par Lindsey était la liturgie anglicane réformée par le docteur Clarke. Pendant vingt ans, il remplit ses fonctions de pasteur avec un succès toujours croissant. A l'âge de soixante-dix ans, il prit sa retraite et fut remplacé par son beau-frère le docteur Desney. Il mourut à l'âge de 86 ans, en 1808. Outre

de nombreux disciples parmi lesquels le célèbre Priestley, Lindsey laissait quelques ouvrages dont voici les principaux : *Apology*, Londres, 1774, in-8°; *Dissertations sur l'évangile selon saint Jean et sur les prières adressées à Jésus-Christ*, 1779, in-8°; *Essai historique sur l'état de la doctrine et du culte des unitaires*, 1783, in-8°; *Sermons*, 2 vol., in-8°. A. Gary.

LINGARD (John), historien et publiciste anglais, né à Winchester, le 5 février 1771, mort à Hornby, près de Lancastre, le 13 juillet 1851. Issu d'une famille catholique de pauvre condition, il excita par sa précoce intelligence, l'intérêt de l'évêque Talbot qui l'envoya, à ses frais, en France, faire ses études au collège catholique anglais de Douai. La Révolution ayant éclaté, le collège dut fermer ses portes et Lingard songea à retourner en Angleterre. Il y acheva ses études théologiques et fut ordonné prêtre. Vers 1800 il obtint une place à Newcastle-sur-Tyne dans le Northumberland. Son premier titre à la notoriété fut une série de lettres publiées dans le *Newcastle Courant* et réunies en un volume intitulé *Catholic Logalty vindicated*. Encouragé par le succès, il engagea une vraie polémique avec l'évêque protestant de Durham et publia successivement plusieurs pamphlets qu'il réunit en un volume, en 1813. Mais ce qui fit vraiment la réputation de Lingard, ce fut la publication de deux grands ouvrages dont le premier est intitulé : *Histoire et antiquités de l'Eglise anglo-saxonne* (1809, 2 vol. in-8°), et l'autre : *Histoire de l'Angleterre depuis la première invasion des Romains jusqu'à l'année* 1688 (1819, 6 vol. in-4°). Sa publication achevée, Lingard se rendit à Rome où le pape Léon XII voulut lui faire accepter le chapeau de cardinal : il refusa et revint se renfermer dans sa modeste retraite de Hornby. Sur la fin de sa vie, il reçut de la reine une pension de trois cents livres sterling. Lingard fut un des correspondants de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France, et il a publié dans le tome Ier (savants étrangers) des mémoires de cette compagnie un travail intitulé : *En quelle année Anne Boleyn, depuis mariée à Henri VIII, quitta-t-elle la France ?*

LIPENIUS (Martin), bibliographe et érudit célèbre, né à Gœritz, dans le Brandebourg, en 1630, mort à Lubeck en 1692, fut successivement co-recteur à Halle, recteur du collège suédois de Stettin et co-recteur du collège de Lubeck. Nous avons de lui : 1° *De mirabili animæ rationalis origine*, Stettin, 1650, in-4°; 2° *Navigatio ophiritica illustrata*, Wittemb., 1672, in-12; 3° *Bibliotheca realis philosophica*, Francf., 1682, 2 vol. in-fol.; 4° *Bibliotheca realis theologica, omnium materiarum in theologiæ studio occurrentium, ordine alphabetico disposita*, Francf., 1685, 2 vol. in-f°. Ces *Bibliothèques* sont appelées *réelles* parce que les livres y sont rangés dans l'ordre alphabétique des choses ou des matières, et non sous celui des noms d'auteurs. Elles sont malheureusement très incomplètes. On trouve la liste complète des écrits de Lipenius dans les *Mémoires* de Nicéron, t. XIX.

LIPSE (Juste ou Josse), Justus Lipsius, savant critique et philologue hollandais, né à Isque, dans le Brabant, en 1547, mort à Louvain

en 1606. Il fut d'abord secrétaire du cardinal de Granvelle (1569), qui l'emmena à Rome ; puis il enseigna l'histoire avec le plus grand éclat, d'abord à Iéna (1572-74), puis à Leyde (1579-91), et enfin à Louvain. Sa vie fut traversée par les tracasseries que lui suscitèrent ses collègues, jaloux de ses succès, et par les querelles religieuses auxquelles il fut mêlé. Né catholique, il se fit protestant, puis retourna au catholicisme, sans convictions arrêtées, au gré de ses intérêts du moment. Parmi ses nombreux écrits, nous citerons : 1° *Manuductio ad philosophiam stoicam* et *Physiologia stoica*, l'un des premiers ouvrages qui firent bien connaître le stoïcisme ; 2° des *Commentaires* sur Tacite, Sénèque, Velleius Paterculus, Suétone, Florus, etc. ; 3° un traité polémique *De una religione adversus dialogistum*, Leyde, 1590, in-4°, dans lequel Lipse s'efforce d'établir l'exclusive vérité du catholicisme et fait l'apologie de l'intolérance. Il a été traduit en français par Le Ber, sieur de Malassis, La Rochelle, 1590, in-8° ; 4° *De cruce libri tres, cum notis et figuris æneis*, Leyde, 1593, in-4° ; 5° *Diva Virgo Hallensis beneficia ejus et miracula, fide atque ordine descripta*, Anvers, 1604 ; 6° *Diva Virgo Sichemensis, sive Alpricolis; nova ejus beneficia et admiranda*, ibid., 1605. Les *Œuvres complètes* de Juste Lipse ont paru à Anvers, en 1637, 4 vol. in-f° ; à Wesel, en 1675, 4 vol. in-8°, et à Amsterdam, en 1609, 6 vol. in-f°. — Voyez Le Mire, *Vita Justi Lipsi*, Anv., 1609 ; le P. Charles Scribani, jésuite, *Defensio Lipsii posthuma ;* Nicéron, *Mémoires*, t. XXIV, où se trouve le catalogue complet des 51 ouvrages de Lipse ; le *Journal des Savants*, 1741, p. 490 ss.

LISIEUX (*Lexovium*), évêché suffragant de Rouen, qui remonte à Thibaud (538) et fut supprimé en 1801. La cathédrale était dédiée à saint Pierre. Ce siège a été occupé par Fréculfe, ami de Raban Maur et auteur d'une chronique universelle († 850), par Arnoul de Séez, défenseur d'Innocent II († 1181), par Nicole Oresme, économiste éminent et traducteur d'Aristote († 1382), par Pierre Cauchon de Sommièvre (1432-1442), et par Guillaume du Vair (1618-1621), célèbre comme homme politique et comme écrivain. — Voyez *Gallia*, XIII ; Fisquet, *Bayeux et Lisieux*.

LISMANIN (François), Lismanini, théologien socinien grec, né dans l'île de Corfou, étudia en Italie, où il se fit recevoir cordelier. Grâce à l'influence de quelques admirateurs de son éloquence, il devint ensuite confesseur et prédicateur de la reine de Pologne, Bona, épouse de Sigismond Ier, qui l'investit des fonctions de provincial de l'ordre des franciscains et lui confia la direction de toutes les maisons de religieuses de sainte Claire. La lecture des ouvrages d'Ochin et les conférences religieuses auxquelles il assista à Cracovie ébranlèrent les convictions de Lismanin. En 1549, il remplit une mission à Rome auprès du pape Jules III, qui ne contribua pas à ranimer son zèle pour le catholicisme. A son retour en Pologne, il fit la connaissance de Socin, auquel il donna même l'hospitalité dans sa maison. Chargé par le roi Sigismond-Auguste de parcourir l'Europe dans le but d'acquérir des livres pour la bibliothèque royale, il profita de cette occa-

sion pour étudier les progrès de la Réformation dans les divers pays de l'Europe. Après un séjour de six mois à Venise, Lismanin se rendit en Suisse, où il abjura, embrassa la confession helvétique et se maria. S'étant attiré par là la disgrâce du roi, il ne put rentrer en Pologne que pour très peu de temps, bien que plusieurs des réformateurs, entre autres Calvin, et les plus considérés parmi les membres de la noblesse polonaise plaidassent sa cause auprès de Sigismond. Ce furent moins ses opinions calvinistes sur la cène que son éloignement pour le dogme trinitaire et ses rapports avec les sociniens qui motivèrent cette mesure sévère. Lismanin se retira à Kœnigsberg, où il devint le conseiller du duc Albert de Brandebourg. Atteint de folie à la suite du chagrin que lui causait la conduite dissolue de sa femme, il mit fin à ses jours en l'an 1563. Parmi ses ouvrages, nous citerons : 1° un *Recueil de passages des quatre Pères : Ambroise, Jérôme, Augustin et Chrysostome*, dans le but de donner une règle commune aux diverses communautés protestantes de la Pologne ; 2° *Brevis explicatio doctrinæ de sanctissima trinitate*, etc., 1565.

LITANIE, mot dérivé du grec λιτή, λιτανεία, qui signifie *supplication*. On appelle ainsi les prières publiques dans lesquelles le chœur des clercs ou des fidèles intervient pour réciter ou chanter les répons marqués par la liturgie. Elles ne peuvent jamais trouver place dans la messe ou dans le service principal, mais seulement dans ceux de l'après-midi ou des jours de semaine, et dans les cérémonies religieuses célébrées en dehors de l'enceinte de l'église. Les litanies sont d'ordinaire accompagnées de jeûnes ou d'abstinence. A l'origine, le mot de litanie s'appliquait : 1° aux processions établies par l'Eglise ; 2° aux personnes qui composent ces processions ; 3° aux formules de prières que l'on chante dans ces processions ; 4° aux trois jours des rogations ; 5° au *Kyrie eleison*, parce que les litanies commencent toutes par ces mots, et qu'autrefois elles finissaient de même. L'objet invoqué dans les litanies varie, mais non la série des noms, des épithètes, des images sous lesquels l'invocation a lieu. — On appelle *litanie ternaire* celle où l'on répète trois fois chaque invocation ; *litanie quinaire* celle où l'on répète cinq fois la même invocation, et *litanie septénaire* celle où on la répète sept fois, comme cela se pratique le samedi saint dans quelques diocèses. — On nomme *litanies de la sainte Vierge* celles qui contiennent une invocation à la sainte Vierge, une louange de ses vertus, de ses mérites, de sa puissance dans le ciel, et une hymne en son honneur. On les appelle communément *litanies de Notre-Dame de Lorette*, parce qu'elles se chantent avec plus de solennité dans ce sanctuaire privilégié du culte de Marie. En 687, le pape Serge Ier décréta que ces litanies se réciteraient tous les ans le jour de l'Annonciation, et il étendit ensuite son décret aux autres fêtes principales de la Vierge, la Nativité, l'Assomption et la Purification. — On appelle *litanies des saints* celles qui ont spécialement pour objet l'invocation des saints, tout en étant appropriées aux diverses situations où peut se trouver un chrétien. L'Eglise les emploie en particulier quand il s'agit de détourner de grandes cala-

mités physiques ou morales, ou de procurer quelque bien à ses membres. Elle s'en sert aussi dans les actes solennels de consécration, dans la collation des ordres sacrés, au sacre des évêques, à la dédicace des églises, à la bénédiction des fonts baptismaux, etc. Un décret de la congrégation des rites, en date du 22 mars 1671, défend d'y faire des retranchements ou des additions. — On appelle *litanies du saint nom de Jésus* celles dans lesquelles le nom de Jésus se trouve exprimé à chaque verset, sous les titres les plus touchants, pour exciter sa pitié et pour implorer sa puissance. On suppose qu'elles ont été composées, au commencement du quinzième siècle, par les prédicateurs Jean de Capistran ou Bernardin de Butis, qui a laissé d'ailleurs l'*Office du Nom de Jésus*, dont se servent les cordeliers. Sixte V, par sa bulle du 14 avril 1587, a accordé une indulgence de trois cents jours à tous les fidèles qui les réciteront. — On a donné le nom de *litanies majeures* ou *grandes litanies* à la cérémonie qui se fait le 25 avril, jour de la fête de saint Marc l'évangéliste, et qui se compose d'une procession solennelle, de l'invocation des saints, d'oraisons et d'une messe. On les attribue à Grégoire Ier ou même à Léon Ier. — Les *litanies mineures* ou *petites litanies* sont les processions qui se font les trois jours des rogations, c'est-à-dire qui précèdent immédiatement l'Ascension. L'obligation de les réciter est, comme pour les précédentes, *sub mortali*, pour tous ceux qui sont tenus à l'office divin. On rapporte leur institution à Mamert, évêque de Vienne, qui doit les avoir établies en 452, ou 468, ou 489, à l'occasion des tremblements de terre, des incendies et des autres fléaux dont son diocèse était affligé. — L'Eglise luthérienne a conservé l'usage des litanies, en remplaçant toutefois, dans l'invocation, les noms de la Vierge et des saints par ceux des trois personnes de la Trinité. Luther a adapté la litanie romaine à la forme nouvelle du culte et l'a publiée comme appendice à la deuxième édition de son *Enchiridion* (1529). Après lui, on l'a imprimée à la suite des recueils de cantiques et des liturgies. Zinzendorf et d'autres lui ont fait subir des modifications partielles. Les litanies sont inconnues au culte de l'Eglise réformée, et les tentatives de les y introduire ont abouti à un échec mérité. Rien de plus monotone, en effet, de plus formaliste, de plus étranger à la vraie notion du culte que ces fastidieux chapelets d'invocations dites sur un ton contrit et qui cristallisent, dans des formes stéréotypées, ce qui, par excellence, doit porter le caractère de la spontanéité et de la fraîcheur, la prière. — Voyez Ménard, *Notes sur le sacramentaire de saint Grégoire*, p. 136 ss., où l'on trouve la formule des litanies qui se chantaient dans les églises des Gaules aux neuvième et dixième siècles ; elles sont tirées d'un ancien manuscrit de l'abbaye de Corbie ; De Vert, *Cérémonies de l'Eglise*, III, 55 ss.; Bergier, *Diction. de théol.*, IV, 65 ; Moroni, *Diction.*, XXXIX, 9 ss.; Harnack, *Der kleine Katechismus Luthers in seiner Urgestalt*, Stuttgart, 1856 ; cf. *Zeitschrift für Protest. u. Kirche*, 1856, p. 160 ss.

LITHUANIE. La Lithuanie fut habitée à l'origine par une population

slave alliée des Russes, qui a conservé jusqu'à nos jours dans les campagnes reculées un idiome riche et sonore qui se rapproche du sanscrit. Ce pays sauvage, peu cultivé, couvert en majeure partie de forêts profondes peuplées d'aurochs et de marais remplis de roseaux, était occupé par une population clairsemée, campée plutôt qu'établie dans des chaumières isolées construites en bois, vivant du pillage, de la chasse, de la pêche, élevant de nombreux troupeaux de bétail, à demi sauvage et connaissant à peine une agriculture rudimentaire. Le culte de ces païens énergiques et cruels était celui de la nature; ils adoraient les serpents, le feu, la lumière et leur principale divinité s'appelait Perkoun, le dieu du tonnerre, assez semblable au Péroun des Russes, auxquels ils se contentaient de payer un petit tribut annuel. Les Kriwites, prêtres sorciers, exerçaient une grande influence sur ces populations aussi superstitieuses que mobiles et étaient secondés, comme les druides de la Gaule, par des prêtresses inspirées, chargées d'entretenir le feu sacré. C'est à ce pays, frontière de ses possessions en Livonie et en Prusse, que s'attaqua pendant plus de cent années l'ordre teutonique, dont les chevaliers ont été flétris avec raison par l'épithète bien justifiée de Sarrazins de l'Occident, car ces valeureux champions de Saint-Georges n'étaient guère que des pillards et des trafiquants d'esclaves. Chaque année ils entraient dans un canton lithuanien, faisaient bombance aux dépens des vaincus; après avoir brûlé les villages et massacré en riant hommes, femmes et enfants, ils emmenaient des troupeaux captifs qu'ils montraient comme des bêtes curieuses et vendaient au plus offrant. Vers 1238 Mendog constitua son pouvoir sur les cadavres de ses parents et de ses rivaux. Ce nouveau Clovis, menacé à la fois par Alexandre Newski de Russie et par les Porte-glaives de Livonie, se déclara prêt à devenir chrétien et reçut à Grodno, en présence d'un légat d'Innocent IV, le baptême et le titre de roi (1252). Mais, une fois le danger conjuré, il oublia Rome et son baptême, retomba dans ses erreurs païennes et dut céder aux Porte-Glaives le pays des Jmoudes. Il envahit la Mazovie alors soumise à l'ordre et périt assassiné en 1263 par le chevalier Dovmont, dont il avait enlevé et épousé la femme. Nous passons sous silence les noms des prétendants nombreux qui se disputèrent le pouvoir dans la Lithuanie, en proie pendant plus d'un demi-siècle à la guerre civile, et nous arrivons à Gédimin (1315-1340) qui s'empara de Polotsk, de la Volynie, de Vladimir, battit les Russes soutenus par les tatars (1321) et se rendit maître de Kief. Il dut pourtant lutter en 1337 contre l'ordre teutonique, auquel Louis de Bavière avait cédé en fief la Lithuanie, dont il ne put s'emparer. Gédimin autorisa dans ses Etats l'exercice de la religion grecque, s'adressa un moment au pape Jean XXII pour obtenir son appui contre les chevaliers allemands; mais, poussé à bout par leurs incursions de rapine, il chassa les légats et transporta sa capitale à Vilna. Olgierd et Kiestiout, qui gouvernèrent de concert la Lithuanie de 1345 à 1377, humilièrent la république de Novgorod la grande, s'emparèrent de Vitepsk, de la Podolie, du bassin du

Dniéper, pénétrèrent dans le bassin de la mer Noire et maintinrent leur puissance malgré une défaite que leur infligea en 1351 une armée de croisés sous les ordres de Louis d'Anjou, roi de Hongrie. Olgierd, bien que resté païen, épousa une princesse grecque pour obtenir l'appui des Russes contre les prétentions des Polonais catholiques sur la Volynie, mais il n'en tourna pas moins ses vues ambitieuses sur Moscou, dont il manqua s'emparer et remporta en 1368 une brillante victoire sur les Mongols. Jagellon, fils d'Olgierd, se fit baptiser en 1385, pour obtenir la main d'Hedwige, fille de Louis de Hongrie, héritière du trône de Pologne et décida ses sujets à imiter son exemple. Séduits par le cadeau d'une robe blanche que l'Eglise donnait à chaque néophyte, quelques Lithuaniens se firent baptiser plusieurs fois, mais, bien que Jagellon eût renversé l'autel de Perkoun, éteint le feu sacré et bâti plusieurs églises, le paganisme conserva des milliers d'adhérents secrets. L'union de la Lithuanie avec la Pologne ne fut pas assez étroite pour qu'elle perdît son indépendance et ses privilèges. Skirgiello, frère de Jagellon, nommé par lui grand-duc de Lithuanie, repoussa avec succès une invasion de Swiatoslaf, prince de Smolensk. Mais le mécontentement était universel en Lithuanie. Vitovt, fils du héros Kestout et d'une prêtresse païenne, s'en fit le chef et Jagellon (Wladislas) dut lui céder en 1392 le titre de grand-duc de Lithuanie. Vitovt (1392-1430), après s'être emparé par trahison de Smolensk, essuya sur les bords de la Vorskla, près de Pultawa, en 1399, une sanglante défaite et le redoutable Tamerlan lui imposa tribut. En 1400, il dut abandonner à l'ordre teutonique le pays des Schamaïtes, restés païens les derniers et qui niaient la création, parce que leurs parents n'en avaient pas été témoins. Il donna à l'Eglise gresque une organisation durable et détacha de Moscou le siège métropolitain de Kief. Le moine bohême Jérôme, envoyé par Pie II en Lithuanie quelques années après la mort de Vitovt, y constata encore le culte des serpents, du feu et des démons et dut détruire de nombreux sanctuaires de la superstition. En 1409, les Jmoudes de la Prusse orientale se soulevèrent contre le grand maître de l'ordre teutonique, Ulrich de Jungingen, et appelèrent à leur secours Vitovt. Ce dernier, soutenu par Jagellon et de nombreux auxiliaires tatars, infligea à l'ordre le 15 juillet 1410, à Tannenberg, une défaite décisive. Le grand maître resta sur le champ de bataille avec quatre cents chevaliers et vingt mille soldats. En 1413, Vitovt conclut un accord avec la Pologne, mais il mourut en 1430, avant d'avoir achevé son œuvre. L'histoire de la Lithuanie indépendante cesse à cette date et se confond dès lors avec les destinées de la Pologne. En 1539, Abraham Culva y apporte les idées luthériennes et fonde une école à Vilna, mais depuis 1548, la confession helvétique et les frères unis de Bohême font des progrès rapides, car, tandis que les luthériens ne s'adressent qu'aux Allemands, les réformés gagnent le peuple et apprennent sa langue. Le duc Albert de Prusse fait traduire en lithuanien les principaux écrits de la Réforme. En 1590, lors de la réaction catholique, le

jésuite Possevin réussit pour un moment à gagner à Rome une partie de l'Eglise grecque. Il faut suivre dès lors les destinées de la Lithuanie dans les histoires de Pologne et de Russie. Aujourd'hui la Lithuanie presqu'entière appartient aux Russes, sauf le district de Gumbinnen devenu prussien lors du second partage ou rapt de la Pologne et qui compte seize surintendances unies. On peut dire que les Allemands, après avoir réduit à l'esclavage les fiers Lithuaniens, ont échoué dans leur conquête, enrayée par la prépondérance définitive de la race slave. — Sources : *Corpus hist. Pol.*, 1, 3; 143; Richter, *Gesch. der Deutsch. Œster. Provinzen*; Rambaud, *Histoire de Russie*, 1879; Weber, *Allg. Weltgesch.*, VIII, passim. A. Paumier.

LITURGIE. Ce mot signifie proprement l'œuvre du peuple, l'œuvre publique (ἔργον τοῦ λεώ = τοῦ λαοῦ, d'où est venu λεῖτον ἔργον et λειτουργία). A Athènes il s'appliquait à la direction des fêtes publiques, des spectacles. On le retrouve dans l'Ancien Testament, version des LXX, au livre apocryphe de Sirach, VII, 30, où il s'applique aux prêtres, et X, 2, où il s'applique aux officiers du gouverneur. Dans le Nouveau Testament il désigne le service divin (Luc I, 23; Hébr. VIII, 2, 6; X, 11; Philipp. II, 17, où il désigne d'une manière figurée l'offrande de la foi; Act. XIII, 2). Il s'applique ailleurs à la propagation de la foi (Rom. XV, 16); à l'exercice de la charité (Rom. XV, 27; 2 Cor. IX, 12); aux services que les Philippiens ont rendus à Paul (Philip. II, 30). Plus tard le mot s'appliqua spécialement aux fonctions du culte. Eusèbe (*Vita Const.*, IV, 37) donne le nom de λειτουργούς aux évêques réunis en concile. Enfin le mot λειτουργία finit par désigner d'une manière presque exclusive le service de l'Eucharistie. — On trouve des formules liturgiques dans les religions païennes. Ainsi dans le culte des Grecs et des Romains, il y avait des phrases sacrées qui nous ont été conservées (*macte hac ove esto; salve Deus; procul este profani*); ces phrases nous font supposer un rituel liturgique plus complet; malheureusement il ne nous en reste aucun document positif. Nous savons, par contre, d'une manière certaine que les Indous avaient des livres liturgiques très étendus (voyez Max Müller sur le Rig Véda et sur les commentaires dont les Védas ont été l'objet). Le Coran contient des formules de prières. Dans le culte ancien d'Israël, la loi était publiquement lue. Il y avait des formules comme celle que prononçait le grand prêtre en confessant les péchés du peuple et il est probable que ces formules se conservèrent par la mémoire (voyez Ewald, *Hist. du peuple juif*, II, 7). Les juifs modernes ont des prières liturgiques (voyez le *Rituel des prières journalières à l'usage des Israélites*, traduit de l'hébreu par Anspach). Voici comment s'exprime sur ce point M. Anspach : « La prière jusqu'à la destruction du premier temple n'avait pas de forme fixe ; à l'exception du *Kriat Schema*, qui était plutôt un acte de foi qu'une simple prière, aucune formule n'était adoptée. Mais il en fut autrement à l'époque de la captivité de Babylone ; les Israélites altérèrent leur langue maternelle par le mélange d'expressions assyriennes et chaldéennes, et un idiome corrompu résulta de ce mélange. Esdras et le conseil qu'il avait institué,

appelé *Kenecet hagdola*, rédigèrent alors le Rituel que nous avons encore aujourd'hui et qui, à quelques variantes près, est suivi par les Israélites de toutes les parties du globe. Nos prières sont composées de Psaumes, de versets tirés de l'Ecriture sainte et des formules prescrites par les rédacteurs du Rituel. La plus importante de ces formules est celle répétée à chaque office, appelée *Schemona Esra.* » Il est évident que dans l'Eglise primitive le culte n'avait pas un caractère liturgique proprement dit. L'Oraison dominicale est, avant tout, un modèle et un résumé sublime des prières que nous devons offrir, plutôt que le premier anneau d'une série de prières récitées. Sans doute telle prière que nous trouvons dans le livre des Actes est tirée des psaumes (Act. IV, 23. 24), mais ce fait n'exclut nullement les prières improvisées qui étaient évidemment en usage chez les premiers chrétiens, sous l'influence de l'inspiration abondante de l'Esprit de Dieu. Le peuple répondait *Amen* (1 Cor. XIV, 16) comme cela paraît avoir été en usage chez les Juifs. Mais il était dans la nature des choses que le culte prît peu à peu une forme régulière et qu'on opposât aux idées régnantes chez les hérétiques des formules qui exprimassent la croyance de la vraie catholicité. Il faut citer ici un important passage de Clément de Rome (éd. Laurent, Lipsiæ, 1870) où établissant un parallèle entre l'ancien peuple de Dieu avec son culte lévitique et le culte chrétien, il en conclut que « les chrétiens doivent faire ce que Dieu leur a ordonné, à savoir leurs offrandes et leurs actes de culte (προσφορὰς και λειτουργίας) à des temps et à des heures fixés » (ὡρισμένοις καιροῖς και ὥραις ; voyez tout le chap. XL ; voyez aussi dans notre article sur le *Culte* le développement historique des idées liturgiques). C'est sous l'influence de ces idées que se formèrent peu à peu les diverses liturgies dont je vais donner un tableau. — Rappelons auparavant que ces liturgies se divisent en deux grandes classes, celles d'Orient et d'Occident : les différences fondamentales entre ces liturgies sont dans l'invocation distincte du Saint-Esprit que toutes les liturgies d'Orient placent au moment de la consécration des espèces, tandis que dans celles d'Occident la transsubstantiation se fait par le *Hoc est corpus*, dans l'ordre et la nature de certaines prières, dans le choix des sections des Ecritures, dans la prière pour les morts (l'Orient n'ayant jamais admis l'idée du purgatoire), dans le caractère très symbolique et fortement imagé des liturgies d'Orient. — Du reste, dans les unes comme dans les autres, l'ordre fondamental est le même. Toutes se divisent en deux parties : celle qui précède l'*anaphora* (ou Canon) et l'*anaphora* proprement dite. La première s'étend jusqu'au *Sursum corda ;* la seconde va du *Sursum corda* jusqu'à la fin. La partie qui précède l'*anaphora* se divise en messe des catéchumènes et messe des fidèles ; l'*anaphora* a les quatre divisions suivantes : la grande prière eucharistique, la consécration, l'intercession pour les vivants et les morts et la communion. Les anciennes liturgies se divisent en cinq grandes familles : celle de Jérusalem ou de saint Jacques ; celle d'Alexandrie ou de saint Marc ; celle de saint Thaddée ou des apôtres ; celle d'Ephèse ou de saint Jean ; celle de Rome ou de Pierre :

— 1. Celle de *saint Jacques ou de Jérusalem* est ainsi nommée parce que la tradition en attribue la rédaction première à Jacques, le premier évêque de Jérusalem. Elle se subdivise elle-même en trois branches : 1° La *Clémentine* attribuée faussement à Clément de Rome (voyez Daniel, *Codex Liturg.*, IV, 46) est celle qui a été conservée dans les *Constit. apostol.*, l. VIII. On a remarqué depuis longtemps sa ressemblance frappante avec la liturgie de Cyrille de Jérusalem et on en a conclu avec raison qu'elle se rattachait à la même souche primitive ; 2° la *Césaréenne* ou liturgie de saint Basile, évêque de Césarée en Cappadoce de 370 à 379. Des témoignages authentiques attestent que Basile a en effet composé une liturgie, cela est affirmé par Proclus, par le diacre Pierre, par le second concile de Nicée (voyez Hardouin, t. IV, col. 370). Nous n'avons pas la liturgie de saint Basile, mais c'est elle qui, d'après la tradition de l'Eglise d'Orient, serait devenue celle de Chrysostome ou de Constantinople encore en usage dans les Eglises d'Orient et de Russie (voir l'analyse que nous en avons faite dans l'article sur le *Culte*). La liturgie de Constantinople, traduite en slave par saint Cyrille et saint Méthode, fut d'abord introduite en Pannonie et en Moravie. Le pape Jean VIII protesta d'abord contre cette rédaction de la messe dans une langue barbare (par une lettre en date du 14 juin 879), puis finalement il y consentit à la condition que l'Evangile serait lu d'abord en latin, puis en slave. La liturgie des arméniens se rattache aussi directement à celle de Basile ou de Constantinople, ce qui s'explique par le fait que l'apôtre de l'Arménie, Grégoire l'Illuminateur, fut instruit et élevé à Césarée et que Chrysostome mourut à Comana dans le Pont (consulter *The Armenian Church*, by Fortescue and Malan) ; 3° l'*Antiochienne* a pour type normal la liturgie dite de saint Jacques. On sait que la Palestine appartint durant les trois premiers siècles au patriarchat d'Antioche, jusqu'au moment où le concile de Nicée accorda à l'évêque de Jérusalem un rang d'honneur et où plus tard le quatrième concile œcuménique de Calcédoine étendit la juridiction du patriarchat de Jérusalem sur les trois provinces de Palestine. La liturgie de saint Jacques contient des passages qui indiquent qu'elle a été autrefois usitée à Jérusalem ; on y trouve le passage suivant : « Nous t'offrons aussi ce sacrifice, ô Seigneur, pour ce saint lieu que tu as glorifié par la divine présence de ton Christ et par la descente de ton Esprit saint. » La liturgie antiochienne a été la souche des trois branches suivantes : celle de Sicile, usitée dans cette île avant la conquête des Sarrasins ; celle dite de saint Cyrille ; celle qu'on appelle Syrienne qui elle-même compte jusqu'à quarante-deux subdivisions toutes imprégnées de la doctrine monophysite. — 2. La liturgie d'*Alexandrie* ou de *Saint-Marc* (publiée en 1583, à Paris, avec une traduction latine, par le chanoine Jean de Saint-André) ; son origine égyptienne apparaît dans les prières où l'on demande à Dieu que la crue du Nil soit normale et fertilise le pays. On sait qu'après le concile de Calcédoine, les chrétiens d'Egypte se divisèrent en melchites (ou orthodoxes) et en monophysites (plus habituellement appelés jacobites ou cophtes ; le cophte était la langue

usuelle de l'Egypte au moment de l'invasion des Arabes. Les cophtes ont en usage trois liturgies principales : celle de saint Basile, celle de saint Grégoire le Théologien, celle de saint Cyrille. C'est aux liturgies cophtes que se rattachent celles d'Abyssinie ou d'Ethiopie dont on compte jusqu'à seize types différents. — 3. La liturgie de *saint Thaddée* ou des *saints apôtres* est la souche des quatre liturgies suivantes; celle de Théodore de Mopsueste, ou l'Interprète, qui fut le partisan décidé de Nestorius ; celle de Narsès le lépreux, celle de Nestorius, celle de Malabar ou de saint Thomas. — 4. La liturgie d'*Ephèse* ou de *saint Jean* se divise en deux types; le type mozarabique et le type gallican : 1° La liturgie *mozarabique* est aussi appelée gothique, parce qu'elle était en usage au temps de la domination des Goths en Espagne. On la nomma mozarabique après la conquête de l'Espagne par les Arabes (le mot emprunté du verbe *araba* semble avoir été un terme de mépris donné aux chrétiens d'Espagne par les Arabes ; voyez Palmer dans Herzog, *Encyclopédie*, X). L'origine orientale de cette liturgie ne peut être l'objet d'aucun doute. Le mot *Agios* s'y trouve encore dans la doxologie ; l'hostie y est comme en Orient divisée en neuf parties ayant chacune un nom, etc., etc. Les papes s'efforcèrent pendant le moyen âge de remplacer cette liturgie par la liturgie romaine. Le concile de Tolède (1008) prit une décision dans ce sens, mais elle se heurta à une forte résistance populaire. Le roi Alphonse VI, prenant un moyen terme, ordonna que les deux liturgies romaine et mozarabique subsisteraient l'une à côté de l'autre dans son royaume. Le cardinal Ximénès fit au seizième siècle de grands efforts pour assurer le maintien de cette liturgie; il en fit imprimer une nouvelle édition et fonda à Tolède une chapelle (*ad corpus Christi*) où elle devait être récitée quotidiennement (voyez Hefele, *le cardinal Ximénès*). La messe mozarabique commence par l'*Introibo* ; puis vient l'*Introït*, le *Gloria* (qu'on ne dit pas toujours), la collecte du jour, la prophétie, c'est-à-dire la leçon de l'Ancien Testament, le Psaume (semblable au Graduel), l'Epître et l'Evangile ; puis la préparation et l'offertoire à laquelle anciennement les catéchumènes pouvaient assister. La messe des fidèles présentait l'ordre suivant ; une oraison, nommée *missa*, variant suivant les temps et les fêtes ; la commémoration des saints et des défunts; *l'oratio post nomina* ; *l'oratio ad pacem* avec le baiser de paix; la préface sous le nom de *illatio* finissant par le trisagion (l'*agios* grec a été conservé), l'oraison *post sanctus* ; la consécration et l'élévation, et durant cette dernière une prière qui porte le titre de *Post pridie* et qui commence ainsi : *Adesto, adesto, Jesu bone Pontifex in medio nostri*; puis vient le Symbole, la fraction de l'hostie en neuf parties dont chacune reçoit le nom d'un mystère de la foi ; le *memento* des vivants, surtout des assistants ; le *Pater* ; l'immersion des neuf particules dans le vin ; la bénédiction du peuple ; la communion avec chant et prières ; l'action de grâces, l'annonce de la fin et la bénédiction solennelle en ces termes : *In unitate sancti spiritus benedicat vos Pater et Filius, amen.* — Outre les traits caractéristiques de cette liturgie, on peut re-

marquer ses riches développements homilétiques; Neale a pu dire qu'elle s'adresse plutôt au peuple qu'à Dieu; ce qui est à ses yeux un motif de critique est plutôt à nos yeux un sujet d'éloges; les prières pleines d'onction qu'elle renferme ont pour but constant d'élever l'âme des fidèles et on y sent une haute spiritualité ; 2° nous arrivons ainsi à la liturgie *gallicane* primitive dont le caractère dénote si clairement une origine orientale, ce qui est tout naturel puisque les premiers prédicateurs de la foi et les premiers évêques des Gaules, Trophime, Crescence, Pothin, Irénée, Saturnin sont venus d'Orient. Le cardinal Thomasius a édité pour la première fois à Rome en 1680 trois missels gallicans qui avaient appartenu au monastère de Florens. Mabillon les réédita en 1685 avec un lectionnaire gallican qu'il découvrit dans le monastère de Luxieu. Il découvrit ensuite un missel gallican dans le monastère de Bobio en Lombardie et le publia dans son *Museum Italicum*. Plus tard, Martene et Durand publièrent dans leur *Thesaurus novus* un manuscrit tiré du monastère de Saint-Martin, à Autun, contenant deux épîtres sur le rite gallican, épîtres qu'ils ont attribuées à saint Germain, évêque de Paris au sixième siècle. Mais le document le plus précieux pour l'étude de la liturgie gallicane est dû à Mone, directeur des archives de Carlsruhe; il y a découvert dans un manuscrit palimpseste de l'ancien couvent de Reichenau onze formules de messe qu'ils a publiées sous ce titre : *Lateinische und Grieschiche Messen aus den zweiten bis sechsten Jahrhundert* (Francfort, 1850). Ce ne sont malheureusement que des fragments de la partie variable du missel, mais elles offrent l'image la plus fidèle de l'office divin tel qu'il était célébré en France avant que Charlemagne y eût établi la liturgie romaine. — 5. Liturgie *romaine*. Les plus anciennes rédactions écrites de la liturgie romaine se trouvent dans trois sacramentaires qui portent les noms des papes Léon, Gélase et Grégoire. Le *Sacramentarium Leonanium* ou *Veronense* fut publié pour la première fois en 1735 par Blanchini. Le savant Muratori l'attribue à un compilateur inintelligent qui l'aurait rédigé au temps de Félix III (483-492). Il estime cependant qu'il contient les plus anciens documents de la liturgie romaine. Le *Sacramentarium Gelasianum* fut imprimé à Rome en 1680 par J.-M. Thomasius. Thomasius estime que, malgré des additions postérieures, il est d'une haute antiquité. Il le prouve par l'absence de certaines fêtes, dont la première date est connue, par l'omission du *Filioque* dans le symbole, etc. Daniel l'a publié dans son *Codex liturgicus*. Le *Sacramentarium Gregorianum* paraît bien être l'œuvre de Grégoire Ier qui fut pape de 590 à 604. Jean Diacre, son biographe, dit de lui : « Il résuma en un livre le missel de Gélase; il en laissa de côté beaucoup de choses; il en changea un petit nombre et il en ajouta quelques-unes. » Muratori en a publié dans sa *Liturgia romana vetus* un manuscrit tiré du Vatican. Les missels qui existaient avant le concile de Trente, quoiqu'ayant pour base le rite grégorien, présentaient tant de variantes, et parfois des additions si étranges que le besoin d'une réforme devint de plus en plus ur-

gent et fut exprimé aux conciles de Bâle, de Cologne et de Trente. Dans sa dix-huitième session, ce dernier concile nomma une commission chargée de cette réforme, mais elle n'eut pas le temps d'accomplir sa tâche, et dans sa vingt-cinquième session, le concile chargea le pape de la réforme du bréviaire, du missel et du rituel. La publication du nouveau missel eut lieu le 14 juillet 1570; elle fut suivie de deux revisions entreprises sous Clément VIII et Urbain VIII. La cour de Rome a dès lors poursuivi sans se lasser la substitution de sa liturgie officielle à toutes les anciennes liturgies nationales. En France, la résistance a été très forte. En effet, après Charlemagne qui avait une première fois imposé à la France le rite romain, la liturgie s'était de nouveau écartée de ce type, et pendant le moyen âge jusqu'au dix-huitième siècle, elle s'était modifiée dans un sens opposé aux idées ultramontaines et aux dévotions particulières que le rite romain favorise. Rome, sous ses apparences d'immutabilité, s'est toujours efforcée de supprimer de ses liturgies tout ce qui pouvait compromettre son autorité; son bréviaire a fait les emprunts les plus audacieux aux fausses décrétales du pseudo Isidore, c'est-à-dire à l'une des inventions les plus scandaleuses dont l'histoire fasse mention; elle a enlevé purement et simplement de certains offices des phrases qui gênaient ses prétentions, comme la mention du pape Honorius parmi les hérétiques; l'accusation de jansénisme, de presbytérianisme, de protestantisme, lui a servi d'arme de guerre contre certaines liturgies des diocèses français. C'est le père dom Guéranger, de Solesmes, qui dans ses *Institutions liturgiques*, a été l'ardent promoteur de cette restauration de l'unité liturgique, et malgré l'énergique résistance de plusieurs membres éminents de l'épiscopat français, il a obtenu la victoire. — Il nous reste à parler de la liturgie *ambrosienne* ou milanaise qui, d'après les auteurs les plus compétents, résulterait d'un mélange entre l'ancienne liturgie gallicane et l'Eglise romaine. On prétend, mais sans preuve sérieuse, qu'elle fut achevée par saint Ambroise, élu évêque de Milan en 374. On ne peut déterminer ce que saint Ambroise y a fait, ce qu'il y a changé, de quoi il l'a enrichie. Les allusions qu'il fait à la liturgie dans ses ouvrages ne donnent que des indications vagues. Il est hors de doute (dit Kössing dans le *Diction. encycl. de la théologie catholique* de Wetzer et Welte) qu'il introduisit le chant alternatif des psaumes et des hymnes, etc. Elle n'offre que des divergences peu importantes avec le rite romain; le canon notamment est le même. Les Milanais n'ont jamais consenti à laisser supprimer leur liturgie. Charlemagne dut renoncer à introduire le rite romain dans Milan. En 1479 le rite de Milan fut solennellement reconnu et autorisé par Alexandre VI. Le fameux Charles Borromée le défendit avec énergie contre des tentatives postérieures d'unification. — En terminant cette énumération des liturgies antérieures à la Réformation, nous devons remarquer que l'histoire critique n'en a pas encore été faite. Au seizième et au dix-septième siècle les protestants et les catholiques les ont surtout étudiées au point de vue polémique, mais avant d'en citer des textes,

il aurait fallu montrer leur développement historique. Elles nous ont été conservées en bloc, telles qu'elles ont été rédigées à la suite des remaniements nombreux ; il est évident qu'elles se sont formées par agrégation. Telle liturgie qui contient un détail qui atteste sa très haute antiquité (par exemple une prière demandant à Dieu la conversion des empereurs ou intercédant en faveur des chrétiens condamnés à la prison, etc.) contiendra des expressions théologiques arrêtées dans des conciles du quatrième ou du cinquième siècle. Il faudrait montrer d'une manière critique quel en a été le noyau primitif et quels accroissements y ont été faits successivement. C'est cette voie qu'ouvraient au siècle dernier les savants travaux de Mabillon, mais il est inutile de dire que tout l'effort des liturgistes romains est dans un sens opposé. Bunsen, dans ses *Analecta antinicæna*, a tenté de recomposer d'une manière critique la liturgie primitive d'Alexandrie, mais son travail est plein de conjectures hasardées et l'imagination s'y donne trop libre carrière pour inspirer confiance. C'est en Angleterre surtout que les travaux sur les liturgies ont été repris à notre époque. Il faut citer ici en premier lieu les noms de Neale, de Littledale, de Palmer et de tant d'autres savants de l'école ritualiste. Mais le but de ces auteurs est trop apparent. Dans leur désir de reconstituer la catholicité sur la base de ce principe *lex orandi lex credendi*, ils oublient aisément toutes les règles de critique historique. Ainsi, lorsqu'ils rencontrent dans les liturgies d'Orient telle ou telle citation des Ecritures, ils se demandent très sérieusement si ce ne sont pas les apôtres qui ont cité la liturgie (voyez Neale sur les passages des liturgies d'Alexandrie, de Marc ou de Jérusalem, dans lesquels on retrouve des citations de l'épître aux Hébreux ou de la première à Timothée), et cependant ces passages des liturgies sont placés dans un contexte qu'il est impossible de faire remonter au delà du troisième ou du quatrième siècle. Sur deux points l'école ritualiste anglaise se range avec l'Eglise d'Orient contre les liturgistes romains, c'est l'invocation au saint Esprit qui, dans toutes les liturgies d'Orient (et dans celles qui en sont dérivées, comme la gallicane et la mozarabique) précède la consécration des espèces dans la communion ; c'est le rejet de la doctrine du purgatoire dont les liturgies d'Orient ne font pas mention, bien qu'elles contiennent toutes une commémoration des morts. Quant aux liturgies des Eglises issues de la Réformation, nous les avons analysées dans notre article sur le *Culte* auquel nous renvoyons le lecteur. — Sources pour l'histoire des liturgies : outre les ouvrages de Bingham, de Bunsen, d'Alt, de Harnack, de Daniel, de Renaudot, de Pierre Lebrun, de dom Claude de Vert, déjà cités dans l'article sur le *Culte*, il faut mentionner : Mone, *Lateinische und Griechische Messen* (cité plus haut) ; Palmers, *Essay on the Eastern church ;* Neale and Littledale, *The liturgies of ss. Mark, James, Clément*, etc. ; Neale, *Essays on liturgiology ant church history*, qui contient de fort intéressantes monographies, etc. ; dom Guéranger, *Institutions liturgiques* et *Année liturgique*. EUG. BERSIER.

LIVIN. Quelques années après la mort de saint Amand, du vivant

même de saint Omer avant saint Eloi, Wilfrid d'York et saint Lambert, nous voyons signalé par quelques chroniqueurs Livin, évêque irlandais, dont la biographie attribuée faussement à Boniface se trouve dans l'édition des œuvres de ce missionnaire. Rettberg (*Kirch. Gesch. Deutschl.*, II, 509) a nié jusqu'à son existence, tandis que Moll (*Kerkgeschichdenis van Nederland*, I, 77) prend la défense de l'authenticité de son épitaphe de saint Bavon et de ses vers adressés à Florbert, abbé de Gand. Disciple d'Augustin, Livin est un des premiers culdéens qui aient reconnu l'autorité du siège de Rome. Dagobert semble l'avoir oublié et d'ailleurs les circonstances étaient défavorables. Les idolâtres du pays, excités par les Frisons et désireux de secouer le joug des Francs, le jetèrent en prison et il mourut à Esche vers 633 sans avoir recouvré la liberté. C'est pendant sa captivité qu'il composa quelques élégies touchantes, qui sont parvenues jusqu'à nous et dans lesquelles, tout en voyant la palme du martyre, qui l'attend, il se plaint avec douceur de la cruauté de ce Brabant, auquel il est venu apporter l'évangile de paix. — Sources : Wattenbach, *Deutschl. Gesch. Quellen*, I, 110 ; Blumhardt, *Hist. de l'établ. du christianisme*, trad. Bost, II, 434.

LIVINGSTONE (David), missionnaire anglais, né à Blantyre, petit village d'Ecosse, le 19 mars 1813, et mort à Ilala, sur les bords du Banguelo, le 4 mai 1873. a été l'un des explorateurs les plus hardis de l'Afrique centrale et aussi l'un des plus heureux. Quand il était enfant, rien ne faisait prévoir le rôle important qu'il devait jouer. Fils d'un ouvrier, David entra à l'âge de dix ans dans une filature de coton : il rattachait les fils brisés. Mais l'enfant avait d'autres ambitions. Sur ses économies il acheta une grammaire latine, travailla nuit et jour et à seize ans il lisait Horace et Virgile. Un livre de Th. Dicks, « *la philosophie de la religion et la vie future*, » lui inspira le désir d'être missionnaire. Mais il voulait avant tout faire des études de médecine. Il acheta des livres et tout en travaillant, il lisait un volume ouvert sur son métier. Un jeune homme aussi amoureux de l'étude devait arriver à son but. Il suivit à Glasgow des cours de médecine, de théologie, de botanique et de géologie, et devint enfin l'un des élèves de la Société des missions de Londres. Ses progrès furent rapides. Il acheva ses études théologiques, conquit le grade de docteur en médecine et il était sur le point de s'embarquer pour la Chine quand l'Angleterre déclara la guerre au céleste empire. Livingstone fut donc obligé de renoncer à son projet. Il partit pour l'Afrique et débarqua au Cap en 1840. Quelques mois plus tard le jeune missionnaire était à Kuruman où le vénérable M. Moffat, dont il épousa la fille, exercait son ministère. Il s'établit bientôt à Mabotsa, puis à Kolobeng. Sa bonté pour les indigènes, son dévouement sans bornes et le courage dont il fit preuve en face d'un lion qui le terrassa et lui brisa l'épaule, lui donnèrent rapidement une grande influence sur son grossier entourage. Mais un jour les Boers, qui étaient en guerre avec le chef du pays, rasèrent la station et Livingstone se dirigea vers le Nord, cherchant un nouveau champ de travail. Le missionnaire allait devenir explorateur. — Le

1er août 1849 il fit sa première découverte : il était sur la rive du lac Ngami. Cette nappe d'eau, que le désert de Kalahari sépare des stations, est situé sous le 20° 30′ de latitude sud et le 20° 40′ de longitude est. Elle a 120 kilomètres de circonférence au moins. Les bords en sont marécageux, malsains, déserts. Le docteur les explora, puis atteignit Linyanti, ville de sept ou huit mille âmes, située sur la Chobé, et capitale de Sébitouané. Ce chef betchouana, qui était venu du Sud fonder un empire sur les deux rives du Zambèse, fit un excellent accueil au missionnaire, qui s'avança jusqu'à Seshéké (30 juin 1851). Mais convaincu de l'impossibilité de continuer ses voyages d'exploration avec sa femme et ses enfants, le docteur les ramena au Cap et les embarqua pour l'Europe. Il se remit en route le 1er juin 1852, revint à Linyanti, puis à Seshéké avec l'intention de se rendre à Saint-Paul de Loanda. Une escorte lui était nécessaire. Sékélétou, le nouveau chef des Makololos, la lui fournit et le docteur remonta le Zambèse, traversa la vallée de Barotsé, s'arrêta chez Schinté, roi des Londas, et marchant vers l'Ouest, il laissa derrière lui le plateau qui sépare le bassin du Zambèse de celui du Congo, et le 31 mai 1854, sept mois après son départ de Linyanti, il arrivait à Saint-Paul de Loanda. Il avait traversé la moitié du continent africain. Il était décidé à tenter davantage. Revenir sur ses pas jusqu'au Zambèse n'était pas impossible. Descendre le fleuve jusqu'à la mer ne lui semblait pas au-dessus de ses forces. D'ailleurs Sylva Porto avait fait ce voyage deux ans auparavant en partant des établissements portugais de Benguela. Il se mit donc en route après quelques mois de repos (20 sept. 1854), résolu à traverser l'Afrique de l'ouest à l'est. — Il revit ces lieux qu'il avait visités quelque temps auparavant et atteignit les bords du Zambèse. Il en suivit le cours, entra en relation avec les tribus riveraines, les étudia de près et resta convaincu que les noirs habitants de ces régions torrides ont autant de bon sens et d'intelligence que les blancs. La nature tropicale le charmait. Montagnes, forêts, cataractes, il admire tout. Les grandes chutes Victoria, que les indigènes appellent *Mosi-oa-Tounya* ou la fumée tonnante, excitent en particulier son enthousiasme. Le Zambèse, large de 1600 mètres, se précipite en rugissant dans un abîme dont la profondeur n'a pas été mesurée. Des colonnes de vapeur montent du gouffre, ondulent au gré du vent et brillent de toutes les couleurs de l'arc-en-ciel. De hautes collines couvertes de boababs séculaires et de palmiers gigantesques encadrent ce paysage grandiose, qui inspire aux indigènes plus de terreur encore que d'admiration, et qui fait dire à Livingstone : « Jamais des Européens n'ont contemplé ce tableau ; mais les anges doivent s'arrêter dans leur vol pour le regarder d'un œil ravi. » — De cette région, qu'habitent les Makololos, Livingstone s'avança vers l'est en traversant le pays de Banyaïs et il entra bientôt dans la colonie portugaise. Il visita Tété et Séna, qui ont fait autrefois un grand commerce d'esclaves et sont aujourd'hui en pleine décadence, et il arriva à la mer le 20 mai 1856. Livingstone avait réalisé son plan. Parti des rives de l'Atlantique, il avait atteint la côte de la mer des

Indes. — Le docteur fit un voyage en Angleterre et en mai 1858 il revint en Afrique avec son frère Charles et quelques Anglais envoyés par leur gouvernement pour étudier le pays. Il remonta le Zambèse, revit Séna, constata la richesse de cette région où croissent sans culture l'indigo et le coton, où l'on trouve du fer et de la houille en grande quantité, et s'engagea avec un petit vapeur sur l'un des affluents du grand fleuve, la Chiré, large rivière qui coule du nord au sud entre le 11e et le 18e degré de latitude sud. Il allait faire l'une de ses grandes découvertes, celle du Nyassa des Maravis. Pour l'atteindre il eut d'immenses marais à traverser. Les rivières d'Afrique sont souvent peu rapides. Elles se traînent plutôt qu'elles ne coulent à travers des plaines sans fin, qu'elles recouvrent au moment des crues. De là des marais énormes où la fièvre règne en souveraine. L'homme n'y vit que difficilement. Mais on y trouve d'innombrables troupeaux d'éléphants et une quantité prodigieuse d'oiseaux aquatiques. La Chiré ne fait pas exception à cette règle. Elle s'étend sur une vaste plaine et forme le « marais des Eléphants. » Livingstone le traverse en bateau ; puis abandonnant ces bas-fonds où coule la rivière il atteint un plateau assez élevé, habité par les Manganjas. Les villages sont nombreux, bien placés en général, sur les bords d'un ruisseau, près d'une fontaine. Un rempart d'euphorbes vénéneux les met à l'abri d'un coup de main. Toutes les précautions sont prises contre les bandits qui dévastent le pays pour amener des esclaves à la côte. Le docteur réussit à vaincre la défiance des noirs ; il obtint quelques renseignements sur le pays, découvrit le lac Shirva et le 16 septembre 1859 il atteignit les bords du Nyassa. Ce lac, que Livingstone a exploré deux fois, touche au 14° 25′ de latitude sud et s'allonge entre le 31° 40′ et le 35° de longitude est. Il est d'une largeur moyenne de 60 kilom., et mesure du nord au sud plus de 320 kilom. C'est une petite mer. Les rives en sont fort peuplées et partout où passait le docteur, les noirs venaient en foule regarder l'homme blanc. Le voir manger les mettait en joie. « Jamais, s'écrie gaiement Livingstone, les lions et les singes du jardin zoologique n'ont attiré plus de spectateurs. » — Le docteur ne resta pas longtemps sur les bords du Nyassa. Il voulait explorer de nouveau les rives du Zambèse et le 2 février suivant il était de retour à Tété. Le 15 mars 1860, Livingstone remonta la rive gauche du fleuve, et atteignit bientôt les montagnes de Kebrebasa, visita les chutes qui portent ce nom et constata qu'elles opposent à la navigation un obstacle à peu près insurmontable. Le 7 juin il était dans les plaines de Chicova où le Zambèze élargit démesurément son lit. Le 9 août il admirait pour la seconde fois les chutes Victoria et le 18 il était à Seshéké. Il y fut bien reçu, mais il en repartit bientôt pour revenir sur ses pas et le 23 novembre il était de retour à Tété. Le docteur pouvait affirmer que les embarcations venues de la côte ne sauraient dépasser les chutes de Kebrebasa, excepté peut-être au moment des grandes crues ; et il rapportait de cette exploration une horreur profonde pour la traite dont il avait vu de près les odieux résultats. Misère, avilissement, souffrances de toute sorte, dépopu-

lation rapide, voilà les fruits de ce commerce infâme qui fait de l'homme une marchandise. Tant qu'il sera possible, il n'y aura de place en Afrique ni pour un trafic régulier ni pour un progrès quelconque. La traite rend la terre stérile, fait disparaître les populations paisibles et transforme rapidement en bêtes féroces ceux qui s'y livrent. Le docteur faisait ces tristes réflexions en descendant le Zambèse dont il atteignit l'embouchure en novembre 1861. — Sur ces entrefaites Mme Livingstone vint le rejoindre. Elle voulait avoir sa part de souffrances et de dangers. Mais ses forces trahirent son courage. La fièvre la prit et le 22 janvier elle ferma les yeux pour toujours. Ce fut un coup de foudre pour le docteur. Mais il se raidit contre la douleur, explora une fois encore les bords du Nyassa des Maravis, et en 1864, rappelé avec toute l'expédition par lord Russel, il partit pour l'Angleterre où il arriva le 20 juillet.—A peu près à cette époque Speke et Burton découvraient le lac Tanganika, situé au nord-ouest du Nyassa ; puis Speke et Grant reconnaissaient le Victoria-Nyanza et indiquaient l'existence du lac Albert, dont Samuel Baker devait bientôt explorer les bords. Les sources du Nil étaient découvertes. Mais le grand fleuve égyptien reçoit-il le trop plein de ces deux derniers lacs seulement ou bien sert-il aussi de déversoir au Tanganika? Livingstone était disposé à admettre cette dernière hypothèse et il partit pour l'Afrique au commencement de 1866 dans l'espoir de résoudre ce grand problème géographique. Au mois de mars il remontait la Rovouma et arrivait au mois de juillet en vue du Nyassa des Maravis dont il doubla la pointe sud et bien qu'abandonné par ses hommes, il s'avança vers le nord-ouest dans la direction du Tanganika. Il franchit au commencement de 1867 les monts Moutchinga ou Moviza et sur leur versant nord il entra dans un système hydrographique nouveau, qu'il crut être celui du Nil. La première rivière de ce bassin que vit Livingstone est le Tchambezi. Marchant au nord, il reconnut la pointe sud du Tanganika, puis se dirigeant vers l'est il découvrit le lac Moero dans lequel se jette une belle rivière, la Louapoula et d'où sort la Loualaba, qui coule vers le nord. Le docteur avait découvert sans s'en douter les sources du Congo. Il pensait au Nil et désireux d'étudier le pays avant d'explorer les bords de « sa rivière », il passa l'hiver et le printemps de 1868 à la cour de Cazembé ; puis il remonta la Louapoula et découvrit le lac Banguelo qui reçoit le Tchambezi, dont nous avons déjà parlé. Mais le docteur avait besoin de repos. Il partit pour Udjiji, ville située sur la rive orientale du Tanganika, où il arriva au mois de mai 1869, épuisé de fatigue et malade. Aussitôt rétabli, il se lança de nouveau dans les régions inconnues de l'ouest. — Il traversa le Tanganika et pénétra dans le Manyouema dans l'été de 1869. C'est un pays humide et bas, couvert de forêts gigantesques, peuplé d'éléphants, sillonné de nombreuses rivières qui se dirigent vers l'ouest. Les habitants du Manyouema sont anthropophages ; ils se battent entre eux pour avoir de la « viande », et cependant Livingstone put rester au milieu d'eux jusqu'au mois d'octobre 1871, explorant le pays et essayant de résou-

dre le grand problème géographique dont Stanley devait trouver plus tard la solution. Il aurait voulu suivre les bords de la rivière Louamo, et se rapprocher ainsi de la Loualaba ; mais les riverains le prirent pour un traitant et l'obligèrent à reculer. Il revint à Bambarré, malade, les pieds couverts d'ulcères et il essaya une fois encore de revoir « sa rivière. » Il l'atteignit à Niangoué : mais un jour de marché, le 13 juin 1871, des traitants arabes ayant ouvert un feu terrible de mousqueterie sur la foule paisible qui couvrait la place du village, plusieurs centaines de personnes épouvantées se précipitèrent dans la Loualaba et y périrent. Livingstone dut fuir avec les Arabes pour échapper aux lances des noirs. Il revint à Udjiji pour s'y ravitailler. Il y était au mois d'octobre. Depuis trois ans on n'avait pas eu de nouvelles de lui en Europe. On le croyait mort, quand au mois de mars 1871, des Arabes racontèrent à Zanzibar que le docteur était malade et sans ressources à l'ouest du Tanganika. L'Angleterre organisa une expédition pour aller à la recherche du voyageur. Un journaliste américain, M. Bennet, directeur du *New-York Herald*, envoya un de ses reporters, M. Stanley, qui depuis s'est fait un grand nom, chercher des nouvelles du docteur et lui porter secours. Stanley partit, devança l'expédition anglaise et retrouva Livingstone à Udjiji, où nous l'avons laissé (décembre 1871). Le docteur se remit rapidement et bientôt s'embarqua sur le Tanganika avec Stanley. Ces deux hardis voyageurs explorèrent le nord du lac et s'assurèrent qu'aucune rivière n'en sort. Puis Stanley repartit pour l'Europe, laissant Livingstone ravitaillé, mieux portant et prêt à se lancer pour la troisième fois dans les contrées qu'arrose la Loualaba. Cela se passait en mars 1872. — Le docteur se remit en route lentement. Il commençait sa dernière étape. Il atteignit les bords du Chambezi et se dirigea dans les premiers jours de 1873 vers le lac Banguelo. Mais ce pays était inondé. La caravane marchait dans l'eau. Bientôt Livingstone affaibli par la fatigue et par la fièvre fut incapable d'avancer. On fut obligé de le porter sur un brancard. Ses fidèles serviteurs, Souzi, Chouma, Wainwright et Majvara le soignaient de leur mieux. Cependant ses forces s'en allaient rapidement et le 4 mai il expirait à Ilala, sur les bords du Banguelo. Ses domestiques le trouvèrent agenouillé, la tête appuyée sur sa couche, les mains jointes. Livingstone était mort en priant. — Les hommes de l'escorte résolurent de conserver son corps. Ils l'embaumèrent avec du sel et de l'eau-de-vie, et contournant le lac Banguelo, ils revinrent à Zanzibar, portant sur leurs épaules la dépouille mortelle du grand explorateur. De là, le corps a été transporté en Angleterre et il repose dans l'église de Westminster. Le cercueil en chêne, très sobrement orné, qui contient les cendres du docteur, porte l'inscription suivante gravée sur une plaque d'airain : « *David Livingstone, né à Blantyre, comté de Lanark (Ecosse), le 19 mars 1813, mort à Ilala, Afrique centrale, le 4 mai 1873.* » L'Angleterre a fait son devoir vis-à-vis de l'illustre voyageur, dont elle est fière ; et nous ne pouvons nous empêcher de lui envier cet

homme qui occupe une place d'honneur parmi les explorateurs les plus vaillants, les plus tenaces, les plus hardis, ce fils d'ouvrier devenu grand homme à force de travail, de dévouement et de charité, ce chrétien au caractère énergique et doux, dont le nom rappellera toujours l'un des plus ardents ennemis de l'esclavage, ce héros enfin et ce martyr de la science géographique, qui nous a révélé les mystères du continent noir. Depuis sa mort, de grands voyages ont été accomplis. Le lieutenant Caméron a traversé l'Afrique de l'est à l'ouest, Stanley a descendu la Loualaba jusqu'à l'Océan, et tranché la question des sources du Congo, le major Serpa Pinto vient de passer d'une mer à l'autre ; des missionnaires, au nombre desquels nous sommes heureux de voir un Français protestant, M. Coillard, abordent de tous côtés « le pays de la fièvre ; » mais les travaux de ces hardis explorateurs ne font que grandir le docteur missionnaire, car c'est lui qui leur a ouvert l'Afrique, lui qui leur a montré le chemin des régions inconnues. David Livingstone reste le chef de cette héroïque phalange. — Ouvrages à consulter : *Missionary travels and researches in south Africa*, by D. Livingstone, London, 1857 ; *Narrative of an expedition to the Zambezi and its tributaries and of the discovery of the lakes Shirva and Nyassa*, 1858-1864, by D. and C. Livingstone, London, 1865; *The last journals of David Livingstone, in Central Africa from 1865 to his death*, London, 1874 ; *Some letters from Livingstone*, proceedings of the *Roy. Geog. soc.*, vol. XVIII, p. 255-280 ; *Majwara's account of the last journey and death of the Dr Livingstone;* ibid., p. 244-246 ; *Tagebuch von Jacob Wainright über den Transport von Dr Livingstones Leiche*, 4 *mai* 1873; *Mittheil.*, de Petermann, 1874, p. 187-193. — En fait d'ouvrages français on peut consulter : Livingstone (David), *Explorations dans l'intérieur de l'Afrique australe*, traduit par Mme Loreau (Hachette) ; Livingstone (David et Charles), *Explorations du Zambèse et de ses affluents*, id., id,; et *Dernier journal de Livingstone*, id., id. Ces ouvrages ont été abrégés et publiés à part et dans le *Tour du Monde*, année 1866, 1er sem., p. 33-73 et 113-176 ; 1874, 2e sem., p. 1-96 et 1875, 2e sem., p., 1 ss. On peut voir encore : C. Caillate, *Livingstone*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1er avril 1866 ; *Année géogr.*, 1874, p. 66-88, et le *Bulletin de la Société de Géog. de Paris* ; *Comment j'ai retrouvé Livingstone* (en anglais et en français), par Stanley ; *L'Afrique ouverte*, par Paumier ; *Livingstone et ses explorations* par H. Duveyrier ; *Les grandes entreprises géograph. depuis* 1870, avec cartes par le vicomte de Bizemont (Afrique), p. 85-97 ; *Vie et voyages du Dr Livingstone*, par Alexandre Gavardet et Ami Perier, 1878. Enfin, qu'il nous soit permis de citer une modeste brochure, destinée à la jeunesse et intitulée : *Livingstone, Histoire abrégée de sa vie* (Grassart, 1874), par le soussigné,

A. Dupin de Saint-André.

LIVONIE. La Livonie, à l'époque où elle apparaît dans l'histoire, était habitée par les Lives, branche de cette race finnoise, qui occupa un moment tout le nord de l'Europe et dont les Lapons actuels ne sont que les faibles restes. C'était une population grossière, sauvage,

dispersée sur d'immenses espaces de pays, sans unité de gouvernement, parlant une langue riche et assez rapprochée du sanscrit, mais incapable d'exprimer les idées abstraites et métaphysiques. Réduits sous un ciel rigoureux à ne vivre que de la chasse et de la pêche, ils adoraient dans les bois des idoles, auxquelles ils offraient des sacrifices humains et prêtaient serment sur des épées nues. Leur seule vertu bien connue était l'hospitalité. L'Allemagne chercha, dès la seconde moitié du douzième siècle, à pénétrer en Livonie. Des marchands de Brême entrèrent en relations avec les habitants du pays; ils furent bientôt suivis des moines et les moines des soldats selon la coutume germanique. En 1186, Meinhard, moine du Holstein, accompagna les marchands de Brême et réussit à gagner à l'Evangile quelques indigènes. Il construisit une église à Uexküll sur les bords de la Düna et fut le premier évêque de la Livonie. Un moine de Cîteaux, Thierry, fut un véritable missionnaire ; au milieu des plus grands dangers il sut se concilier l'affection de ses prosélytes et nous pouvons signaler encore parmi les rares moines vraiment disciples du Christ, Sigfrid de Holm, qui mourut en 1202 conduit à sa dernière demeure par une foule qui le pleurait. Tel n'était pas Berthold de Lockum. Ce moine, venu avec l'idée de travailler à la conversion des Lives, se laissa décourager par les nombreux obstacles que lui opposaient l'ignorance et la férocité de populations qui, jusqu'à nos jours, ont adoré en secret leurs idoles. Rentré dans son pays natal, il reparut en Livonie à la tête d'une croisade armée, qui remporta sur les Lives une victoire décisive, dans laquelle lui-même trouva la mort. Albert d'Apeldern ou de Buxhœwden, troisième évêque de la Livonie, 1198-1219, entra dans la Düna avec une flottille, fonda Riga en 1200 et donna à la domination allemande des bases solides par la création de l'ordre des porte-glaives, ou *Ordo fratum militiæ Christi*, que leur croix rouge distinguait de la croix noire des chevaliers de l'ordre teutonique. Cet ordre se plaça dès l'origine sous la protection de la vierge Marie. Les progrès des porte-glaives furent singulièrement facilités par la faiblesse de la République de Polotsk, les querelles intestines des citoyens de Novgorod la Grande et l'absence d'unité politique des Lives, dont les misérables forteresses de terre ne pouvaient résister aux assauts des chevaliers et qui, de leur côté, ignorant l'art des sièges, étaient incapables d'attaquer les solides remparts qui partout s'élevaient auprès des églises. Plus soucieux d'asseoir sur des bases durables leur domination aristocratique que de gagner les âmes à l'Evangile, les porte-glaives, rapidement corrompus par le succès et tombés eux-mêmes dans le désordre, ne firent rien pour instruire leurs nouveaux sujets, bientôt réduits dès lors à la dure condition des serfs attachés à la glèbe. Tout ce qui fut tenté en faveur des Lives fut le fruit d'efforts individuels. Quelques moines cherchèrent à gagner les esprits à l'Evangile par la mise en action des récits de l'Ancien et du Nouveau Testament dans des séries de tableaux et de drames religieux. L'archevêque de Lund, André, vint en 1205 passer un hiver à Riga et donner aux ecclésiastiques des ex-

plications sur les psaumes. En 1213, Frédéric de Celle, après avoir travaillé à l'évangélisation des campagnes, fut massacré à son retour à Riga par des païens de l'île d'Œsel après avoir subi les plus cruels tourments avec ses compagnons de martyre. En 1206, pendant une invasion meurtrière des Lithuaniens, les prêtres échappèrent comme par miracle au massacre qui décima la population. Les succès des porte-glaives furent brillants et rapides, mais de courte durée. En 1229, l'évêché de Riga devint indépendant de celui de Brême; en 1246, Innocent IV le transforma en un archevêché métropolitain, qui sut résister aux prétentions des porte-glaives mais dut se soumettre, en 1331, à la juridiction de l'ordre teutonique. Les porte-glaives, dans l'espace de moins d'un siècle, enlevèrent Dorpat à la république de Novgorod, Kokenhusen à celle de Polotsk, achetèrent au Danemark Kolyvan, sur l'emplacement de laquelle ils bâtirent Revel. L'organisation du pays en fiefs rappelle la féodalité de l'Occident. Les prétentions rivales des évêques de Riga et des porte-glaives contribuèrent avec la licence des mœurs et le relâchement de la discipline à la décadence de l'ordre. Vaincus en 1236 par les Lithuaniens, les porte-glaives s'unirent à l'ordre teutonique. Les deux ordres étaient bien faits pour s'entendre et dès lors le sort des paysans, traités comme des esclaves, fut de plus en plus digne de pitié. Dès 1531, la Réforme pénétra en Livonie avec l'appui du grand maître de Plattenberg, qui y voyait le seul remède aux maux dont étaient atteints l'Eglise et l'État. Le hussite Nicolas Russ de Rostock avait préparé les voies à l'Evangile. Les bourgeois de Riga envoyèrent bientôt leurs enfants aux écoles de Dorpat, où professait alors Bugenhagen. André Knœpken prêche en 1521 l'Evangile à Riga, qui de là gagne Revel en 1523. Nicolas Ram, 1524-1540, premier pasteur live, traduisit dans sa langue natale les cantiques luthériens. En 1558, la Livonie se soumit à la Pologne, à l'exception de Riga qui conserva son indépendance jusqu'en 1581. Les jésuites déchaînèrent sur ce malheureux pays toute la fureur de la persécution. Suédoise en 1660, après la paix d'Oliva, la Livonie devint définitivement russe en 1721 sous Pierre le Grand à la paix de Nystadt. Depuis lors, l'Eglise luthérienne s'est maintenue avec le germanisme dans la haute société et la bourgeoisie des villes, bien que l'élément russe fasse chaque année des progrès sensibles. En 1845, des milliers de paysans, séduits par le vain espoir de devenir propriétaires, ont embrassé la religion grecque. Déçus dans leur attente, ils se sont vus dans l'impossibilité de revenir sur leur abjuration. La lutte entre les éléments slave et germanique pourra devenir un jour une pomme de discorde entre la Prusse et la Russie. — Sources : Letti, *Origines Livoniæ*, Francof., 1740, in-f°; *Henrici Chronicon Lyvoniæ*, éd. W. Arndt, dans Pertz; *Monum. Germ. histor.*, XXIII, 231, 332. Sur les historiens lives voir : Lorenz, *Deutschl. Gesch. Quellen*, II, 213-218 ; Hildebrand, *Die Chronik Heinrichs von Lettland*, Berlin, 1865; Rambaud, *Histoire de Russie*; Neander, *Kirch. Gesch.*, VII ss. A. Paumier.

LLORENTE, don Juan Antonio, naquit le 30 mars 1756. Il étudia le

droit et la théologie, et, en 1779, il devint prêtre. Vicaire général de l'évêché de Calahorra (1782), commissaire (1785) et plus tard (1789) secrétaire général de l'inquisition, il seconda les efforts que fit l'inquisiteur général Manuel Abad y la Sierra pour réformer la juridiction et la procédure de ce tribunal, en composant un *Discours sur la procédure du saint office* (Llorente, *Hist. crit. de l'Inq.*, III, p. 34 ; IV, p. 136) ; et travailla à la réussite des plans libéraux du ministre G. Melchior de Jovellanos, dont il partagea la disgrâce. En 1805, il racheta les faveurs du ministère, en trahissant les libertés des provinces basques, dans un livre composé à la demande de don Manuel Godoy (*Noticias historicas sobre las tres provincias Baesconyadas*, 3 vol., Madrid, 1806 ; cf. Dilthey, *art. Llorente*, Herzog, *Realencyclopedie*, VIII, p. 446). Lorsque Joseph, frère de Napoléon Ier, eut été reconnu roi d'Espagne, Llorente s'appliqua à répandre les idées et les traditions françaises, et combattit, non seulement les partisans de la royauté nationale, mais même les libéraux de sa patrie et la constitution des Cortès générales de Cadix. « Josephino » déclaré, il fut l'agent du gouvernement pour la sécularisation des biens ecclésiastiques et pour l'administration des propriétés des émigrés ; et, quand le 4 décembre 1808, la suppression du tribunal du saint-office eut été décrétée, comme attentatoire à la souveraineté, on lui confia la direction des archives du conseil de la Suprême et du tribunal de l'Inquisition de la cour (*Hist. crit.*, IV, p. 145). C'est à cette époque qu'il écrivit, pour l'Académie royale, un *Mémoire, où l'on examine quelle a été l'opinion du peuple espagnol relativement à l'inquisition,* et en 1812 et 13, il fit paraître en deux volumes in-8° des *Annales de l'Inquisition*, comprenant tous les événements de 1477 jusqu'en 1530. Bien que les preuves fissent défaut, Llorente perdit ses emplois et ses honneurs, sous le coup de la grave accusation d'avoir soustrait au trésor onze millions de réaux. Cette disgrâce, qui ne fut qu'imparfaitement réparée, ne l'empêcha pas de continuer son œuvre de propagande en faveur du nouvel état de choses, qui l'entraîna dans sa chute. Après un court séjour à Londres, Llorente vint se fixer à Paris, et c'est là qu'il publia son célèbre ouvrage : *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, traduite en français, sous la direction de l'auteur, par Alexis Pellier, 4 vol., Paris, 1817-18 ; en allemand par J.-K. Höck Gmünd, 1819-22 ; en hollandais en 1828. Un abrégé parut sous le titre de *Histoire abrégée de l'Inq. d'Esp.*, 6e éd. par Lh.-Ch. Gallois, précédée d'une *Notice sur la vie et les écrits de Llorente*, Paris 1828 ; trad. allem. d'ap. le 3e édit., Leipz., 1823. Accueilli favorablement même par la critique catholique (*Theol. Quartalschrift*, Tüb., 1822, p. 326), ce livre a été, ainsi que son auteur, l'objet de critiques acerbes de la part de C. J. Hefele (*Der Kardinal Ximenes*, 2e éd., Tub., 1851. *XVIII Hauptst. Die span. Inq. und Llorente's geringe Glaubwürdigkeit*, p. 241), et de P.-B. Gams (*Zur Geschichte der span. Staatsinquisition*, Ratisb., 1878, p. 74 et 92) ; tandis que la plupart des auteurs modernes, entre autres Fr. Hoffmann (*Gesch. der Inq.*, 2 vol., Bonn, 1878) et Juan Manuel Orti y Lara (*La Inquisicion*, Madr., 1877) accordent une grande

confiance aux données de l'*Histoire critique*. Il est incontestable que Llorente s'est rendu coupable de nombreuses erreurs historiques et que son caractère n'est pas exempt de tout reproche. Il a exagéré le nombre des victimes, ses calculs sont pour la plupart fictifs, ses jugements trop subjectifs ; il manque de sens historique et les riches matériaux dont il disposait n'ont pas été transcrits avec toute l'exactitude désirable en pareille matière. C'est donc faute de sources plus riches et plus complètes, que l'historien se voit obligé d'avoir recours à son livre. Il est vrai aussi, qu'imbu, dès sa jeunesse, des idées modernes de tolérance et de progrès, Llorente n'a pas été à même de comprendre le seizième siècle, et de faire la part de l'esprit du temps. Il a été guidé par des études très incomplètes et très insuffisantes, et n'a pas déterminé avec précision le rôle des deux pouvoirs, ecclésiastique et politique. Ses connaissances sont imparfaites et superficielles (voyez *Hist. crit.*, II, p. 389 : « Je crois que le nom de Huguenots a été d'abord donné dans le Béarn aux calvinistes qui y étaient venus de Haguenau en Alsace ») et parfois il s'est laissé entraîner par une généreuse indignation à des appréciations exagérées (voyez *Hist. crit.*, II, p. 295 ; en parlant de Jeanne Bohorques, qui, récemment accouchée, mourut des suites de la torture et que l'on déclara ensuite innocente, il s'écrie : « Sous quelle accablante responsabilité ces cannibales devaient paraître un jour au tribunal de la Divinité ! »). Mais, malgré les apologètes de l'inquisition, Llorente, qui prouve « que l'établissement de l'inquisition est contraire à l'esprit de douceur, de tolérance et de bonté que le divin fondateur du christianisme a voulu inspirer à l'Eglise » (*Hist. crit.*, IV, p. 174), aura toujours raison contre Paramo, qui, dans son célèbre ouvrage (L. de Paramo, *De orig. et progr. Officii S. Inq.*, Madr., 1598, in-f° ; Antw., 1619, in-f°) déclare que le saint-office est une institution divine, établie par Dieu lui-même au paradis et qui voit dans Abraham, Moïse et tous les grands saints et docteurs de l'ancienne et de la nouvelle alliance des inquisiteurs de la foi. Dans son ouvrage (*Hist. crit.*, I, p. XXII), Llorente fait profession de catholicisme et affirme hautement « qu'aucun inquisiteur n'est plus attaché que lui à la pureté de la foi ; » mais, quand il eut perdu son poste de prêtre à l'église Saint-Eustache et que l'université de Paris lui eut enlevé le droit d'enseigner publiquement, il n'hésita plus à tirer les dernières conséquences de ses principes. Dans son livre : *Portraits politiques des Papes* (Paris, 1822, 2 vol.; trad. allem., *Die Pæpste als Fürsten und Staats-oberhäupter der Kirche.*, par Becker, Leipz., 1823 in-8° ; trad. holl., 2e édit., Amst., 1828), il rend les papes responsables de la décadence de l'Eglise, et impute à Léon X la faute d'avoir par son entêtement amené le schisme de Luther (vol. II, p. 199) ; enfin il proclame sa religion indépendante de la volonté du pape, « puisqu'il serait étrange que son salut éternel dépendît de la décision d'un homme dans sa propre cause » (vol. I, p. VII). Après la publication de ce livre, le malheureux auteur, qui, jusqu'à la fin de sa vie, était resté un fervent apôtre de la liberté religieuse, fut obligé de quitter

Paris au commencement de décembre. Il vint à Madrid et y mourut le 5 février 1823. — On a encore de lui des *Mémoires pour servir à l'histoire de l'Espagne*; *avec des pièces justificatives*, 1815-19, 3 vol.

EUG. STERN.

LOBWASSER (Ambroise) [1515-1585], professeur en droit à l'université de Leipzig, conseiller ducal et chancelier à Misnie, puis professeur à Kœnigsberg, crut rendre un service aux Eglises réformées de langue allemande en traduisant les psaumes français de Clément Marot (1565, publiés à Leipzig en 1573, sous le titre de *Die Psalmen Davids nach franzœsischer Melodey in deutsche Reymen gebracht*). Ce recueil, qui eut beaucoup d'éditions et qui se répandit dans la plupart des Eglises réformées de la Suisse allemande, n'a aucune valeur ni littéraire ni religieuse. On n'y sent point le souffle puissant de l'original hébreu, ni même l'inspiration poétique tempérée du traducteur français. Dans le cours du dix-huitième siècle, J.-J. Spreng, professeur d'éloquence à Bâle et pasteur de l'église réformée de Ludweiler, tout en conservant le rythme de Goudimel adopté par Lobwasser, crut améliorer sa traduction en évitant les demi-strophes qui terminent parfois les psaumes. D'autres essais du même genre tentés à Berne, à Zurich, à Aarau, à Schaffhouse ne furent guère plus heureux. Les psaumes de Lobwasser ont été traduits en romonsch pour les communautés des Grisons, en italien pour celles du Tessin.

LOCI THEOLOGICI ou lieux théologiques. Dans l'Eglise catholique ce terme désigne les sources où les théologiens peuvent puiser des arguments pour établir leurs sentiments ou pour réfuter ceux des autres. Melchior Cano, dans ses *Locorum theologicorum libri X*, qui font autorité, en compte dix : 1° l'Ecriture sainte ; 2° la tradition : 3° l'Eglise catholique ; 4° les souverains pontifes ; 5° les conciles ; 6° les saints Pères ; 7° l'autorité de l'histoire humaine, écrite par des gens dignes de foi ou appuyée sur une tradition certaine ; 8° l'autorité des théologiens scolastiques et des docteurs du droit canon ; 9° l'autorité des philosophes ; 10° la raison naturelle, qui est répandue dans toutes les sciences trouvées par les lumières de la raison. — Les théologiens protestants du seizième et du dix-septième siècle, depuis Mélanchthon, désignent sous ce terme la science dogmatique. En se servant de ce mot, Mélanchthon se fondait sur l'usage classique du mot *loci* (p. ex. chez Cicéron, *Orat.*, III, 27), par lequel on entend les vérités ou les idées fondamentales qui constituent l'ensemble de chaque discipline ou branche du savoir humain. Il les définit ainsi : « *E quibus rerum summa pendeat, ut quorsum dirigenda sint studia intelligatur* » (*Loci*, 1521), ou encore : « *Prodest in doctrina christiana ordine colligere præcipuos locos ut intelligi possit, quid in summa profiteatur doctrina christiana quid ad eam pertineat, quid non pertineat* » (*Loci*, 1533). Mais comme, d'après le principe de la Réforme, ce sont les saintes Ecritures qui constituent la source et la norme de la vérité chrétienne, il en résultait que les *loci communes theologici* ne pouvaient être autres que ceux même de la *Scriptura sacra* : ce qui explique pourquoi, dans la première édition de ses *loci* de 1521, Mélanchthon a adopté purement et simplement le

plan de l'épitre aux Romains, tandis que, dans la seconde édition de 1533, il suit l'ordre historique qu'il a conservé dans toutes les éditions suivantes. Les *loci théologici* n'étaient pas seulement destinés aux savants de profession, mais à tous les chrétiens instruits. Aussi furent-ils, dès leur apparition, traduits en allemand par Spalatin (1521), par Jonas (1536), par Mélanchthon lui-même (1542). Toutefois, la méthode scolastique, si heureusement évitée dans les débuts, ne tarda pas à prendre sa revanche. Les éditions des *loci* qui parurent de 1543 à 1559, par leur ordonnance et leurs développements, s'adressent plus spécialement aux théologiens. Il en est de même, à un plus haut degré encore, des ouvrages des successeurs de Mélanchthon qui portent ce titre, tels que les *loci* d'Abdias Prætorius (Wittemb., 1569), de Strigel (Neust., 1581), de Chemnitz (Francf., 1591), de Hutter (Wittemb., 1619), de Gerhard (Iéna, 1610), de Calov (Wittemb., 1655) et d'autres. Parmi les théologiens réformés qui adoptèrent le titre de *loci*, nous citerons Hypérius (Bâle, 1566), Musculus (Berne, 1561), Pierre Martyr (Bâle, 1580), Dan. Chamier (Genève, 1653). Le nom disparaît à partir du milieu du dix-septième siècle. — Voyez Gass, *Gesch. der protest. Dogmatik*, 1854, I; Frank, *Gesch. der prot. Theolog.*, 1862, I, 26 ss., 66 ss.; Heppe, *Dogmat. des deutschen Prot. im 16 Jahrh.*, 1857, I; C. Schwarz, *Real-Encykl.* de Herzog, VIII, 449.

LOCKE (John), célèbre philosophe anglais, naquit le 29 août 1632 à Wrington dans le Sommersetshire. Son père, d'abord premier clerc d'un juge de paix de Chew-Magna, servit comme capitaine dans les troupes du parlement, et par suite de la guerre civile, se trouva à peu près ruiné. Toutefois, grâce à la protection du colonel Papham, dont il avait été intendant ou secrétaire, il put faire entrer son fils à l'école de Westminster. En 1647, après un brillant examen, le jeune Locke obtint le titre d'écolier du roi, *king's scholar*, et les avantages attachés à ce titre. En 1652 il passa de Westminster à l'université d'Oxford et fut admis au collège de *Christ Church*, alors placé sous la direction du docteur Owen, ancien chapelain de Cromwell et l'un des premiers théologiens de la secte des indépendants. Il continua de s'y distinguer et devint un parfait *scholar*. Il nous reste de cette époque de sa vie deux pièces de vers assez médiocres, l'une en latin, l'autre en anglais, composées à l'occasion de la paix de 1653 avec la Hollande. Il y met sans hésiter Cromwell au-dessus de César et d'Auguste. Bachelier en 1655 et maitre ès-arts trois ans après, il fut nommé en 1661 répétiteur de grec, puis de rhétorique, bientôt enfin professeur de philosophie morale. L'université d'Oxford, dit M. Ch. de Rémusat dans son étude sur Locke, s'enorgueillit aujourd'hui d'avoir nourri ce John Locke, dont elle montre un remarquable portrait dans une des salles de Christ-Church. Cependant l'élève, comme tous les promoteurs de la philosophie moderne, mordit le sein de sa nourrice. Malgré ses succès dans ses classes, Locke trouvait que l'on sacrifiait trop à l'étude des humanités ; il était un peu à froid la poésie et à l'éloquence, et surtout il ne pouvait s'accommoder

de l'enseignement de la philosophie scolastique. Il n'hésitait pas à lui préférer la doctrine de Descartes, dont les livres donnèrent le premier éveil à sa pensée. A mesure qu'il avançait dans la vie, Locke éprouvait de moins en moins de goût pour l'état ecclésiastique et se sentait plutôt attiré vers les sciences d'observation que vers la théologie. Après un court voyage en Allemagne, où il suivit en 1664, comme secrétaire, sir Walter Swan dans sa mission auprès de l'électeur de Brandebourg et d'autres cours germaniques, nous le retrouvons à Oxford étudiant la médecine. Ce fut à ce moment qu'il rencontra lord Ashley plus connu sous le nom de comte de Shaftesbury; il en devint le médecin, puis le secrétaire et le conseiller intime. Locke, à sa suite, pénétra dans le grand monde et y forma des liaisons, presque des amitiés. Il connut particulièrement le duc de Buckingham et lord Halifax. C'est alors qu'il fit aussi la connaissance de plusieurs savants illustres de l'époque, surtout de Sydenham. En 1668, il accompagna, dans un voyage en France, la comtesse de Northumberland. A son retour en Angleterre, il reprit à la fois sa vie du monde et sa vie universitaire. A trente-huit ans, il n'était encore que maître ès-arts ; mais il tenait peu aux distinctions académiques et l'on ignore pour quel grade il composa en 1672 une thèse de théologie sur la vérité du caractère messianique en Jésus-Christ. Cette même année, lord Ashley ayant été nommé président du conseil du commerce, Locke fut le secrétaire du conseil aux appointements de 500 livres sterling. Quand Shaftesbury devint chancelier, il donna à Locke la fonction particulière qui consistait à examiner les bénéfices ecclésiastiques. Mais Shaftesbury ne tarda pas à tomber en disgrâce et Locke employa ses loisirs à traduire les *Essais de morale* de Nicole dont il dédia la traduction à lady Shaftesbury. Sa santé s'altérait de plus en plus, il éprouvait toutes les incommodités d'une disposition asthmatique très prononcée et dans les derniers jours de novembre 1675, il partit pour la France. A son arrivée à Calais, il commença un journal de voyage qu'il continua pendant plus de trois ans jusqu'à son retour. Après s'être arrêté quelques jours à Paris, il se rendit à Montpellier par la vallée du Rhône, Avignon et Nîmes ; il y séjourna près de quatre mois, puis visita Marseille et Toulon, et fixa de nouveau sa résidence à Montpellier, qu'il ne quitta qu'en mars 1677 pour aller à Paris par Bordeaux. Il demeura plus d'un an à Paris, en repartit pour Montpellier dans l'été de 1678 et retourna presque subitement dans la capitale française pour rentrer enfin à Londres en mai 1679. Le journal de Locke ne nous donne pas de grands renseignements sur les relations qu'il noua pendant son séjour en France. Il aurait pu cependant y rencontrer la plupart des grands hommes du siècle de Louis XIV : Colbert et Louvois, Bossuet et Fénelon, Corneille et Racine, La Rochefoucauld et La Bruyère, Bayle, Arnauld, Malebranche. Il ne paraît avoir formé de liaison qu'avec Guénelon, médecin hollandais qu'il devait retrouver plus tard à Amsterdam, Nicolas Thoynard, l'auteur d'une *Harmonie des Evangiles* assez estimée et Henri Justel, protestant érudit qui, à la suite de la révocation de

l'Edit de Nantes, se retira à Londres et devint bibliothécaire du palais de Saint-James. — A son retour à Londres, Locke trouva l'Angleterre en pleine crise. La lutte y était de plus en plus ardente entre le parti national protestant et le parti « papiste » tout-puissant dans l'entourage du roi. Malgré Shaftesbury qui était alors président du conseil, le roi prorogea, puis renvoya la Chambre des communes, élue depuis cinq mois à peine. Le 15 octobre 1679, Shaftesbury lui-même est congédié ; une nouvelle chambre est convoquée en 1680, mais au mois de janvier 1681 elle est à son tour prorogée, puis dissoute. Le 2 juillet, Shaftesbury qui s'était placé à la tête des résistances contre les violences royales, fut arrêté et jeté de nouveau en prison ; mais le grand jury devant lequel il comparut, sous l'inculpation de haute trahison, l'acquitta avec éclat le 24 novembre. Toutefois, comprenant que sa vie n'était pas en sûreté, il s'embarqua pour la Hollande le 18 novembre 1682 ; il y mourut deux mois plus tard d'une attaque de goutte. Locke, qui était resté en Angleterre, soupçonné d'avoir écrit des pamphlets violents, jugea prudent de se réfugier à son tour en Hollande. Invité à venir se justifier, il se garda d'en rien faire et fut, par ordre du roi, rayé de la liste des *students* d'Oxford et privé par conséquent des modestes émoluments attachés à ce titre. Ces années d'exil en Hollande furent pour Locke extrêmement fécondes et décidèrent de sa gloire. Il avait alors cinquante-deux ans et n'avait guère publié jusqu'alors que de courts opuscules ; mais il avait amassé de nombreux matériaux et le moment était favorable pour les mettre en œuvre. Ce fut alors, comme on l'a très bien dit, qu'il rédigea pour les contemporains et la postérité les livres qu'il portait en lui-même depuis trente années, qui s'y étaient pour ainsi dire déposés jour par jour et page par page. — Les questions qui préoccupaient alors l'Angleterre étaient surtout la question politique et la question religieuse. La révolution de 1648 n'avait été en réalité qu'une révolution politico-religieuse dont les conséquences n'avaient pas encore été toutes tirées à l'époque où Locke écrivait. Il s'agissait de savoir, en politique, où réside la souveraineté, dans un homme placé par sa naissance au-dessus de la nation, ou bien dans la nation elle-même dont le souverain ne serait en réalité que le mandataire. Locke dans son *Essai sur le gouvernement civil*, met en avant la théorie d'un contrat primitif, fondement de la société politique, contrat idéal renfermant les conditions auxquelles sont respectivement soumis les souverains et les peuples. Il faut que les rois et leurs sujets se comportent comme s'il était intervenu entre eux, à l'origine, un traité dont les stipulations auraient été rédigées par un arbitre suprême. Les sujets ne sont tenus à l'obéissance et à la *loyalty* qu'autant que le roi respecte leurs franchises et leurs libertés. La violation du contrat entraîne pour le roi la déchéance, et au besoin, le châtiment. On ne saurait nier que cette théorie n'ait inspiré le *Contrat social* de Rousseau. Toutefois ce dernier traité est conçu dans un sens plus radicalement démocratique. On a dit que le livre de Rousseau était l'évangile politique des républiques et celui de Locke, le code

des monarchies constitutionnelles. — Au point de vue religieux, Locke n'avait pas des idées moins arrêtées qu'au point de vue politique. Au milieu des discussions et des luttes passionnées de son temps, il plaide la grande cause de la tolérance. Dès l'année 1667, on trouve dans son journal intime une méditation terminée par sept propositions sur la tolérance et ce qu'il appelle le « latitudinisme. » En 1685 il se décide à développer ses idées dans une lettre en latin, publiée quatre ans plus tard. On l'a accusé de n'être pas chrétien; cependant il croyait au caractère miraculeux de la mission du Christ sur la terre et il est impossible de lui refuser ce titre quand on connaît son langage, le ton de sa correspondance, sa vie et sa mort. Locke avait été élevé dans une famille puritaine. Dans son enfance il avait été familiarisé avec le nom du Christ et avec le langage de l'Evangile, mais il avait appris de bonne heure à repousser l'Eglise épiscopale, ses formes et ses symboles, le pharisaïsme des religions d'Etat, les théories scolastiques d'un dogmatisme composé et rédigé à la manière des sciences du moyen âge. On trouve dans l'ouvrage de lord King une règle ou déclaration composée par Locke pour une société de « chrétiens pacifiques », lorsqu'il était en Hollande, et toute la doctrine dogmatique qui en résulte paraît se réduire à ces deux points : « La parole de vérité est révélée dans l'Ecriture, et Jésus-Christ est notre Seigneur et notre Sauveur, comme étant le grand modèle proposé à notre imitation. » Dans son *Christianisme raisonnable*, il essaye de prouver que le christianisme, tel qu'il est représenté dans l'Ecriture sainte, n'offre rien de contraire à la raison. — Il est un autre problème auquel un esprit comme celui de Locke ne pouvait être indifférent ; c'est le problème de l'éducation. A cet égard le philosophe anglais était éminemment anticlérical. Comme Montaigne et même comme Rabelais, il croyait que la société du moyen âge avait fait fausse route, que ce qu'elle prenait pour la science n'était pas la science ; l'effet le plus certain du protestantisme devait être, selon lui, de mettre fin à toute domination cléricale. L'éducation ne devait plus avoir pour but de faire des gens d'église et même des gens d'école ; elle devait avant tout faire des hommes ; première raison pour s'occuper d'abord de l'éducation physique, plus qu'on ne l'avait fait jusque-là. Il faut, disait-il, qu'un homme ait à sa disposition dans les luttes de la vie, un corps agile et vigoureux. La morale occupe la plus grande place dans son traité *De l'éducation des enfants* et c'est une morale civile, laïque en quelque sorte. Locke s'élève enfin contre l'instruction trop exclusivement littéraire qui avait prévalu jusqu'alors et réclame une étude plus complète des langues, des sciences, de l'histoire et de la philosophie. — C'est comme philosophe surtout que Locke est connu et son vrai titre de gloire, c'est d'avoir écrit l'*Essai sur l'entendement humain*. On peut dire qu'il était né philosophe, c'est-à-dire avec le besoin de rechercher cette solution première de laquelle découlent toutes les autres solutions, de découvrir la pierre angulaire sur laquelle repose tout l'ensemble des connaissances humaines. Il avait trente ans lorsque se posa devant

lui le grand problème : Quelle est l'origine de nos idées? D'où viennent nos connaissances? ou en d'autres termes : Quelle est la méthode à suivre pour arriver à la vérité? Bacon avait dit : « La voie qui conduit à la vérité, c'est l'observation aidée de l'expérimentation ; » et Descartes : « Les idées générales sont innées. » Locke, après vingt années de recherches et de méditations, avait lui aussi construit son édifice philosophique et il avait mis à sa base ce principe fameux : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ; il n'est aucune idée qui ne nous vienne des sens et par les sens. Ce n'est pas ici le lieu de réfuter longuement ce principe et surtout de combattre les conséquences qu'on en peut tirer. Il est évident qu'il y a dans nos connaissances autre chose que nos sensations, c'est ce que prouverait au besoin l'exemple des animaux qui ont pour le moins toutes nos sensations et qui n'ont pas toutes nos connaissances. Il nous suffira de dire que Locke n'a jamais développé ce sensualisme absolu que ses continuateurs ont prétendu lui emprunter ; il n'était certes pas aussi absolu que Gassendi qui avait dit : *Omnis idea oritur a sensibus.* Quel que soit le mérite de son système, ses études sur la sensation et la perception, ses observations sur chacun des sens, sur les signes et le langage, sur l'abstraction et la généralisation, sur la formation des idées de temps, d'espace, d'infini, sont des chapitres qui garderont leur date dans l'histoire de la pensée humaine. — Locke était rentré en Angleterre en 1689 ; c'est à partir de ce moment qu'il ouvrit ses portefeuilles et qu'il publia coup sur coup : en 1690, son *Essai sur l'entendement humain*, ses deux *Traités sur le gouvernement* et une seconde *Lettre sur la tolérance* ; en 1693, son livre modestement intitulé : *Quelques pensées sur l'éducation. Quelques considérations sur les conséquences du taux de l'intérêt et la valeur de l'argent*, une *Démonstration du christianisme par l'Ecriture.* Cependant sa santé s'altérait de plus en plus. Il séjournait alternativement à Londres et à la maison de campagne du comte de Peterborough ; mais bientôt même il se retira complètement à Oates, dans le comté d'Essex, chez le chevalier Masham, membre du parlement. Il trouva dans cette maison les soins les plus affectueux et les plus dévoués. Ses infirmités étaient nombreuses ; à sa surdité s'était jointe une toux continuelle. Enfin la crise suprême arriva. « J'ai à peu près fini ma tâche, disait-il à lady Masham qui lui lisait la Bible, et j'en remercie Dieu. Tout au plus ai-je deux ou trois jours à vivre encore, peut-être vais-je mourir cette nuit... Je meurs dans des sentiments de parfaite charité pour tous les hommes et en sincère communion avec tous les chrétiens de quelque nom qu'ils s'appellent. » Il expira le 28 octobre 1704, dans la soixante-treizième année de son âge. — Bibliographie : J. Leclerc, *Eloge hist. de feu M. Locke*, en tête du t. Ier de ses *Œuvres diverses* ; Lord King, *The life of John Locke*, etc., 2 vol., Lond., 1830 ; Ch. de Rémusat, *Locke, sa vie et ses œuvres* ; *Revue des Deux-Mondes*, 1er et 15 septembre 1859 ; *J. Locke, sa vie et son œuvre, d'après des documents nouveaux*, par M. Henri Marion, professeur de philosophie au lycée Henri IV, 1879. A. Gary.

LOD. Voyez *Lydda.*

LODENSTEIN (Jodocus de) [1620-1677], auteur du réveil religieux qui eut lieu en Hollande au milieu du dix-septième siècle. Né à Delft, disciple du mystique Voëtius et du savant Coccejus, Lodenstein prêcha avec force à Utrecht contre la mondanité qui s'était glissée dans l'Eglise hollandaise, à la suite de la prospérité inouïe dont jouissaient les Provinces-Unies à cette époque. Il réclamait une nouvelle réforme de « ce christianisme déformé » qui avait perdu sa sève, dégénérant en une orthodoxie sèche et formaliste. Il montra, pendant l'invasion de la Hollande par les Français, sous Louis XIV, un rare courage, excitant son peuple à la repentance et donnant l'exemple du plus pur désintéressement. Lodenstein a publié des sermons et des chants religieux et patriotiques (*Uitspanningen*) qui ont été répandus en Hollande dans un grand nombre d'éditions. — Voyez Reiz, *Historie der Wiedergeborenen*, IV, 23 ss.; Gœbel, *Gesch. des christl. Lebens*, II, 160 ss.

LŒHE (Jean-Conrad-Guillaume), naquit à Furth, Bavière, le 21 février 1808. Dès son enfance il eut une piété vive et profonde, et en particulier, un saint respect pour le ministère; il ne pouvait assister à la célébration de la cène sans un tressaillement intérieur. « Chaque fois, raconte-t-il, que la cloche sonnait pour le sacrement, on voyait un jeune garçon parmi les communiants, le seul, avec un vieux pensionnaire de l'hôpital, qui joignît sa prière à la solennité, avec une âme pleine d'adoration et de saints pressentiments. » Et, parlant de sa confirmation : « Je savais, dit-il, en qui je croyais, et je me sentais tout près de lui à ma première communion. Le souvenir de la félicité que j'éprouvai alors me remplissait de joie à chaque nouvelle confirmation. Ces beaux jours de ma jeunesse sont passés sans retour, et je ne désire pas les rappeler. Mais le jour de ma confirmation et l'heure de ma première communion, je pleure de ne pouvoir les vivre encore une fois. » A dix-sept ans, il reçut d'un de ses maitres, au gymnase, le témoignage suivant : « *Optimam viam non discendi modo, sed etiam vivendi te invenisse puto.* » Lœhe fit ses études théologiques à Erlangen, où il fit des écrits de Luther et des livres symboliques de son Eglise une étude particulière; aussi fut-il, à l'université déjà, un luthérien décidé. Comme étudiant aussi il commença à s'occuper de cure d'âmes, à visiter des malades et à s'initier ainsi aux devoirs les plus difficiles du saint ministère. Après un semestre passé à l'université de Berlin, il revint à Furth, et en 1830, il subit avec succès ses examens de théologie. La consécration au saint ministère marqua dans sa vie ; il pensait avoir reçu en ce jour-là un appel exprès de son divin maître : « J'aimais alors nos poètes, écrit-il, je me souvenais avoir lu dans l'un d'eux que, dans la vie de tout homme, il y a un moment où il peut adresser une question au destin. Je demandai donc à Dieu une parole de sa bouche pour le jour de mon ordination. J'ouvris ma Bible ; ma main et mes yeux tombèrent sur Esaïe VI, 8-10. Ce texte ne me va pas, pensai-je; il m'en faut un autre. J'ouvris une seconde fois ma Bible, et cette fois mes yeux tombèrent sur Actes XXVIII,

25-27 ; c'était une seconde fois le même texte, mais il me plaisait de moins en moins ; j'en voulais un autre. J'ouvris donc une troisième fois et je tombai sur Jean XII, 38-41. Quel fut mon saisissement quand je lus : Esaïe dit ces choses, lorsqu'il vit sa gloire, la gloire de Jésus ! Je m'arrêtai, et je dis : Me voici, Seigneur, envoie-moi ! » Lœhe fut successivement vicaire dans diverses paroisses et devint enfin pasteur à Neuendettelsau, où il fut intallé le 26 avril 1837. C'était un village perdu, éloigné des grandes villes, sans ressources, habité par des paysans rudes et grossiers. La première fois que Lœhe y était venu en visite, il avait dit : « Je ne voudrais pas être enterré dans ce trou » (*Nicht todt möchte ich in dem Neste sein*). Il y resta pourtant jusqu'à la fin de ses jours. Ses dons particuliers, ses goûts, son talent oratoire semblaient le destiner plutôt à une église de ville qu'à une paroisse de campagne. On l'a considéré comme l'un des plus grands prédicateurs de son temps ; on le compara un jour à Adolphe Monod et au père Hyacinthe, mais en lui assignant le premier rang. Il avait une âme d'artiste, une imagination ardente alliée à une foi non moins ardente et à un esprit pénétrant et cultivé ; ce qui distingue ses sermons, c'est la simplicité et l'onction unies à une beauté de forme tout à fait classique. Son front large et élevé, son œil clair et brillant, sa voix harmonieuse, sa belle chevelure retombant sur ses épaules, tout en lui était fait pour charmer et dominer son auditoire, et tous ceux qui l'ont entendu prêcher, en ont reçu une impression ineffaçable. Quoique tout en lui portât l'empreinte de sa vocation, même dans les relations ordinaires de la vie, il avait une grande affabilité, une sérénité et même une gaieté d'esprit qui lui permettait de s'associer à toutes les joies. Sa vie de famille porte le même cachet idéal que tout le reste de sa vie. Il se maria, à peine arrivé à Neuendettelsau, et sa femme fut en tout point digne de lui. Lorsqu'il la perdit, il en ressentit une douleur qui dura jusqu'à la fin de ses jours. « Je suis, disait-il, l'homme le plus misérable qui soit sur la terre. » Il lui éleva un beau monument dans un petit livre intitulé : *Lebenslauf einer heiligen Magd Gottes aus dem Pfarrstande* (Nuremberg, 1867). Lœhe ne quitta plus Neuendettelsau, mais, ce qui scandalise fort ceux qui ne l'ont pas connu, il se présenta successivement à diverses paroisses vacantes dans de grandes villes : en 1839 à Augsbourg, en 1842 à Nuremberg ; en 1846 à Furth ; en 1847 à Erlangen. On l'a fort blâmé d'avoir montré si peu d'attachement pour sa paroisse ; mais sa vraie paroisse se trouvait dans toutes ces villes, d'où une foule de chrétiens venaient à Neuendettelsau assister à ses services et recourir à sa direction spirituelle ; il s'agissait donc pour lui plutôt de rejoindre que de quitter son troupeau. Il exerça, malgré cela, une influence bénie sur la population de son village, qui fut comme transformée ; car il excellait dans la cure d'âmes tout autant que dans la prédication. Les sacrements formaient le point central de cette activité. Tous les vendredis il prêchait sur la sainte cène et y préparait les fidèles par la confession privée. Le nombre de ceux qui vinrent rechercher cette confession privée devint bientôt si grand, que Lœhe en fut effrayé ;

c'étaient non seulement les membres de son troupeau et les pensionnaires de ses établissements, mais encore de nombreux étrangers accourus de toutes parts. Dans ces entretiens particuliers il exerça une action profonde sur les âmes, redressant les jugements faux, instruisant, consolant, réprimandant, de sorte que personne ne le quittait sans avoir trouvé ce qu'il cherchait, et chacun reconnaissait sans peine que cette confession n'avait de romain que le nom. Lœhe sentit aussi le besoin de rendre à la liturgie la place qui lui revient dans le culte ; il voulait en toutes choses mettre l'art, le beau au service du vrai et du saint, et agir sur l'homme tout entier. Il se mit à étudier les anciennes liturgies (il en parcourut plus de deux cents), pour en retirer tout le suc chrétien, tous les éléments évangéliques ; il publia d'abord un *Rituel pour les communautés chrétiennes de confession luthérienne*, qui fut suivi de plusieurs autres travaux liturgiques. Mais il ne fit pas une œuvre de répristination pure et simple ; on y retrouve son cachet, car il développe d'une manière souvent fort individualiste les anciennes liturgies, ajoutant de nouveaux formulaires de son crû aux formulaires anciens. On le lui a fréquemment reproché, malgré la beauté et la valeur réelle de ce qui lui est personnel. Les deux œuvres qui, à côté de la liturgie, ont le plus étendu au dehors l'action de Lœhe et fait vivre son esprit encore après sa mort, ce sont l'œuvre des missions et celle des diaconesses. Voici comment il fut amené à fonder la première : Lœhe eût voulu réaliser ce qui était pour lui l'Eglise de l'avenir, savoir, l'Eglise luthérienne purifiée de tout élément étranger, autour de laquelle il espérait voir se rallier dans la suite les autres Eglises. Il ne pensait pas qu'il fût possible de l'établir dans la vieille Europe, où le libre développement de l'Eglise est si souvent entravé par les liens qui l'unissent à l'Etat. Une fois seulement il avait conçu l'espoir de pouvoir exécuter son plan dans la Bavière même; c'était en 1848, lorsque toutes les institutions étaient ébranlées par le souffle révolutionnaire. Il essaya alors d'y rallier les pasteurs et les laïques qu'il jugeait sympathiques et il leur exposa ses vues dans son écrit : *Projet d'union des chrétiens luthériens pour une vie apostolique, suivi d'un Essai de catéchisme de la vie apostolique.* Mais il se heurta à des difficultés telles, qu'il pensa par moments à se séparer de l'Eglise officielle. Il ne put cependant s'y décider; le séparatisme lui était odieux; du reste, depuis 1848 l'Eglise de Bavière était redevenue franchement luthérienne ; et un jour qu'il fut suspendu de ses fonctions pour avoir refusé de bénir le mariage d'un homme qui venait de divorcer, sa paroisse se leva pour lui avec une telle unanimité que l'autorité dut le rétablir dans ses fonctions et renoncer à lui demander un acte contraire à sa conscience. Lœhe essaya alors de réaliser son idéal au delà de l'Océan. Sous sa direction il s'établit aux Etats-Unis des colonies luthériennes qui se groupèrent autour des pasteurs que Lœhe forma dans sa maison de missions. D'abord rattachés au synode d'Ohio, puis à celui de Missouri, les pasteurs sortis de Neuendettelsau constituèrent le synode indépendant d'Iowa, qui réalisa en partie le plan de Lœhe.

Ce synode reconnaît l'autorité doctrinale de tous les livres symboliques de l'Eglise luthérienne et exerce une discipline très sérieuse sur tous ses membres; il leur demande, à côté de la pureté de la doctrine, la pureté de la vie; le catéchuménat de l'ancienne Eglise est rétabli et l'on s'applique dans les communautés à la vie apostolique; les sacrements et la confession privée y occupent la même place qu'à Neuendettelsau. Cette Eglise fait encore aujourd'hui honneur à son fondateur. — Quant à l'œuvre des diaconesses, Lœhe la fonda contre son gré, on peut même dire contre ses principes. Il n'avait voulu fonder que ce qu'il appelle la « diaconie des femmes » (*weibliche Diaconie*). Il avait remarqué que dans les villes et dans les campagnes il se trouvait beaucoup de femmes isolées, souvent déclassées, dont la vie sans but se consume dans l'oisiveté, sans aucun profit pour l'Eglise ni pour la société. Pour leur créer une activité et une existence utile, Lœhe pensait fonder une maison où elles pussent être formées, non pour vivre réunies en communauté et en quelque sorte cloîtrées, mais pour devenir des gardes-malades volontaires, des femmes de charité s'employant partout au soulagement des misères. Mais il ne réussit point : « Nous avons été déçus, s'écria-t-il, nous avons échoué et sommes restés seuls, rencontrant partout de l'opposition. » Aussi, en fondant la maison des diaconesses, déclare-t-il expressément que ce n'est qu'un pis-aller provisoire, pour remplacer, en attendant des jours meilleurs, la diaconie des femmes. Il espère que le jour viendra où cette maison deviendra inutile. (voir l'article *Diaconesses*, et Th. Schæfer, *Die weibliche Diakonie in ihrem Umfang dargestellt*, Hamb., 1879, vol. I, p. 127 ss.). — Il nous reste à dire quelques mots de la théologie de Lœhe. Il a été luthérien confessionnel très décidé; mais il a été accusé de plus, même par des luthériens, de ritualisme. Ce reproche nous semble peu juste; il dénote une appréciation très superficielle et de l'individualité et de l'œuvre de Lœhe. Sans doute son âme artistique, esthétique, l'a porté à attacher une grande importance aux formes ; mais les formes ne l'emportent jamais sur le fond ; ces formes revêtent toute la vérité et la vie évangélique, et Lœhe est aussi éloigné que qui que ce soit du romanisme, parce que sous ces formes il y a toujours la doctrine luthérienne et par-dessus tout son centre, la justification par la foi. On lui a surtout reproché sa théorie de l'Eglise et en particulier de l'Eglise luthérienne, qu'on a, non sans raison, trouvé fort personnelle et insuffisamment motivée. Comme son ouvrage sur l'Eglise (*Drei Bücher von der Kirche. Den Freunden der luth. Kirche zur Ueberlegung u. Besprechung dargeboten*, Stuttg., 1845) publié à une époque où l'on ne se préoccupait guère de cette question, a produit quelque sensation, nous croyons devoir nous y arrêter un instant et en donner une analyse succincte. L'opuscule de Lœhe est divisé en trois livres : Livre Ier : *De l'Eglise*. Nous sommes nés pour la communion (*Gemeinschaft*) et pour l'Eglise; la communion de l'Eglise est une, ici et dans le ciel; l'Eglise est une dans tous les temps, assemblée d'entre tous les peuples, ayant pour centre la parole apostolique, laquelle est claire et n'a jamais fait

défaut à l'Eglise. Cette parole claire n'a pas besoin de la tradition, elle appelle tous les peuples pour former *une* Eglise, à la fois visible et invisible. Livre II : *Des Eglises*. L'Eglise visible est partout où il y a une vocation et des appelés ; elle se divise en plusieurs Eglises particulières, parmi lesquelles l'une doit avoir l'avantage (*der Vorzug*) sur toutes les autres ; c'est à ses symboles qu'on reconnaît une Eglise, et la marque distinctive de l'Eglise particulière la plus pure, c'est la conformité de ses symboles avec l'Ecriture (*Schriftgemässigkeit*) ; l'Eglise luthérienne possède cette marque distinctive des symboles conformes à l'Ecriture ; elle est donc l'Eglise κατεξοχήν et possède toute la vérité. Mais pour arriver à cette conclusion, Lœhe fait un raisonnement assez singulier ; il dit : L'Eglise qui a le plus de vérité a la pleine vérité (*Die volle Wahrheit ist die meiste Wahrheit, u. die meiste ist insofern die volle, als sie am leichtesten ergäntzt wird*). Cette Eglise est donc la reine de toutes, l'Eglise par excellence, l'épouse du Seigneur, la source d'eau vive, le foyer du feu qui purifie. L'ancienneté, le nombre, l'unité et la succession dans le sens romain, la sainteté de la vie, dans le sens romain, les miracles et les prophéties ne sont pas des marques distinctives de l'Eglise. Le livre III traite *De l'Eglise luthérienne*. Cette idée de l'Eglise luthérienne, Eglise par excellence entre toutes les Eglises visibles, l'auteur l'expose avec une grande clarté et une beauté de forme admirable, dans son sermon du 4e dimanche après l'Epiphanie (Matth. VIII, 23-27) : La barque où se trouve Christ avec ses disciples, assaillie par la tempête, c'est l'Eglise luthérienne. Les autres barques (les autres Eglises) se trouvent comme elle exposées au danger ; elles aussi éprouvent les bienfaits de Christ ; elles le voient et n'ont point honte de lui ; elles espèrent en lui et sont sauvées par lui. Mais Christ ne se trouve personnellement présent que dans une seule barque ; là est son corps, son sang, son esprit ; elle est le centre béni d'où sort le salut pour toutes les autres. — L'activité littéraire de Lœhe fut grande. Outre les ouvrages déjà mentionnés, nous citerons encore ses sermons : *Evangelien u. Epistelpredigten* en 2 vol., ses livres de prière, en particulier : *Samenkörner des Gebets* ; son beau livre sur le ministère évangélique : *Der ev. Geistliche*, 2 vol. et de nombreux ouvrages de liturgie et d'édification. Lœhe mourut le 2 janvier 1872. Avant de mourir, il demanda qu'on lui fît des funérailles simples et sans discours, et il dit : « Remplissez ma tombe de terre, car je veux reposer dans la terre comme les autres. » Si nous devions caractériser en peu de mots Guill. Lœhe, nous dirions (*Témoignage*, 1872, n° 4) : « C'était un homme puissant par la parole et par les œuvres, avec des vues particulières, des tendances peut-être excessives, mais le tout racheté par un incomparable dévouement et une fidélité sans bornes à la vérité. Il était de cette race d'hommes forts qui s'éteint aujourd'hui, et qui a eu le glorieux privilège de ramener toute une génération à l'Evangile et à la grande tradition de la Réforme. » — Voir : le journal le *Témoignage*, 1872, nos 16, 19, 21, 22 ; Ph. Mook, *Guillaume Lœhe, sa vie et ses écrits*, Paris, 1879 (renferme la liste complète des écrits de Lœhe) ; Joh.

Deinzer, *Wilh. Lœhes Leben*, 3 vol., 1874-1877 (les deux premiers volumes seuls ont paru). CH. PFENDER.

LOEN (Jean-Michel), célèbre unioniste du dix-huitième siècle, né à Francfort-sur-le-Mein en 1695, étudia le droit à Marbourg, mais s'occupa avec prédilection de recherches morales et philosophiques. Les écrits de Fénelon ne furent pas sans exercer sur lui une grande influence. Il traduisit une partie de ses *Œuvres spirituelles*. A partir de 1724, Loen publia une série d'ouvrages qui avaient tous pour but de rapprocher les diverses communions chrétiennes, en montrant d'une manière assez superficielle et avec des connaissances historiques et exégétiques évidemment insuffisantes, le peu d'importance des points qui les séparent. En voici les principaux : 1° *Le Temple évangélique de la paix, à l'instar de l'Eglise primitive*, 1724, sous le pseudonyme de Gottlob de Friedenheim ; 2° *Motifs graves qui doivent unir les luthériens et les réformés, les maintenir en paix, en union et dans un seul et même culte*, 1725 ; 3° *L'Union des protestants*, 1748 ; 4° *La Religion unique et vraie, universelle dans ses principes, troublée par les discussions des savants, déchirée par les sectes, rétablie dans le Christ*, 1750, 2 vol., qui eut trois éditions et fut traduit en français. Dans ce dernier ouvrage, dédié au roi de Prusse Frédéric II, Loen prétend élever sur les débris de tous les symboles chrétiens positifs l'édifice de la vraie religion du Christ qui se résume dans l'unique commandement de l'amour. L'objet de cet amour est essentiellement le moi : l'amour raisonnable de nous-mêmes est la règle de l'amour de Dieu et du prochain, destinée à les préserver des exagérations malsaines. La religion réclame sans doute aussi la foi, mais cette foi ne doit s'étendre qu'aux vérités que tous les hommes raisonnables, les plus simples et les plus faibles, peuvent comprendre et admettre. Pour établir cette religion unique, Loen ne veut pas du concours du clergé qui est imbu de ses préjugés dogmatiques, mais de celui d'un gouvernement sage, qui peut seul rétablir la discipline ecclésiastique, attendu que le clergé ne peut pas modérer son zèle et qu'il n'a aucun droit d'excommunier. Il blâme les protestants d'avoir aboli les hautes dignités ecclésiastiques ; aussi se propose-t-il non seulement de rétablir les prélats et les évêques, mais encore un pape ou évêque suprême, qui serait le chef visible de l'Eglise, tout en restant subordonné à l'autorité civile et politique. Cet écrit souleva de vives controverses dans le détail desquelles il est inutile d'entrer. Loen mourut, en 1776, en qualité de conseiller intime de Prusse et président de la chambre et du gouvernement de Lingen, en Westphalie.

LŒSCHER (Valentin-Ernest), célèbre théologien luthérien, né en 1673 à Sondershausen, étudia à l'université de Wittemberg où son père Gaspard Lœscher (auteur d'une *Theologia thetica*, 1701 ; d'un *Tractatus de latrociniis pontificiorum in concilia, canones, patres et alios scriptores publicos commissis*, Leipz., 1674 ; et d'une *Harmonia theologica in locis de theologia et verbo Dei*, 1683) venait d'être nommé professeur. Le jeune Lœscher, au début, dispersa son intérêt sur les branches les plus diverses et, âgé de vingt-quatre ans, raconte

Tholuck, il ouvrit en 1697 à Wittemberg, au milieu des applaudissements de tout le monde universitaire, les cours suivants : *Genealogica*, *Heraldica*, *Pansophica*, *Exegetica*, *Moralia et Homiletica*, professant jusqu'à treize heures par jour. Toutefois, à mesure qu'il avance, son attention se concentre sur la lutte contre le piétisme en faveur de l'orthodoxie luthérienne dont il fut l'un des champions les plus énergiques et les plus convaincus. En 1698, Lœscher fut nommé surintendant de Jüterbogk, et fonda, avec quelques amis, la première revue de théologie rédigée en allemand sous le titre de : *Unschuldige Nachrichten von alten u. neuen theologischen Sachen*, qui, jusqu'en l'année 1720, eut 20 volumes, et fut continuée dans le même esprit par le prédicateur de la cour de Weissenfels, Reinhard, jusqu'en 1731, où Lœscher en reprit de nouveau la rédaction. Cette revue devint bientôt le centre de la résistance contre les envahissements du piétisme ; les articles de Lœscher se distinguent par leur caractère scientifique et leur modération. Rappelé comme professeur à Wittemberg en 1702, notre auteur échangea, deux ans après, sa chaire contre la dignité de surintendant général des Eglises de la Saxe à Dresde et de membre du consistoire supérieur. Il s'occupa avec une grande sollicitude, en cette qualité, de l'amélioration des écoles, fonda un séminaire pastoral et réunit autour de lui des jeunes candidats pour les initier aux fonctions de leur ministère. En correspondance avec tous les gouvernements allemands décidés à maintenir dans leurs Etats la saine doctrine luthérienne, il déploie une activité que rien ne lasse. Parmi ses ouvrages, qui comprennent surtout des écrits de controverse, nous signalerons : 1° *Prænotiones theologiæ*, dans lesquels Lœscher détermine les doctrines qui doivent être opposées aux déistes et aux naturalistes ; 2° *Quo ruitis?* une série de dissertations écrites contre la philosophie de Wolf ; 3° *Histoire des premières querelles religieuses entre les évangéliques* (luthériens) *et les réformés*, Leipz., 1707, dirigée contre les essais d'union entre les deux Eglises protestantes ; 4° *Notiones theologicæ*, 1708, analyse des doctrines de la régénération, de la sanctification, du renouvellement et de l'illumination ; 5° *Timotheus verinus*, 1711 (éd. augmentée, 1718, 2e partie, 1722), ouvrage de polémique à l'adresse de Joachim Lange, professeur de Halle, qui, au nom du piétisme, avait dirigé une série d'attaques haineuses contre Lœscher. Dans cet écrit, notre auteur énumère treize marques distinctives du piétisme : 1° Un indifférentisme, qui, sous couleur de piété, méconnaît l'importance de la saine doctrine ; 2° le mépris des sacrements, la valeur objective des dons étant sacrifiée à la nécessité de la foi subjective ; 3° l'amoindrissement du saint ministère dont le piétisme fait dépendre l'efficacité de la fidélité de celui qui l'exerce ; 4° la confusion entre la foi et les œuvres dans la doctrine de la justification ; 5° une tendance au chiliasme ; 6° le terminisme qui pose une limite à l'action de la grâce divine ; 7° le penchant au mysticisme, la foi étant placée dans le sentiment ; 8° le précisisme, qui condamne les *adiaphora* ; 9° la destruction des *subsidia religionis* (l'Eglise visible, les livres symboliques, les agendes) ; 10° l'indulgence et la to-

lérance à l'égard des sectaires ; 11° le perfectisme, qui identifie la croissance dans la piété avec l'activité chrétienne et réclame « le complet anéantissement de l'ancien Adam ; » 12° le réformatisme qui a en vue une Eglise triée, c'est-à-dire composée de membres parfaitement régénérés ; 13° le séparatisme. — Voyez Engelhardt, *V. E. Lœscher nach seinem Leben u. Wirken*, Dorpat, 1853 ; 2e éd., Stuttg., 1856 ; Tholuck, *Der Geist der luther. Theologen Wittembergs*, 1852, p. 297 ss., et son article dans la *Real Encykl.* de Herzog, VIII, 454 ss.

LOFTUS (Dudley), célèbre orientaliste, né à Rathfarnam, près de Dublin, en 1618, mort en 1695, était arrière-petit-fils d'Adam Loftus, archevêque d'Armagh et chancelier d'Irlande. Il se fit recevoir docteur en droit à Oxford, et remplit plusieurs charges dans la magistrature irlandaise. Il a laissé un assez grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous citerons : 1° Une *Version latine du Nouveau-Testament éthiopien* pour la Bible polyglotte de Walton ; 2° *Liber psalmorum Davidis ex armeniaco idiomate in latinum traducius*, Dublin, 1661 ; 3° *Reductio litium de libero arbitrio, prædestinatione et reprobatione ad arbitrium boni viri*, 1670 ; 4° *Several chapters of Dionysius Syrus's commentary on saint John, concerning the life and death of our Saviour ;* 5° *Commentary on the IV Evangelists by Dionysius Syrus, out of the syriac tongue* ; 6° *Commentary on S. Paul's epistles by Moses Bar-Cepha* ; 7° *Exposition of Dionysus Syrus on S. Marc*, 1676 ; 8° *History of the eastern and western churches, by Gregory Maphrino*, trad. du syriaque en latin ; 9° *Commentary on the general Epistles and Acts of the Apostles, by the same ;* 10° *Praxis cultus divini juxta ritus primavorum christianorum*, 1693 ; 11° *A clear and learned explication of the history of our blessed Saviour*, 1695. — Voyez Wood, *Athenæ Oxoniensis*, t. II.

LOGOS. Cette expression grecque signifie à la fois « parole » et « raison, » de même que le mot français *pensée* signifie à la fois « pensée pensante » (intelligence) et « pensée pensée » (produit de l'intelligence). Elle a une histoire presque aussi vaste que celle de la philosophie ancienne et de la théologie des premiers siècles, mais dans laquelle on peut cependant distinguer trois périodes distinctes, correspondant à trois conceptions fondamentales du Logos : 1. Le Logos dans la philosophie grecque, conçu comme principe abstrait du monde, en tant que force logique. On trouve d'utiles renseignements sur cette forme du Logos, propre surtout aux systèmes d'Héraclite et des Stoïciens, dans l'excellente histoire de la philosophie grecque de M. Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung dargestellt*, 1859-1869 ; la première partie de la traduction par M. Boutroux a déjà paru), et dans l'ouvrage spécial de M. Max Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* (Oldenbourg, 1872). — 2. Le Logos dans la philosophie judéo-alexandrine, conçu comme Etre intermédiaire entre Dieu et le monde, flottant entre l'existence purement abstraite et l'existence concrète ou personnelle. C'est une combinaison du Logos stoïcien et du Nous du platonisme avec les spéculations des néopythagoriciens et de la

théologie juive, combinaison opérée par les Juifs d'Egypte dans la capitale du syncrétisme philosophique, à Alexandrie. — 3. Le Logos dans la théologie chrétienne, où la conception judéo-alexandrine de l'Etre intermédiaire entre Dieu et le monde est appliquée à l'apparition historique concrète de Jésus de Nazareth, de manière à substituer à l'idée juive du Messie celle du Logos incarné et à aboutir définitivement à la divinité absolue du Christ-Logos et au dogme trinitaire de l'orthodoxie chrétienne. — Enfin le Logos se retrouve sous une forme intermédiaire entre les deux précédentes, dans les hiérarchies d'Eons des systèmes gnostiques. Pour l'exposé de cette évolution du Logos chrétien nous renvoyons aux ouvrages qui traitent de l'histoire de la divinité de Jésus-Christ. Nous nous bornerons ici à examiner la délicate question des rapports du Logos judéo-alexandrin avec le Christ-Logos du quatrième évangile. — C'est par les œuvres de Philon que la doctrine judéo-alexandrine du Logos nous est connue. Elle existait déjà avant lui, mais les rares ouvrages de ses prédécesseurs qui sont parvenus jusqu'à nous, les fragments d'Aristobule, le Siracide et surtout la Sapience, ne nous offrent, sous la forme d'éloges de la sagesse, que l'ébauche de cet Etre intermédiaire entre Dieu et le monde, qui forme le centre de la philosophie philonienne. La raison d'être du Logos de Philon est d'établir la relation entre un Dieu complètement séparé du fini, de l'imparfait, en vertu de sa perfection absolue, et un monde fini, cependant pénétré par le divin. En langage philosophique moderne la conception de l'auteur juif se traduit le plus fidèlement par la formule : le Logos de Philon est le divin dans l'univers, ramené à l'unité et considéré dans les rapports de son unité avec Dieu. Mais il faut bien se garder de rechercher dans Philon une détermination plus rigoureuse du Logos. Son genre d'esprit, à la fois dialectique et mystique, philosophique et religieux, se complaît dans le vague des grandes lignes et dans l'apparente précision des détails. D'ailleurs la combinaison impossible par laquelle il cherche à fondre dans l'unité les logoi stoïciens, l'intelligence des platoniciens, la théologie de l'Ancien Testament et les spéculations naissantes des Juifs sur la Memra et la Schechina, ne pouvait aboutir à autre chose qu'à une formidable illogicité. En réalité il y a dans le Logos de Philon trois conceptions distinctes : 1° Le Logos est d'abord l'unité harmonique du monde intelligible, l'ensemble des Idées (influence platonicienne), le sceau universel qui s'imprime dans la matière en se distendant pour y établir toutes les distinctions et les séparations typiques du monde intelligible. Comme tel, il est la causalité universelle et absolue du monde (*Opera Philonis*, éd. Mangey, 2 vol., 1742; *De Op. mundi*, I, 4 ss. ; *De Cher.*, I, 162 ; 1 *Leg. all.*, I, 43 ss. ; *De prof.*, I, 547 ; *De Nom. mut.*, I, 598 ; 3 *De Vita Mosis*, II, 154 ; *De Mon.*, II, 219 ; *De Sacr.*, II, 261 ; etc.) ; 2° le Logos est en second lieu le lien et l'ensemble des puissances ou attributs de Dieu (influence stoïcienne) agissant dans le monde par le rayonnement. En cette qualité il est le gouverneur de l'univers et il est souvent représenté comme la Provi-

dence (*De Prof.*, I. 561 ; *De Cher.*, I, 144 ; 3 *De Vita Mosis*, II, 155 : *De Agric.*, I, 308 ; *Quod D. immut.*, I, 298, etc.) ; 3° enfin le Logos est l'organe de Dieu à l'égard de l'homme spirituel ; il est la révélation et le révélateur, le législateur s'édictant lui-même, éducateur et intercesseur (*Quod D. immut.*, I, 281 ss. ; 3 *Leg. all.*, I, 120 ; *De Ebriet.*, I, 362 ; *De Spec. leg.*, II, 275 ; *De Prof.*, I, 563 ; *Quis rer. div. hær.*, I, 479 et 501 ; 1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 649 ss. ; *De Nom. mut.*, I, 596 ; etc.). — Les principales qualifications décernées par Philon au Logos sont : métropole des idées (*De Prof.*, I, 560), livre (1 *Leg. all.*, I, 47), archétype (*De mundi op.*, I, 5), τομεύς (*Quis rer. div. hær.*, I, 492), gouvernail de Dieu (*De Migr. Abrach.*, I, 437), ὁ ὀρθὸς λόγος (*De Agric.*, I, 308), lieutenant de Dieu (*ibid.*), homme de Dieu (*De Conf. ling.*, I, 411), serviteur de Dieu, ange (*De Nom. mut.*, I, 591 et *passim*), ami, bon berger (*ibid.*, 596), grand-prêtre (1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 653), paraclet (3 *De Vita Mosis*, II, 155), suppliant (*Quis rer. div. hær.*. I, 501), fils premier-né, nom de Dieu (*De Conf. ling.*, I, 427 et 414), très saint, image de Dieu (*ibid.*), dieu, non pas Dieu (1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 655), l'Etre le plus rapproché de Dieu (*De Prof.*, I, 561), mari et père de l'âme (*De Spec. leg.*, II, 275), maître et conseiller (1 *Quod a D. mitt. somn.*, I. 649 ss.), μεσίτης (*De Plant. Noe*, I, 331), etc., etc. — Le Logos tel que le conçoit Philon est-il personnel? C'est là une question difficile et dont la solution est très sujette à controverse. Le résumé précédent, quoique très succinct, permet de juger que le Logos dans les œuvres du philosophe judéo-alexandrin se présente tantôt comme impersonnel, tantôt comme personnel. Philon, de même que la plupart des penseurs de son temps et de son genre d'esprit, n'a aucune notion claire de la personnalité ; il idéalise les personnages historiques au point de les transformer en simples personnifications ; il personnifie, d'autre part, des idées abstraites au point de leur donner l'apparence de l'existence concrète. Il n'en saisit pas bien la différence. — Dans le Nouveau Testament le terme de Logos n'est employé comme qualificatif du Christ que dans les écrits attribués à l'apôtre Jean. Dans l'Apocalypse cette expression ne paraît qu'une seule fois (XIX, 13), comme désignation du Messie lors de la parousie. Le contexte et toute la christologie de l'ouvrage prouvent surabondamment qu'ils ne s'agit pas ici d'une conception métaphysique du Christ. Le Messie est appelé le Logos de Dieu, non pas parce qu'il est l'extériorisation du Dieu suprême, mais parce qu'il est simplement (si l'on ose s'exprimer ainsi) le truchement de la volonté et du jugement divins. On est seulement autorisé à déduire de ce passage, comme de quelques autres (par exemple III, 14), que l'auteur vit dans un milieu où s'ébauchent déjà des spéculations plus ou moins fantaisistes sur la nature du Messie. — Avec le quatrième évangile, au contraire, nous nous trouvons en plein dans un système de spéculation mystique. Sans recommencer ici un exposé de la christologie toute spéciale de cet évangile, il est possible d'indiquer les principaux traits des rapports entre le Logos de l'évangile et celui de Philon. Un grand nombre d'interprètes ont borné ces rapports à

l'emploi commun du terme Logos ; d'autres accordent seulement une relation entre la partie métaphysique du prologue et la philosophie de Philon. Un examen attentif prouve, au contraire, que la parenté des deux conceptions s'étend non seulement à l'élément purement métaphysique, mais encore, mais surtout, au rôle religieux du Logos d'après les deux auteurs. Il y a, en effet, de grandes différences entre le Logos de Philon tel que nous l'avons déterminé précédemment sous les rubriques 1° et 2° ; et le Logos du prologue du quatrième évangile. Ce dernier n'est qu'une ébauche en comparaison du premier ; du moins les données immédiates du texte ne nous fournissent pas de quoi en reconstituer le rôle précis et complet. L'évangéliste, dès le v. 4, passe au rôle moral et religieux du Logos, le seul qui lui importe pour son but. Les v. précédents n'ont d'autre raison d'être que de rattacher l'action religieuse et morale du Logos à son rôle cosmogonique. Par contre, dans tout le cours de l'évangile les analogies avec le Logos philonien que nous avons rangé sous la rubrique n° 3, abondent. Et si l'on tient compte du fait que cette activité morale du Logos dans ses rapports avec l'âme humaine est celle dont Philon s'occupe avec le plus de sollicitude, quoiqu'elle soit philosophiquement moins bien déduite que les autres, on sera autorisé à admettre que, s'il n'a pas directement puisé sa conception dans les œuvres de Philon (ce que l'absence de documents empêchera toujours d'établir), l'auteur du quatrième évangile a tout au moins vécu dans un monde intellectuel où la philosophie de Philon et de ses congénères alexandrins était dominante. Dès le premier verset de l'évangile l'auteur parle du Logos comme d'une conception familière à ses lecteurs. Keim, dans sa *Geschichte Jésu von Nazara* (I, p. 112-113, Zürich, 1867), résume très exactement cette conclusion : « C'est un fait d'une évidence incontestable, reconnu non seulement par Bretschneider, Baur, et Baumgarten-Crusius, mais aussi, d'une manière plus ou moins nette, par Lücke, Bleek, Schmid, Weizsäcker, etc, que l'évangile de Jean provient d'une combinaison de la vie de Jésus avec cette philosophie judéo-alexandrine qui, déjà cinquante ans auparavant, avait rendu possible la formation de la dogmatique de l'apôtre Paul. Et ce n'est pas seulement, comme on l'a cru jusqu'à présent, la conception du Logos, c'est toute la conception du monde qui nous y apparaît comme système philonien confirmé dans la vie de Jésus. » — Il serait erroné, d'autre part, de contester la puissante originalité de l'auteur du quatrième évangile. De même que la doctrine judéo-alexandrine est le fruit original de la combinaison de la philosophie grecque et de la théologie juive, la christologie du quatrième évangile est l'œuvre autonome d'un auteur qui a voulu fondre la philosophie judéo-alexandrine avec la tradition évangélique. Il a donné à la première une forme plus concrète, à la seconde une signification abstraite qu'elle ne comportait pas. De là les principales divergences et les principales analogies entre les œuvres des deux auteurs. Nous ne pouvons ici que les indiquer. Le Logos du quatrième évangile s'incarne pour procurer le salut aux hommes par cette manifestation

suprême de l'amour divin (Jean, I, 14; XVIII, 37; III, 16; VI, 51). Le Logos de Philon ne s'incarne pas et surtout ne se présente pas comme victime. Cependant on n'est pas fondé à déclarer que le système philonien exclut d'une manière absolue toute idée d'incarnation. Certains passages de Philon prouvent que l'idée d'une incarnation des âmes supérieures lui était familière et que les apparitions du Logos sous une forme inférieure ne lui répugnaient pas (1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 633, 641-642, 656; *De Plant. Noe*, I, 331; *De Gig.*, I, 263-264; *De Abrah.*, II, 19 ss.). — Les deux Logos diffèrent encore par leur relation à l'égard du judaïsme. Philon connaît une ère messianique (*De Præm. et pœnis*, II, 421 ss.), mais il ne parle jamais du Messie. La loi juive est pour lui la manifestation la plus pure du Logos, à condition qu'elle soit comprise spirituellement (*De Post. Caini*, I, 244; 2 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 688, et passim), tandis que le Logos du quatrième évangile est hostile au judaïsme, comme à un degré inférieur de la révélation devenant mauvais par l'obstination de ses adhérents à ne pas reconnaître la révélation supérieure, quoiqu'elle leur soit présentée directement dans le Logos incarné. — Mais, à côté de ces différences, combien d'analogies ! Mêmes contradictions internes dans la nature attribuée au Logos (cf. Keim, ouvr. cité, p. 109 et 110 en ce qui concerne le quatrième évangile); même absence d'une notion définie de la personnalité; même mysticisme et idéalisme; même méthode allégorique; mêmes expressions symboliques; même assimilation de la morale et de la science (*De Prof.*, I, 558; Jean XVII, 3, etc.); même dualisme entre le Logos et le monde, même vague dans l'explication de l'origine du principe de résistance du monde contre le Logos (Jean III, 5 et 6; 1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 633 ss., etc). Chez tous deux le Logos est θεός, mais non ὁ Θεός (Jean I, 1; 1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 655); chez tous deux il est à la fois le contenu et l'organe de la révélation (Jean XIV, 6; pour Philon voyez plus haut sous la rubrique 3°), le seul être qui puisse voir Dieu (Jean I, 18; VI, 46; 1 *De Mon.*, II, 218), celui qui procure la vie éternelle à ceux qui le suivent (Jean III, 36; XI, 25-26; *De Prof.*, I, 560; *Quod D. immut.*, I, 299), à ceux qui ont foi en Dieu (Jean V, 24; *De Migr. Abrah.*, I, 463; *De Abrah.*, II, 38-39). Chez tous deux Dieu, le Logos et ses disciples sont unis par un lien mystique (Jean X, 30; XIV, 20; *De Prof.*, I, 561 et 563; *De Migr. Abrah.*, I, 437; *De Post. Caini*, I, 249 ss.). De même que le Christ-Logos fait les œuvres de son Père (Jean X, 37), de même le Logos judéo-alexandrin est le serviteur de Dieu. Parmi les dénominations du Logos philonien mentionnées plus haut, il y en a beaucoup qui ont une couleur toute johannique. Il faut y ajouter encore les déterminations suivantes communes aux deux auteurs: le Logos est lumière (Jean I, 4; 1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 632); le Logos est la δόξα de Dieu (Jean I, 14; 1 *de Mon.*, II, 218; ce qui est dit ici des Puissances est vrai, *ipso facto*, du Logos); il est juge (Jean V, 22; XII, 48; *De Conf. ling.*, I, 431 ss.; 1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 633; etc.); il est l'intermédiaire des grâces divines (Jean III, 35; *De Agric.*, I, 308;

Quod D. immut., I, 281); il est purificateur (Jean XV, 3; ibid. I, 293; 1 *Quod a D. mitt. somnia*, I, 650); il est le pain qui nourrit (Jean VI, 51; 3 *Leg. all.*, I, 121; *De Prof.*, I, 566), la source qui désaltère (Jean IV, 14; *De Post. Caini*, I, 250); il procure la paix (Jean XIV, 27; *De Conf. ling.*, I, 411), etc., etc. Enfin le second terme caractéristique du quatrième évangile, celui de « paraclet », est également appliqué au Logos par Philon (3 *De Vita Mosis*, II, 155), et les attributions du paraclet johannique lui appartiennent (*De Decal.*, II, 195; *Quod del. pot. ins. sol.*, I, 219; *Quod D. immut.*, I, 291 ss.). —A consulter au sujet du Logos de Philon, outre les ouvrages généraux de Dähne, Gfrörer, Delaunay: Keferstein, *Philo's Lehre von dem göttlichen Mittehoesen*, 1846; Heinze, ouvr. cité; Nicolas, *Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, II, ch. II, Paris, 1860, et un article *De l'origine de l'idée du Logos chez les Juifs* dans la *Revue de théologie*, XII, p. 339, 1856; Henri Soulier, *La doctrine du Logas dans Philon d'Alexandrie*, Turin, 1876. Pour la comparaison des Logos de Philon et du quatrième évangile voyez, outre les commentaires de toute espèce rarement suffisants sur ce point: Ballenstedt, *Philo und Johannes*, 1812; Niedner, *De subsistentia* τῷ Θεῷ λόγῳ *apud Philonem Judæum et Joannem apostolum tributa*, dans la *Zeitschrift für historische Theologie*, 1849, 3e livraison; Hölemann, *De Evangelii Johannis introitu*, 1855; Weizsäcker, *Abhaudlung über die johanneische Logoslehre* dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie* 1862, IV, p. 619; Keim, ouvr. cité, p. 112-114; Constant Pahud, *Le Logos de Philon et ses rapports avec la doctrine chrétienne*, Lausanne, 1876; C. Siegfried, *Philo als Ausleger des A. T.*, Iéna, 1875, p. 317 ss.

JEAN RÉVILLE.

LOI MORALE. Devoir, conscience, morale (voyez ces mots) et loi morale sont des notions étroitement unies et qui se confondent aisément dans le langage ordinaire. Si l'on voulait marquer la distinction qui les sépare et en même temps le lien qui les unit, on dirait que la conscience est le sentiment du devoir, et que le devoir est l'application d'une loi universelle à une personne et à une situation particulières. Il suit de là que l'éveil de la conscience morale ne saurait se produire dans un homme, sans que s'éveille en lui du même coup, avec plus ou moins de netteté, l'idée d'une loi qui le domine et prétend régler toute sa vie. Est-ce parce que l'homme porte en soi l'idée de cette loi souveraine, que la conscience en fait l'application par ses préceptes et ses jugements sur chaque cas particulier, ou est-ce parce que la conscience dicte des ordres et prononce des condamnations que l'homme arrive, par une sorte de généralisation inconsciente, à l'idée d'une loi générale? Quoiqu'il en soit, le sentiment d'une loi à laquelle il est absolument obligé d'obéir constitue un des caractères distinctifs de l'homme. — Toute chose, tout être a sa loi en ce monde; l'homme, qui est d'ailleurs soumis aux lois de la matière et de la vie, connaît seul la loi morale. La première question qui se pose donc en ce sujet est celle des rapports de la loi morale avec ces autres lois si diverses que nous réunissons sous le nom commun de

lois de la nature, en prenant le mot de nature dans son sens le plus vaste et en y faisant rentrer tout ce qui n'est pas le monde moral, par conséquent le monde intellectuel aussi bien que le monde matériel. Il peut sembler, au premier abord, que ce qui distingue la loi morale des lois de la nature, c'est qu'elle proclame ce qui doit être, tandis que les autres constatent ce qui est. Comment, en effet, découvre-t-on les lois de la nature? en observant les faits et en généralisant. De la sorte, ces lois n'expriment rien autre, en réalité, que les modes d'exitence des choses et des êtres : la loi de gravitation, par exemple, ne fait que formuler d'une manière générale et abstraite le caractère commun à tous les phénomènes de pesanteur. La loi morale, au contraire, se construit essentiellement à priori ; elle n'est point contenue dans les faits observés; elle leur est antérieure et supérieure, et ne saurait en sortir par voie de généralisation. Enfin, elle ne dit pas ce que sont les êtres et leurs actes, mais ce qu'ils doivent être. On peut cependant faire observer que la différence n'est pas aussi absolue qu'il le semble : les lois de la nature proclament, elles aussi, ce qui doit être. Ce n'est pas par simple métaphore qu'on leur a donné le nom de loi; elles commandent en réalité aux événements et leur imposent la nécessité d'être, et d'être d'une certaine façon. La loi de gravitation, dont nous parlions tout à l'heure, détermine comment, dans tel cas donné, une pierre devra tomber et avec quelle vitesse acquise elle devra rencontrer le sol. D'autre part, la loi morale affirme un être et non pas seulement un devoir être ; elle présuppose une créature morale, c'est-à-dire une créature douée d'un ensemble de facultés, capable de ressentir certains attraits et de se déterminer par certains motifs. La différence serait-elle donc seulement en ce que l'homme a conscience de sa loi, tandis que les êtres de la nature n'ont pas conscience de la leur, et faudrait-il penser que si l'aiguille aimantée savait ce qui se passe en elle, elle entendrait une voix intérieure lui dire : « Tu dois te tourner vers le pôle nord? » Non, cette aiguille consciente ne se distinguerait pas de l'attraction qui la meut; elle se sentirait tout entière portée par un mouvement intime et naturel qui lui viendrait d'elle-même, qui serait elle-même; elle entendrait tout au plus un « il faut, » jamais un « tu dois » qui impliquerait qu'elle pourrait faire autrement. Voici donc où se trouve la vraie différence : c'est la liberté qui la fait. Les lois de la nature ne peuvent pas n'être pas obéies : la fatalité est leur domaine. La loi morale peut ne pas être obéie ; en fait, elle est souvent violée; c'est qu'elle s'adresse à la volonté libre. Schleiermacher, plaidant l'identité fondamentale de ces deux sortes de lois (*Abhandl. üb. d. Unterschied zwischen Natur und Sittengesetz. S. W.*, III, 2, p. 397-417), prétend qu'elles ne sont pas plus complètement obéies les unes que les autres ; selon lui, les monstruosités, les difformités, les maladies des plantes et des animaux sont dans la nature ce que sont, dans le monde moral, les crimes et les vices de l'homme, des transgressions de la loi, et ces transgressions ont, dans les deux domaines, la même cause. Dès qu'aux forces élémentaires s'ajoute le principe de la vie

végétale ou animale, les anomalies se produisent, parce que le principe nouveau et supérieur est trop faible à ses débuts pour avoir toujours l'empire. De même en l'homme, le principe intellectuel qui vient couronner le développement de la vie animale n'est pas assez fort, au moment de son apparition, pour diriger tout l'être et empêcher les retours offensifs et victorieux de l'animalité. Tout est donc identique au fond, il n'y a que des différences formelles, provenant de ce que l'esprit, étant conscient et volontaire, la loi prend pour lui la forme d'une injonction. Schleiermacher ne savait donc pas que les perturbations apparentes dans les phénomènes naturels s'expliquent par des actions parfaitement régulières, et que la tératologie devait apporter une merveilleuse démonstration des lois de la génération et de la vie; il ne voyait pas que la faiblesse commençante du principe supérieur, constituant d'après lui la loi universelle du développement, il n'y avait rien que de tout à fait normal dans les prétendues anomalies qui en sont, dans sa théorie, la suite nécessaire ; son explication n'allait à rien moins qu'à détruire la responsabilité et la liberté, c'est-à-dire à nier les faits moraux pour avoir voulu les identifier avec les faits de nature. Dans un autre ouvrage (*Entwurf eines Systems d. Sittenlehre. S. W.*, Abth. III, 13 d. 5, p. 38 ss.), le même théologien a soutenu, toujours pour conclure à l'identité de la loi morale et des lois de la nature que, en éthique comme en physique, le particulier n'est jamais qu'une réalisation imcomplète du général, d'où résulte que la loi éthique et la loi physique proclament l'une comme l'autre un devoir être qui n'arrive jamais complètement à être. C'était au fond la pensée de Hegel disant que l'individu, plante, animal ou homme, ne répond qu'imparfaitement à l'idée de son espèce. Mais, si la loi de l'espèce est qu'elle ne réalise pleinement son idée que dans la totalité des individus, le fait qu'un homme ne répond, dans sa sphère individuelle, que d'une manière limitée à l'idée de l'humanité, loin d'être une transgression de la loi, n'en est que l'accomplissement. Aussi bien, la loi morale ne commande à aucun de nous de réaliser dans sa personne toutes les virtualités de l'espèce, et notre conscience distingue les imperfections qui tiennent à notre qualité d'individu ou à l'action des lois de la nature, des imperfections qui constituent des violations de la loi morale : nous subissons les premières comme une nécessité, nous nous reprochons les secondes comme notre œuvre et notre crime. C'est donc là qu'est la limite infranchissable; les lois de la nature nécessitent, la loi morale commande, elle suppose la liberté, elle fait appel à la liberté, elle ne reconnaît comme valable que l'acte accompli par la liberté (cf. Jul. Köstlin, *Studien üb. Sittengesetz*, *Jahrb. f. Deutsch. Theologie*, 1868, p. 440-457; *Critique philosophique*, 4e année, p. 230-233, 289-294). Autre différence caractéristique : les lois de la nature, fatales dans leur action, sont contingentes dans leur existence. Au contraire, la loi morale dont l'accomplissement est facultatif puisqu'il dépend de la liberté, est absolument nécessaire quant à son existence. Il n'est pas nécessaire que la loi de l'attraction, ni les lois de la lumière, ni celles de l'électricité, ni aucune autre loi de l'ordre

physique, existent ou existent telles que nous les connaissons. Notre esprit admet la possibilité d'un monde avec d'autres forces, d'autres lois et d'autres êtres que ceux qui composent le nôtre. Mais il ne saurait admettre qu'il pût y avoir quelque part des êtres libres pour lesquels le bien ne fût pas obligatoire ou pour lesquels le bien fût autre chose qu'il n'est pour nous, ni qu'il pût y avoir une réalité quelconque qu'il fût jamais permis de préférer au bien. Ainsi la loi morale unit ensemble la prétention à l'autorité la plus absolue et l'affirmation la plus absolue de la liberté, elle exige une obéissance sans réserve ni délai, et elle exige du même coup que cette obéissance soit libre et volontaire. Telle est la différence profonde qui sépare la loi morale des lois de la nature; mais, pour être distinctes, elles ne sont pas opposées : les lois de la nature doivent servir, comme la loi morale, à la réalisation du bien, cause finale suprême de tout ce qui existe (Beck, *Christl. Lehrwissenschafft*, p. 136). — La loi morale présente cet autre double caractère qu'elle est immanente et transcendante. Elle est immanente, en ce sens qu'elle sort des profondeurs de notre être, chaque homme la porte gravée dans son âme, en traits plus ou moins exacts, et toute législation, quelque soit le pouvoir qui l'édicte, reste sans valeur et sans droit, si elle contredit cette législation première, proclamée par notre conscience. La loi morale est transcendante, en ce sens qu'elle est distincte de nous et au-dessus de nous; elle nous commande sur un ton absolu, comme une autorité non seulement supérieure mais étrangère ; elle entre en lutte avec nos penchants naturels, elle nous juge et elle nous condamne. Il est dans la nature des choses que ces deux caractères en apparence contradictoires, soient ensemble unis dans la loi morale. En effet, elle commande à l'homme d'être bon, c'est donc à dire que l'homme est fait pour être bon, et qu'il est conforme à sa vraie nature de réaliser le bien, d'où l'immanence de la loi morale; mais c'est dire aussi que l'homme n'est pas bon, et que le but suprême est hors de lui et au-dessus de lui, d'où la transcendance. Kant, après avoir plus fortement qu'on n'a jamais fait, marqué le caractère transcendant du devoir, par crainte de ce qu'il appelait une hétéronomie, a soutenu que la volonté se donnait à elle-même sa propre loi. C'était enlever à la loi morale l'autorité et l'obligation. Frappé de ce caractère transcendant, on s'est demandé si l'existence d'une loi morale, prescrivant à l'homme ce qu'il doit être, n'était pas la conséquence et la preuve de la chute? Un être naturellement bon aurait-il besoin qu'une loi lui commandât de l'être ? Il est certain que les formes sous lesquelles la loi morale se présente à la conscience, sont dues en grande partie à l'éloignement naturel de l'homme pour le bien ; l'austérité et la rudesse, surtout le caractère habituellement prohibitif de ses préceptes, indiquent sans contredit que l'homme n'est pas dans une situation normale au point de vue moral. Mais lors même qu'aucune chute ne serait intervenue, il aurait suffi que l'homme dût arriver à la perfection de son être par un développement successif et librement voulu, pour que le bien s'offrît à lui sous la forme d'une loi distincte de lui et avec l'accent

d'une impérieuse injonction (cf. J. Müller, *d. christl. Lehre v. d. Sünde*, 3me édition, I, p. 89-93). — Il suit de tout ce qui précède que la loi morale est universelle et unique. Cependant les faits semblent contredire cette assertion. N'y a-t-il pas autant de morales qu'il y a de peuples et de civilisations? Les voyages en se multipliant sur tous les points du globe, ont fait connaître les mœurs et les institutions les plus diverses, les notions morales les plus contradictoires chez les divers peuples de la terre. Parfois même, telle horde sauvage a paru manquer absolument d'idée morale. Ces observations ont donné une nouvelle force à l'opinion de ceux qui ne voient dans les concepts de devoir et de loi morale que des transformations variables de l'utile et un fruit changeant de l'éducation. Mais, une intelligence plus complète de la langue, une pénétration plus intime dans la vraie pensée de ces sauvages, a toujours fait découvrir la présence de l'idée morale que l'on n'avait pas d'abord reconnue sous les déguisements étranges qu'elle avait reçus; on a constaté qu'un certain nombre de notions morales, qu'en particulier et tout au moins, le sentiment de l'obligation se retrouvait chez tous les peuples et jusque dans les usages qui semblaient en être la négation révoltante. Si donc on devait un jour reconnaître chez un individu ou chez une peuplade l'absence totale d'idée morale, ce ne serait jamais qu'une exception monstrueuse, et cette exception prouverait simplement que cet individu et cette peuplade se sont dégradés par leur faute, et sont retombés dans l'animalité. Quant aux différences incontestables qui se font voir dans les conceptions morales des divers peuples comparés entre eux, ou d'un même peuple et souvent d'un même individu comparé à lui-même à diverses époques de son histoire, elles ne prouvent rien ni contre l'universalité ni contre la nécessité de la loi morale. Une en soi, la vérité morale, comme toutes les vérités, n'est connue que graduellement, à travers beaucoup d'erreurs et au milieu de contradictions et de variations perpétuelles. Le développement de la raison, la multiplicité des expériences, l'activité de la volonté, la race, les croyances, l'éducation, etc., ont une grande part dans la formation de nos notions morales, et cela suffit pour en expliquer la diversité (cf. P. Janet, *Morale*, p. 391-446; E. Naville, *le problème du mal*, p. 25-40; Eschenauer, *La Morale universelle*; Secrétan, *discours laïques*, p. 310-311). En résumé, ce qui varie, c'est le jugement sur ce qui est bien; ce qui est identique, c'est le sentiment de l'obligation au bien. — Ceci nous amène à mentionner la distinction que l'on fait entre la loi morale au point de vue formel et la loi morale au point de vue matériel; la première, c'est la loi envisagée dans l'obligation absolue qu'elle impose, dans son universalité, dans sa nécessité, dans son origine (volonté de Dieu, volonté ou raison de l'homme); la seconde, c'est la loi envisagée dans son contenu proprement dit, dans le premier de ses commandements, qui est le principe de tous les autres, etc. Les traits de la loi morale que nous avons jusqu'ici relevés, appartiennent à la catégorie des caractères formels. Quant à la détermination du contenu de la loi, elle dépend

de l'idée qu'on se fait du bien (voyez *Bien*). L'Evangile résume toute la loi morale dans l'amour de Dieu qui inspire l'amour des créatures faites à l'image de Dieu, et l'on ne saurait découvrir une synthèse ni plus haute ni plus totale. Il est facile de montrer qu'en effet toute la morale, jusqu'à ses préceptes de détail, découle par voie de déduction, de ce principe suprême. On a pourtant fait à cette conception le reproche de composer la loi morale d'arbitraire et de passion, car l'amour est un sentiment, dit-on, comme tel variable, individuel, pas toujours raisonnable. On a été jusqu'à déduire de ce principe de l'amour de Dieu et des hommes, toutes les aberrations et toutes les injustices de la morale catholique, les violences mêmes et les perfidies de l'inquisition (cf. Ch. Renouvier, *Science de la morale*, I, p. 139, 233-244; *Critique philos.*, passim; A. Fouillée, *Rev. des Deux-Mondes*, 1880, p. 283 ss., et ma lettre dans *Rev. chrét.*, 1880, p. 175 ss.). Toute cette polémique repose sur un malentendu. L'amour dont parle l'Evangile contient nécessairement le respect d'autrui aussi bien que le respect de soi. Il affirme le droit de Dieu, mais par là même le droit des créatures faites à l'image de Dieu. Il n'y a pas, au sens chrétien, de véritable amour sans justice, ni de justice véritable sans amour. — Après ce que nous venons de dire sur le contenu de la loi morale, nous ne saurions admettre ce que dit Schleiermacher qu'elle se rapporte immédiatement à l'acte extérieur (*Kritik d. bisher. Sittenlehre. S. W.*, III. Abth., I, p. 128; cf. *Glaubenslehre*, 4e éd., p. 229). La loi morale commande à l'homme tout entier; elle ne dit pas seulement « fais le bien, mais aime le bien, » ni « que tes œuvres soient bonnes » mais aussi « sois bon, fais-toi bon toi-même » (cf. J. Müller, op. cit., I, p. 55-58). — On a proposé de distinguer entre la loi morale absolue, idéale, telle qu'elle peut se déduire de l'idée de l'homme et de Dieu, ou de l'idée du bien, telle enfin qu'elle peut se concevoir au sein d'une société d'êtres parfaits, ou au milieu d'un développement entièrement normal, et la loi morale appliquée à des hommes et à des sociétés, plus ou moins assujettis au mal. Dans ce dernier cas, la loi morale doit tenir compte de faits anormaux, sans droit ni légitimité, donnant lieu néanmoins à des obligations spéciales et à d'inévitables compromis (voyez Rothe, op. cit., § 97, § 798-800; J. Müller, op. cit, p. 38-47; Ch. Renouvier, op. cit., I, p. 308-350; Spencer, *Data of ethics*, 1879, p. 258-280). — On a souvent fait une distinction que nous ne rappellerons que pour la condamner; c'est celle qui institue une loi morale pour l'individu, et une autre pour la nation; une loi morale pour les simples citoyens, et une autre pour les chefs d'Etats, enfin ce qu'on a appelé une petite et une grande morale. — Enfin, on distingue la loi morale naturelle et la loi révélée. Mais, il est clair que la première est aussi une révélation de la volonté divine; et, qu'entre elle et la loi révélée, il ne peut y avoir que des différences de forme et de degré. Il n'y a pas deux lois morales pour l'homme, parce qu'il n'y a pas deux volontés de Dieu à son égard, ni deux sortes de bien moral. C'est du reste l'ensei

gnement de l'Ecriture elle-même (Rom. II, 14). — Une loi suppose un législateur, et la loi morale a toujours été considérée comme une des preuves les plus fortes de l'existence de Dieu. Malgré les critiques adressées à cette preuve, nous persistons à la croire solide (cf. Julius Müller, op. cit., I, p. 94-117; Ch. Secrétan, op. cit., p. 301-312). On s'est demandé si la loi morale provient de l'arbitraire de Dieu ou de sa nature; c'est-à-dire en d'autres termes, si le bien est bien, uniquement parce que Dieu l'a voulu, ou si Dieu l'a voulu parce qu'il est bien (pour la première opinion, voyez Ernesti, *Vindicia arbitrii divini in religione constituendâ*, dans ses *Opusc. theol.*; Morus, *Vorles. üb. d. theolog. Moral*, I, 195; pour la seconde, Töllner, *Disquisitio utrium deus ex mero arbitrio potestatem suam legislatoriam exerceat, an vero*, etc., Leid., 1770; *De potestate dei legislatoriâ non mere arbitrariâ*, Francfort ad. V., 1775; Velthusen, *De legibus divinis haudquaquam arbitrariis*, Gott., 1775; cf. de Wette, *Christl. Sittenlehre*, I, p. 20-22; Ferraz, *Philosophie du devoir*, p. 212-233). Des esprits superficiels peuvent seuls estimer facile ou de peu d'importance la solution de cette question. Si le bien n'est fondé que sur l'arbitraire divin, il n'a rien en soi de nécessaire; Dieu aurait pu appeler bien ce qu'il a appelé mal, et mal ce qu'il a appelé bien; il le peut toujours, et certains moralistes religieux ont prétendu, en effet, que Dieu avait dans certains cas commandé le mensonge et l'assassinat! D'autre part, si le bien est voulu de Dieu parce qu'il est bien, il en faut conclure qu'il y a quelque chose en dehors et au-dessus de Dieu ou que Dieu possède une nature qu'il ne s'est pas donnée; c'est le tombeau de la liberté divine et humaine. On peut citer de grands noms pour l'une et l'autre opinion, toutes deux également périlleuses, et toutes deux également nécessaires. A nos yeux, le choix entre les deux est impossible, et le problème demeure insoluble. Si l'on veut y prendre garde, ce problème n'est pas autre que celui de l'existence divine : Dieu est l'être qui existe par soi, *causa sui*. Il est donc ce qu'il veut être, et il veut être ce qu'il est. C'est le mystère des mystères. Il s'impose à quiconque croit en Dieu et s'entend soi-même (cf. C. Bois, *Evangile et liberté*, p. 114-120). — Une dernière question est celle de savoir le rôle que doit jouer la loi morale dans la vie chrétienne. Un théologien protestant, Agricola (1492-1566) prétendit que le chrétien, étant affranchi par l'Evangile du joug de la loi, n'avait plus rien à démêler avec elle; qu'il devait se laisser déterminer uniquement par l'amour et par l'esprit de Christ, et parcourir sa voie d'un mouvement spontané « comme fait une étoile au ciel ». Il estimait même que c'était l'amour de Christ et non la loi du Sinaï qu'il fallait prêcher aux inconvertis pour les amener à la repentance et à la foi. Un point de vue analogue a été, dans tous les temps, celui des mystiques, et l'on peut en rapprocher la thèse brillamment soutenue par certains esprits enthousiastes, de tendance esthétique plus que morale, aux yeux desquels la loi, avec ses commandements ordinaires, est faite pour les situations et les hommes ordinaires, tandis qu'il est des situations extrêmes où le bien se réa-

lise par ce que le vulgaire appelle une violation de la règle, et des hommes supérieurs que leur généreuse nature place au-dessus de toute loi. Luther combattit avec une grande force et un grand bon sens l'exagération d'Agricola (cf. Calvin, *Instit. chrét.*, LII, ch. VII, § 6-14), et Mélanchthon donna des usages de la loi la formule qui devint classique au sein de l'Eglise luthérienne (*usus politicus*, *seu civilis*, dans la société humaine, *usus elenchthicus*, *s. pædagogicus*, à l'égard des inconvertis ; *usus didacticus*, *s. tertius*, pour les convertis). Ces déterminations avaient en vue la loi de Moïse, mais elles sont applicables et ont été appliquées à la loi morale en général. Exposons en deux mots ce qui paraît être la vraie doctrine sur ce point important et délicat. Pour le chrétien, Jésus-Christ l'homme parfait, l'idéal réalisé, est le modèle éternel, la loi morale vivante. Or, par la foi, Jésus-Christ habite dans le cœur de son disciple. Dès lors, le croyant n'a pas à chercher hors de soi la règle de son activité : il la porte en lui-même. Mais, qu'on y prenne garde, l'objet de cette révélation intérieure et spontanée, c'est toujours la volonté de Dieu, cette volonté qui doit gouverner l'activité humaine : c'est donc une loi, une injonction autant qu'une inspiration (cf. L.P. Romang, *Ueber Willens freiheit u. Determinismus*, p. 162). D'ailleurs, le croyant réel et non pas idéal, est plus ou moins en communion avec Christ et, par conséquent, la révélation intérieure a ses intermittences, ses obscurcissements. Il peut aussi arriver au chrétien de prendre pour la voix de Christ la voix de ses instincts. Il importe donc qu'une norme extérieure soit là pour redresser, s'il y a lieu, les erreurs de la voix intérieure ou la suppléer quand elle se tait, et cette norme, ce ne peut être, pour le chrétien, que Jésus-Christ, mais Jésus-Christ hors de nous, Jésus-Christ dans sa parole et dans son exemple. C'est ainsi que le chrétien cherche dans l'Ecriture des inspirations et une règle. Ce n'est pas à dire que l'Ecriture soit pour lui un Code de lois. Il ne demande pas, pour condamner ou approuver un acte, d'avoir un commandement écrit. Il ne se conduit pas d'après le principe légal, que tout ce qui n'est pas défendu est permis. Il n'obéit pas uniquement parce que cela est écrit, mais parce que ce qui est écrit se révèle à sa conscience chrétienne comme la volonté de Dieu. Encore ce qui est écrit n'est-il point toujours tel quel la volonté de Dieu pour lui : il y a des commandements, non pas seulement dans l'Ancien Testament, mais aussi dans le Nouveau, qui ont un caractère local ou tout temporaire (1 Cor. VII, 26; Act. XV); il y en a qui sont plutôt des conseils que des ordres (1 Cor. VII). Le croyant ramène à leur principe chrétien ces commandements ou ces conseils d'occasion, et il conserve des uns et des autres ce qu'ils ont d'éternellement valables. En un mot, un des traits caractéristiques du chrétien, est de chercher à connaître la volonté de Dieu (Col. I, 9; Phil. I, 9); il la connaît tout ensemble par sa conscience ou sa raison, par l'Ecriture sainte, par l'esprit de Dieu en lui. Or, la connaissance de cette volonté est la connaissance de la loi de sa vie. — Outre les ouvrages cités, dans le cours de cet article, voyez Reinhard, *System d. christl. Moral*, § 80, 85-88 ; Marheineke,

System d. theol. Moral, 1 Th., 1 Abt., p. 72 ss.; Schmid, *De notione legis in theologia christianorum morale rite constituenda*, 1832; C. J. Nitzsch, *Syst. d. christl. Lehre*, 5e éd., p. 226-228, 310-311; Harless, *Christl. Ethick*, § 7-9; Hirscher, *Die christl. Moral*, I, p. 218-227; Rothe, *Theol. Ethick.*, § 97, 798-801, 809; Ad. Wuttke, *Handb. d. christl. Sittenlehre*, 1875, I, p. 294-336; Martensen, *Christl. Ethik*, Allg. Th., p. 509-619; L. Boutteville, *La morale de l'Eglise et la morale naturelle*, 1866; J. Tissot, *Principes de la morale, leur caractère rationnel et universel, leur application*, 1866; Edith Simcox, *Natural Law*, 2e éd., 1878. CHARLES BOIS.

LOLLARDS. On désigne sous ce nom les membres d'une sorte de confrérie laïque qui se consacraient au service des malades et à l'enterrement des morts. On les appelait aussi, tantôt *matemans* à cause de leur vie modeste et de leur extérieur nécessiteux, tantôt *cellites* parce qu'ils habitaient des cellules, ou encore *lollhards* du plat allemand *lollen* ou *lullen*, qui signifie chanter à voix basse, parce qu'en portant les morts au cimetière, ils chantaient des hymnes à voix basse et sur un ton lugubre. Peut-être portaient-ils tout simplement le nom de Walter Lollard, hérésiarque brûlé à Cologne en 1323, dont ils adoptèrent les doctrines et ce Lollard, accompagné de douze hommes qu'il appelait ses apôtres, parcourait toute l'Allemagne, enseignant que Lucifer et les démons, injustement chassés du ciel, y seraient un jour rétablis. Il méprisait les sacrements de l'Eglise, rejetait l'invocation des saints, le sacrifice de la messe, l'extrême-onction, le mariage qui, selon lui, n'était qu'une prostitution jurée. A sa mort, l'inquisition sévit contre ses quatre-vingt mille disciples, mais elle ne parvint pas à les détruire. En Angleterre les lollards se réunirent aux partisans de Wiclef. Ceux de Bohême devinrent les plus fermes partisans de Jean Huss.

LOMBARD (Pierre), célèbre théologien du moyen âge, naquit de parents pauvres dans le district de Novare en Lombardie, d'où lui vint son nom, put commencer ses études à Bologne, grâce à l'appui d'un riche protecteur, vint plus tard à Reims et à Paris, où il fut reçu dans la célèbre école de Saint-Victor, fut nommé professeur de théologie, devint (en 1159) évêque de Paris, où il mourut en 1164. — Le nom de maître des sentences (*Magister sententiarum*), que lui donna la postérité, atteste l'importance que la théologie scolastique attache à ses *Quatre livres de sentences*. Pour faire comprendre l'intérêt que présente ce livre comme monument de la science théologique, il convient de le rapprocher de deux ouvrages qui présentent avec le sien d'incontestables analogies. Au septième siècle, Isidore de Séville avait, dans ses trois livres de *Sentences*, compilé les doctrines des anciens Pères; empruntant la plus grande partie de ses matériaux à saint Augustin et à Grégoire le Grand, il s'était contenté de citer ses autorités, et son ouvrage avait fixé les principaux résultats du développement de la pensée théologique pendant les siècles précédents. Au douzième siècle, Abélard, dans son traité *Sic et non*, avait recueilli, sur les questions les plus difficiles de la doctrine chrétienne, les

opinions souvent divergentes et parfois contradictoires des Pères de l'Eglise, pour exciter ses contemporains à des recherches plus actives et pour ouvrir une carrière plus large aux discussions qui passionnaient son esprit hardi et indépendant (*inquirendo veritatem percipimus*). La méthode de Pierre Lombard tient à la fois de celle d'Isidore et de celle d'Abélard. Lui aussi, il recueille les sentences des Pères (Prolog. : *Volumen compegimus ex testimoniis veritatis in æternum fundatis, in quo majorum exempla doctrinamque reperies*) et s'attache de préférence à saint Augustin ; mais il n'est pas un simple compilateur, asservi à la tradition et suivant aveuglément ses autorités comme Isidore de Séville; éprouvant le besoin de mettre d'accord les maîtres qu'il cite, il essaye, au moyen de la dialectique, de déduire des textes qu'il rapproche l'opinion qui lui semble le mieux s'accorder et avec la raison et avec la doctrine officielle. D'autre part, Lombard n'est pas, comme Abélard, un esprit spéculatif, téméraire, examinant si le dogme traditionnel mérite créance, cherchant à atteindre la vérité révélée par la vérité rationnelle (*intelligo ut credam*) ; aussitôt qu'il reconnaît son impuissance à résoudre les difficultés ou à concilier les contradictions, il exige qu'on accepte avec une foi aveugle la doctrine de l'Eglise dont il s'efforce, en plus d'un endroit, de cacher le côté faible sous le voile complaisant du mystère. Cependant, malgré son attitude respectueuse et soumise à l'égard de l'Eglise, il soulève une série de questions qui, tout en témoignant de la futilité des discussions de l'école, trahissent néanmoins les progrès d'une pensée déjà mûrie et, à son insu, impatiente de la tutelle ecclésiastique (voyez les exemples curieux cités par Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, p. 234-235). Cet esprit subtil et docile, cette synthèse d'une dialectique façonnée aux discussions de l'école et d'une foi soumise à l'autorité de l'Eglise, forme le caractère saillant des sentences de Pierre Lombard. Elles se distinguent, en outre, par une préoccupation constante de l'intérêt éthique, préoccupation qui ne se révèle pas seulement dans la conception générale de doctrines importantes comme celles de la rédemption, mais jusque dans la réponse donnée à des questions puériles en elles-mêmes (« Pourquoi Dieu ne créa-t-il qu'un seul homme? » Pour que tous les descendants d'Adam, se souvenant de leur commune origine, s'aimassent les uns les autres. « Pourquoi Eve fut-elle tirée de la côte, et non de la tête ou des pieds d'Adam? » Parce qu'elle devait prendre place à côté de lui comme sa compagne). La méthode d'exposition de Lombard fut généralement adoptée par ses successeurs. Il commence toujours par établir l'état de la question (*quæstio*), puis il expose les opinions diverses avec les arguments pour et contre, enfin il donne la solution (*solutio*, *responsio*). L'ouvrage est composé de quatre livres divisés chacun en un certain nombre de *distinctions* pour faciliter les recherches du lecteur. Le premier livre traite de Dieu et de ses attributs (*De mysterio trinitatis seu de Deo trino et uno*) ; le second, de la création (*De rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione aliisque pluribus eo pertinentibus*) ; le troisième est

consacré à la personne et à l'œuvre du Christ (*De incarnatione verbi aliisque ad hoc pertinentibus*); le quatrième se rapporte aux sacrements et aux choses finales (*De sacramentis et signis sacramentalibus*). — Sans nous arrêter à analyser en détail l'ouvrage entier, fixons les traits caractéristiques de sa théologie, en appelant surtout l'attention sur les solutions personnelles de Lombard qui firent autorité après lui. Dans les questions anthropologiques le Maître des Sentences appartient au groupe des théologiens scolastiques qui se rapprochent plus d'Augustin que de Pélage. Sa christologie reproduit assez fidèlement celle de Jean de Damas qui, dans l'Eglise grecque, avait surtout insisté sur l'unité de la personne de Jésus, en établissant que c'était la nature divine qui formait le principe générateur de la personnalité du Sauveur. Sa doctrine de la rédemption ne relève pas d'Anselme, mais d'Abélard, qui avait mis en lumière avec une grande netteté le côté éthique de l'œuvre rédemptrice : comme Abélard, Lombard voit dans la mort de Christ le gage de l'amour de Dieu pour l'humanité pécheresse ; l'amour réveillé dans nos cœurs par le sacrifice volontaire du Fils de Dieu nous délivre de la puissance du péché et du diable ; le rôle du Jésus-Christ se réduit à révéler, par ses souffrances, le pardon de Dieu et à engager les hommes, par son exemple, à imiter son amour et son humilité. Les *Distinctions* de Lombard sur la foi et les œuvres furent le point de départ de la doctrine catholique de la justification identique avec la sanctification : il faut distinguer entre *credere Deo*, *credere Deum*, et *credere in Deum* ; *credere Deo*, c'est tenir pour vrai ce que Dieu dit ; *credere Deum*, c'est croire que Dieu existe ; *credere in Deum*, c'est aimer Dieu en croyant, c'est s'attacher et s'unir à lui ; seule cette foi, agissant par l'amour, justifie, c'est-à-dire sanctifie et est la source naturelle des bonnes œuvres: sans l'amour, la foi reste informe (*informis*); l'amour seul donne à la foi son caractère distinctif (*fides formata cavitate*). C'est par sa doctrine des sacrements que Lombard exerça l'influence la plus décisive sur le développement ultérieur du dogme. Son autorité consacra la fixation du nombre des sacrements adoptés par l'Eglise catholique ; sa notion du sacrement (*signum gratiæ Dei et invisibilis gratiæ forma ut ipsius imaginem gerat et causa existat*) fut également sanctionnée par l'Eglise ; quant aux définitions particulières des différents sacrements, les successeurs de Lombard se contentèrent de les développer en y ajoutant de nouvelles preuves : en affirmant, par exemple, que chacun des éléments de la sainte cène est Christ tout entier, Lombard exprimait implicitement l'idée de la *concomitance* que Thomas d'Aquin formula d'une manière rigoureuse et par laquelle il justifia théoriquement l'usage déjà général de refuser le calice aux laïques. — Cependant là même où le maître fournit à ses successeurs la formule précise d'une doctrine ou leur montra la voie qu'ils suivirent après lui, il ne fut pas un penseur original et créateur. Doué d'un certain talent d'exposition et de systématisation, mais absolument dépourvu de profondeur, il ne laissa aucune trace dans l'histoire de la philosophie. Sur la question fondamentale qui divisait les réalistes

et les nominalistes, ainsi que sur les rapports de la raison et de la foi, il s'abstint de se prononcer, et les Sentences, si fertiles en discussions subtiles et oiseuses, ne traitent nulle part ce grand problème. Mais le livre de Lombard, qui n'a pas fait époque dans l'histoire de la pensée philosophique, eut un succès immense comme manuel de théologie. Il en parut des explications et des commentaires nombreux ; on alla même jusqu'à le mettre en vers ; parfois le seul *magister dixit* tranchait une question pendante. Son livre clôt à la fois une période de l'histoire de la science théologique et en inaugure une nouvelle ; les Sentences marquent la transition entre l'époque de formation de la scolastique et entre son règne incontesté, qu'elles ont contribué à hâter et à affermir. Malgré l'autorité attachée à son nom et à son œuvre, le maître ne reste pas à l'abri d'attaques et d'accusations. L'abbé Joachim de Flore lui reprocha d'avoir dénaturé la doctrine ecclésiastique de la Trinité : parlant de la génération du Fils par le Père, Lombard avait soutenu que la « personne » du Père avait engendré la personne du Fils, en rejetant l'opinion d'après laquelle « l'essence » divine du père aurait engendré l'essence divine du Fils. Joachim de Flore, s'imaginant que Lombard avait séparé l'essence et les personnes de la Trinité au point de faire de l'essence divine une entité particulière et indépendante des personnes, accusa l'auteur des Sentences d'enseigner une quaternité. La discussion fut close par le synode de Latran, qui sanctionna la doctrine de Lombard et condamna l'abbé Joachim (1215). L'orthodoxie du célèbre docteur fut moins favorablement jugée sur un autre point. Se demandant si Dieu en s'incarnant était « devenu » quelque chose, Lombard avait passé en revue trois solutions différentes et, sans se prononcer positivement pour aucune d'elles, semblait, pour sauvegarder l'immutabilité de Dieu, se rallier à l'opinion condamnée plus tard (synode de Tours, 1163 ; synode de Latran, 1179) sous le nom de *nihilianisme* (*nihil*, rien). Cette hérésie consiste à admettre que la nature humaine fut pour le Verbe le vêtement (*indumentum*) par lequel il devint visible aux yeux des mortels. Dieu n'est donc devenu homme que par la forme qu'il a prise (*secundum habitum*), expression qui désigne toujours quelque chose d'accidentel. Le Verbe, prenant la « forme » d'un homme, fut homme, non pas pour lui-même, mais pour ceux auxquels il apparaissait comme tel (*habendo hominem inventus est ut homo, non sibi sed eis quibus in homine apparuit.* — Bibliographie : *Petri Lombardi episcopi parisiensis sententiarum libri IV*, éditions de Venise, 1477; de Bâle, 1516; de Paris, 1537 ; la meilleure fut publiée en 1546 par J. Aleaume, docteur en théologie de Louvain. Cramer (*Bossuet, Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion, fortgesetzt*, etc., VI, 846 ss.) crut trouver dans la Somme d'un certain Bandin, exposé analogue mais beaucoup moins étendu, le texte primitif dont les Sentences de Lombard ne seraient qu'une amplification. Cette hypothèse, d'abord combattue par Schrœck (*Kirchengesch.*, XXVIII, 48 ss.), a été réfutée d'une manière décisive par Rettberg : la Somme de Bandin est un extrait des Sentences de Lombard (Rett-

berg, *Comparatio inter magistri Bandini libellum et Petri Lombardi Sententiarum libros IV*, Gœttingue, 1834). Sur les autres ouvrages de Lombard (Comment. sur les Psaumes, le Cantique, quelques épîtres de Saint-Paul) ainsi que sur ses écrits inédits, voyez *Histoire Littéraire de la France*, XII. — Ouvrages à consulter : les histoires de la philosophie scolastique et des dogmes; Landerer, *Lombardus* (Herzog, *Real-Encyclop.*, 1re éd., VIII, 466-476); Bresch, *Essai sur les Sentences de P. Lombard*, Strasbourg, 1857. P. Lobstein.

LOMBARDS. Les Lombards, tribu scandinave, campés d'abord sur les rives de l'Aller au temps de l'empereur Tibère, ensuite entre le Weser et le Rhin, disparaissent pendant deux siècles de l'histoire jusqu'à ce que le sauvage Alboïn les lance contre l'Italie, dont ils s'emparent. Aussi cruels que les autres Germains, plus enracinés même dans leurs supertitions païennes, ils furent attirés de bonne heure vers cette Italie (que des expéditions antérieures faites avec les Goths leur avaient appris à connaître) par l'amour des aventures, la pauvreté de leur sol natal, l'exubérance de leur population, les séductions d'un pays fertile et d'un climat tempéré, et cette dernière influence agit encore de nos jours. Vers la fin du sixième siècle, nous trouvons les Lombards établis dans les plaines baignées par la Theiss et dans les montagnes de la Haute-Pannonie, unis d'abord aux Gépides, qu'ils exterminent plus tard à l'instigation de Justinien, dans une bataille décisive près de Belgrade (561), après avoir, en 495, taillé en pièces la horde des Hérules. Vainqueur, grâce au concours des Avares, auxquels il abandonna, comme leur part du butin, les provinces arrosées par le Danube, Alboïn épousa la belle Rosamonde, fille du roi gépide Cunimont. Si l'on en croit une tradition ancienne, il avait épousé auparavant Clodefinde, fille de Clotaire Ier, roi de Paris, et Nicet, évêque de Trèves, avait cherché à le gagner à la foi orthodoxe. En effet, tout barbare qu'il était resté, Alboïn avait subi l'influence du christianisme, qu'il embrassa sous la forme pâle et incomplète de l'arianisme, qui était plus accessible à l'esprit peu spéculatif des barbares, tandis que les dogmes raffinés de l'Eglise orthodoxe les repoussaient à cause de leur subtilité et aussi parce qu'ils étaient professés par leurs ennemis les plus acharnés. Il est profondément regrettable que l'historien du royaume éphémère des Lombards, Paul Diacre (voir *Œuvres*, éd. Waitz, 1877; Piper, *Die monumentale Theologie*, II, 55), ait laissé dans l'ombre l'histoire religieuse des premières années de son peuple. En 568, l'eunuque Narsès, pour se venger des outrages de l'impératrice Sophie, appela en Italie l'arien Alboïn, dont l'invasion fit regretter la douceur des Visigoths. Dès la première année, Alboïn s'empara de la Vénétie, pénétra, en 569, en Ligurie, créa le duché de Spolète, poste avancé qui menaçait à la fois Rome et Ravenne, et s'empara, en 572, après trois années d'un siège meurtrier, de Pavie, dont il fit sa capitale ; mais, dès 573, il mourut victime de la vengeance de Rosamonde, qui ne put conserver la couronne et périt empoisonnée à Ravenne. Kleph pénétra dans le pays de Naples ; en 575, les Lombards reconnurent le pouvoir

de 36 ducs presqu'indépendants, mais d'accord pour ruiner le pays et le transformer en un affreux désert. L'abbaye du Mont-Cassin fut livrée aux flammes, l'Eglise orthodoxe se vit en butte aux plus odieuses persécutions et quelques-uns de ses prélats succombèrent sous les coups des barbares ariens. En 584, Antharis rejeta au delà des Alpes les Francs de Childebert, et reprit aux Grecs Parme et Plaisance, constitua l'aristocratie conquérante et adoucit le sort des vaincus. Son mariage avec Théodelinde, fille de Garibald, duc des Bavarois, assura à l'Eglise orthodoxe une tolérance, qui devait bientôt se transformer en un triomphe absolu. Nous pouvons, parvenu à ce point de notre récit, diviser l'histoire des Lombards en deux périodes ; dans la première, les barbares luttent avec succès contre l'empire grec, persécutent l'Eglise orthodoxe et cherchent à pénétrer sur le territoire de Rome ; dans la seconde, devenus les fils en la foi de Rome, vainqueurs des Grecs, ils succombent victimes de leur ambition et du prestige du pouvoir papal, qui a recours à plusieurs reprises et avec succès à l'appui du redoutable empire des Francs. A la mort d'Antharis, Théodelinde épousa Agilulf et le gagna à l'orthodoxie avec le concours de Grégoire le Grand, qui sut maintenir en face des Lombards son indépendance et celle de sa capitale par le seul prestige de la puissance morale. Agilulf accueillit avec bienveillance l'illustre Colomban et lui céda les ruines d'une basilique de Saint-Pierre sur les bords de la Trebbia. Le couvent de Bobbio devint bientôt le centre de l'orthodoxie en Lombardie (voir *Colomban*). La tolérance d'Agilulf envers ses sujets orthodoxes, se transforma sous ses successeurs en une protection ouverte ; Barbatus, évêque de Bénévent, évangélisa avec succès les Lombards ariens. Gundeberge, fille de Théodelinde, épousa, en 636, Rotharis, duc de Brescia, qui étendit son royaume et rédigea en un code unique les lois des Lombards. Si l'Eglise catholique a conservé un pieux souvenir de Théodelinde, qui bâtit la basilique de Monza en l'honneur de saint Jean-Baptiste, on peut appeler Luitprand le constructeur d'églises. Dans les cinquante années qui s'écoulent entre l'avènement de Rotharis et le sien, l'histoire du royaume Lombard est une succession de guerres civiles et extérieures. Au dehors, les Vénitiens résistent avec succès, tandis que l'empire grec se voit réduit aux dernières extrémités, dans ses rares possessions d'Italie. A l'intérieur, Grimoald assassine, en 662, l'un des petits-neveux de Théodelinde et remporte de grands avantages sur les Grecs. Pertharite, qui a échappé à ses embûches, remonte sur le trône en 671, mais, en 712, la maison bavaroise de Théodelinde est renversée par Ansprand, auquel succède son fils Luitprand. Ce dernier reconnut les droits politiques de la papauté, construisit de nombreuses églises et se signala par son zèle pour la répression de la magie et de la sorcellerie. Il réussit à se rendre maître de Ravenne, grâce à la complicité de la population indignée contre le zèle iconoclaste de Léon l'Isaurien, mais Grégoire II le fit reprendre par Urson, doge de Venise, qui rétablit l'exarque. Luitprand irrité se rendit à Rome et le pape, après avoir vainement imploré le

secours de Charles Martel, conclut avec le roi lombard une paix qui dura jusqu'à sa mort (731). Grégoire III profita de l'irritation provoquée par la querelle des images pour se rendre indépendant de l'empire grec et commencer à exercer une sorte de pouvoir temporel. Pendant une maladie de Luitprand, il souleva contre lui les duchés de Bénévent et de Spolète, mais provoqua par cette conduite sa colère et une expédition désastreuse pour la campagne de Rome. Zacharie obtint la paix en 741. Du reste, l'Eglise lombarde conserva pendant plusieurs siècles une attitude indépendante et presque hostile à l'égard du siège de Rome et, dès 646, nous la voyons refuser de se rendre au concile convoqué par Martin Ier contre les monothélètes. Ratchis étant devenu moine au Mont-Cassin en 749, eut comme successeur son frère Astolphe, qui se rendit définitivement maître, en 784, de l'exarchat de Ravenne et de la Pentapole. Il dut y renoncer dès 755, à la suite d'une invasion heureuse de Pépin, qui fit don à Etienne II de sa conquête, noyau de la puissance temporelle des papes. Didier, duc d'Istrie, succéda à Astolphe en 756. Sous son court règne, la monarchie lombarde jeta un dernier éclat; beau-père de Charlemagne, de Carloman, de Tassillon, roi de Bavière, il s'attira la colère de Charlemagne (qui avait répudié sa fille) en donnant asile dans ses Etats à la veuve de Carloman et au mérovingien Hunald et mourut dans le cloître, après avoir été, en 774, dépouillé de ses Etats au profit de la dynastie carlovingienne et de la papauté, dont l'ambition sacrifia à ses vues étroites une dynastie qui, après l'avoir combattue, lui avait donné des preuves nombreuses de fidélité. Adalgise chercha vainement à relever ce royaume éphémère. — Sources : Flegler, *Das Kœnigreich der Lang. in Italien*, Leipz., 1851; Zeller, *Histoire d'Italie;* Sismondi, *Chute de l'Empire romain*; Weber, *Allg. Weltg.*, V, VI, passim; Betmann, *Leben u. Schrift. d. Paulus*, dans Pertz, *Archiv*, X, 255. A. Paumier.

LONDRES. L'immense agglomération humaine qui a nom Londres n'est pas une ville nettement délimitée comme Paris, Rome ou Berlin; c'est un assemblage de villes et de paroisses rurales qui se sont soudées les unes aux autres, mais sans abdiquer leur physionomie particulière et leur individualité propre. Il en résulte une certaine difficulté à dresser une statistique exacte de Londres. On distingue le petit Londres (*Smaller London*) et le grand Londres (*Greater London*). Le petit Londres comprend 28 districts, dont 20 sont dans le comté de Middlesex, 5 dans le Surrey et 3 dans le Kent; ce sont Kensington, Chelsea, Saint-George, Hanover Square, Westminster, Marylebone, Hampstead, Pancras, Islington, Hackney, Saint-Giles, Strand, Holborn, la Cité, Shoreditch, Bethnal Green, Whitechapel, Saint-George in the East, Stepney, Mile End et Poplar, en Middlesex ; Saint-Saviour, Southwark, Saint-Olave, Southwark, Lambeth, Wandsworth et Camberwell, en Surrey; et Greenwich, Lewisham et Woolwich en Kent. Le petit Londres avait, vers le milieu de 1878, une population de 3,577,304 habitants. Le grand Londres comprend, outre les districts susnommés, 14 autres districts, dont 6 en Middlesex, 4 en Surrey,

2 en Kent et 2 en Essex ; ce sont Staines, Uxbridge, Brentford, Hendon, Barnet et Edmonton en Middlesex ; Epsom, Croydon, Kingston et Richmond en Surrey ; Bromley et Bexley en Kent ; West Ham et Romford en Essex ; il comprend tout le comté de Middlesex, et les paroisses du Surrey, du Kent, de l'Essex et du Herts qui se trouvent renfermées dans un rayon de douze milles autour de Charing Cross. La population de ces districts additionnels s'élevait à environ 872,711 habitants, vers le milieu de 1878, ce qui portait à ce moment la population totale du grand Londres à 4,450,015 habitants. La population du Royaume uni était évaluée à 33,881,966, ce qui donne à Londres plus d'un huitième du chiffre total et plus d'un sixième de la population de l'Angleterre proprement dite. Depuis le moment où cette statistique a été dressée jusqu'au moment où nous écrivons (février 1880) ces chiffres se sont probablement accrus de 150,000, car on évaluait à 82,468 l'augmentation pour 1878. Il est à remarquer que cette augmentation se produit à peu près exclusivement dans les districts de banlieue ; dans la Cité le nombre des habitants diminue depuis quelques années ; dans les districts extérieurs, l'augmentation a été de 50 pour cent pendant les dix dernières années. On calcule que 58 pour cent de la population totale peut trouver place en même temps dans les lieux de culte. Le nombre des places dans les églises et chapelles du petit Londres est de 1,119,776, ce qui laisse un déficit de 955,060 places. Sur l'ensemble de la population du grand Londres, c'est plus d'un million de places qui manquent dans les églises. Voici dans quelles proportions sont réparties entre les diverses dénominations, les places dans les églises et chapelles de Londres (petit Londres). Sur 100 places, l'Eglise anglicane en a 51,96, les congrégationalistes 12,28, les méthodistes 10,44, les baptistes 10,41, les catholiques 3,85, les presbytériens 2,30, les autres communions religieuses de moindre importance 4,70, les salles de mission 4,06. Sur 100 habitants de Londres 16,27 peuvent trouver place dans les lieux de culte de l'Eglise anglicane, 3,84 dans ceux des congrégationalistes, 3,27 chez les méthodistes, 3,26 chez les baptistes, 1,21 chez les catholiques, 0,72 chez les presbytériens, 1,47 chez les autres communions, 1.27 dans les salles d'évangélisation, 68,70 ne trouvent pas de place du tout. Le sentiment très vif de l'insuffisance du nombre des lieux de culte eu égard au chiffre de la population a poussé les diverses Eglises à faire de très grands efforts, en ces dernières années, pour multiplier le nombre de leurs temples. Voici dans quelles proportions ces efforts se répartissent entre les diverses communions. Les baptistes viennent en tête avec une augmentation de places de 115 pour cent en vingt-sept ans (1851 à 1878). Les méthodistes viennent ensuite avec une augmentation de 103 pour cent dans la même période. Les catholiques romains suivent avec 98 pour cent d'accroissement. Puis prennent rang l'Eglise anglicane et les presbytériens qui se sont accrus dans la même proportion : 42 pour cent. Les congrégationalistes viennent les derniers ; leur augmentation n'est que de 30 pour cent. — La liste suivante fait connaître le nombre de places

dont disposent les diverses communions : Eglise anglicane 581, 889 ; Eglises épiscopales libres 2,400; congrégationalistes 137,468 ; méthodistes wesleyens 78,281; méthodistes primitifs 16,560 ; méthodistes libres unis 13,860 ; méthodistes *New-Connexion* 5,015; méthodistes calvinistes 930; chrétiens de la Bible 2,225, soit pour ces six fractions du méthodisme, 116,871; baptistes 116,588; catholiques romains 43,090; presbytériens 25,756; israélites 8,170; unitaires 6,010; amis (Quakers) 5,610; sectes moins importantes 30,490; salles de mission 45,434. Total : 1,119,776. — A ces détails statistiques, empruntés à un travail publié par la *London Congregational Union*, il convient d'ajouter quelques notes sur les diverses Eglises de Londres. — 1. L'*Eglise anglicane* a toujours la prépondérance que lui assure sa situation privilégiée; toutefois, si elle a encore la majorité absolue quant au nombre des places dans ses temples, elle est loin de l'avoir quant à la fréquentation vraie du culte, plusieurs de ses églises étant d'immenses édifices qui ne se remplissent guère. Le nombre des églises de Londres et de sa banlieue, indiqué dans le *Mackeson's Guide* pour 1878, est de 864, appartenant aux diocèses de Canterbury, Londres, Saint-Alban et Rochester ; 390 églises célèbrent la communion toutes les semaines, 42 tous les jours, 458 de grand matin, 246 le soir; 243 ont un service quotidien ; 355 ont des chœurs en surplis ; 35 ont un vêtement spécial pour le ministre pendant la célébration de l'Eucharistie; dans 463, le ministre prêche en surplis; dans 14 on se sert d'encens ; dans 238 l'autel est orné de fleurs; dans 41 il est orné de cierges; dans 179 le ministre se tourne vers l'Orient en prenant la communion. Ces chiffres, qui sont officiels, donnent une statistique exacte des envahissements du ritualisme dans l'Eglise d'Angleterre. En les comparant aux statistiques faites il y a dix ans, on peut se rendre compte des progrès de cette tendance. De 1869 à 1878, le nombre des chœurs en surplis s'est élevé de 114 à 355. L'usage du surplis en chaire, qui n'était admis en 1870 que dans 83 églises, l'était en 1878 dans 463. Huit églises se servaient d'encens; ce chiffre s'est, en dix ans, élevé à 14. On peut constater toutefois que, depuis deux ou trois ans, le ritualisme ne grandit plus et tend même à décroître sensiblement. L'opinion, qui a des engouements étranges parfois en matière religieuse, a fini par s'apercevoir qu'elle faisait fausse route et qu'on la menait là où elle ne voulait pas aller. C'est à l'église de Saint-Alban, Holborn, que les pratiques ritualistes ont été poussées le plus loin ; non seulement les formes du culte y sont très romanisantes, mais on y pratique la confession, non plus timidement dans la sacristie, mais en pleine église, et l'on a institué des corporations religieuses d'allures monastiques. Ce qui donne à cette entreprise une certaine originalité, c'est que le recteur M. Mackonochie et son *curate* M. Stanton, ne recrutent pas tant leurs adhérents dans la classe riche que parmi les ouvriers. Soutenu par les sympathies de ses partisans, M. Mackonochie a bravé jusqu'ici l'autorité de ses supérieurs. Condamné en juin 1879 par la *Court of Arches* à une suspension de trois années, qui lui a été

signifiée et qui a été placardée sur la porte de son église, en novembre, l'entêté recteur n'en a tenu aucun compte, et il continue à officier au mépris des arrêts de la plus haute cour du royaume. Le retentissement qu'ont eu ces faits, et les discussions qui se sont produites au Parlement, indiquent une décroissance rapide de ce qu'on pourrait appeler l'épidémie ritualiste. A l'autre extrême du ritualisme, l'anglicanisme londonien renferme une tendance opposée, qui forme ce qu'on appelle la *Broad Church*, ou le libéralisme, et dont le représentant le plus éminent est le docteur Stanley, doyen de l'abbaye de Westminster. Cette école se compose en général d'hommes distingués par leurs connaissances, qui, tout en professant une grande largeur dogmatique, continuent à respecter extérieurement les symboles officiels de l'Eglise et à éviter soigneusement tout ce qui ressemble au bruit et au scandale. Tandis que la *High Church* déploie un grand zèle missionnaire, non seulement en faveur du ritualisme, mais en faveur de l'Evangile, la *Broad Church* ne se livre qu'à une propagande discrète, et a en horreur les procédés de l'évangélisation moderne. La *Low Church* forme ce qu'on appelle plus généralement aujourd'hui le parti évangélique. Il est, à Londres en particulier, sinon le plus nombreux, au moins le plus actif. C'est lui qui s'unit aux non-conformistes dans les œuvres d'évangélisation et de mission intérieure et extérieure. Toutefois, depuis quelques années, il semble se rapprocher du parti de la haute Eglise pour défendre contre la dissidence les prétentions sacerdotales de l'Eglise officielle. Cette Eglise est entrée du reste, avec une ardeur inattendue, dans les mouvements de réveil de ces dernières années. Elle a eu ses grandes missions, séries de services durant huit ou dix jours, sous la direction de l'épiscopat, et la métropole a vu, non sans quelque étonnement, des *clergymen* en surplis prêcher dans les rues les plus mal famées de l'*East-End*. Si le clergé anglican de Londres n'a pas dans ses rangs de talents de premier ordre, et s'il est, à ce point de vue, inférieur aux églises non-conformistes, il possède un grand nombre d'hommes de valeur que préoccupent les nécessités morales des hommes d'aujourd'hui. — Les grandes sociétés de propagande religieuse de l'anglicanisme qui ont leur siège à Londres sont : la *Society for promoting christian Knowledge* (fondée en 1698; circulation de Bibles, *Prayer-Books* et livres religieux; construction d'églises et d'écoles dans les colonies, etc. ; recettes du dernier exercice : 1,050,500 fr.) ; la *Foreing Aid Society* (fondée en 1840, pour aider les sociétés d'évangélisation du continent ; recettes : 54,825 fr.) ; la *Colonial and Continental church Society* (fondée en 1823, dans le but de fournir des ministres aux sujets britanniques sur le continent d'Europe et aux colonies, emploie 272 agents; recettes : 936,600 fr.) ; la *Society for the propagation of Gospel in foreign parts* (fondée en 1701, pour propager l'Evangile dans le monde, emploie 503 missionnaires et 1,000 catéchistes ; recettes : 3,422,650 fr.) ; la *Church Missionary Society* (fondée en 1799, dans le but d'évangéliser les païens, emploie 387 missionnaires, 2,612 agents laïques et a 1,405 écoles ; recettes: 4,767,325 fr.). Il faudrait ajouter, pour être complet,

une quarantaine d'autres sociétés d'évangélisation, de mission intérieure, d'éducation, pour la construction de nouvelles églises, pour secourir les ministres nécessiteux, pour les écoles du dimanche, etc., sans parler des nombreuses associations charitables placées sous le patronage de l'Eglise anglicane. — 2. Les *Congrégationalistes* ont 246 chapelles dans Londres et 360 pasteurs et ministres. On ne possède pas la statistique des membres des Eglises, ces Eglises se refusant à la fournir. Les conditions d'admission varient notablement d'une Eglise à l'autre, chacune étant souveraine dans son gouvernement intérieur. Voici quelques-unes de ces conditions d'admission. L'Eglise du City Temple, l'une des plus importantes, qui a pour pasteur le docteur Joseph Parker, demande simplement « la profession de la foi chrétienne, » sans exiger l'adhésion formelle à un credo (*no formal creed, but evangelical*). L'Eglise d'Eccleston square demande uniquement « une vraie piété ; » celle de Chelsea va plus loin et réclame « les preuves évidentes d'une vraie conversion » (*credible evidence of conversion to God*). L'Eglise de Fetter Lane exige « la foi en l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ fils de Dieu ; » celle de Kingsland « l'acceptation des grandes vérités de l'Evangile, ordinairement appelées orthodoxes et un désir avoué de vivre conformément à l'Evangile du Christ. » L'Eglise qui se réunit dans le tabernacle de Whitefield demande « une profession de foi en Christ, l'amour pour Christ, l'obéissance à Christ, confirmée par une vie fidèle et sainte. » La plupart de ces Eglises se bornent à exiger de leurs membres la profession de la foi en Jésus-Christ ; l'une d'elles, celle de Maberly, formule ainsi les conditions d'admission : « Foi en Christ, comme Rédempteur et comme Modèle, sans acception de credos humains. » Si les Eglises congrégationalistes se bornent en général à ne demander à leurs communiants qu'une profession de foi très sommaire, elles demeurent néanmoins, dans leur presque universalité, résolument attachées aux doctrines évangéliques, et la déclaration de foi qui est à la base de l'Union congrégationelle maintient les doctrines de la Trinité, de la divinité du Christ, de l'inspiration des Ecritures, de la Rédemption, etc. Cette Union congrégationelle, qui embrasse l'Angleterre et le pays de Galles, se divise en un grand nombre de branches. Londres en possède trois : le *Board of Congregational ministers* fondé en 1727 et qui compte 242 membres pasteurs résidant dans les villes de Londres, Westminster et les environs, le *London congregational Union*, fondé en 1873, et l'*East London congregational Association*, fondée en 1862 ; ces deux dernières sont composées de délégués laïques aussi bien que pasteurs. Il y a à Londres trois facultés de théologie où se préparent les pasteurs congrégationalistes ; elles ont 14 professeurs et 110 étudiants. Les congrégationalistes occupent un rang distingué dans le monde religieux de Londres ; ils y possèdent des pasteurs de haute valeur, MM. Stoughton, Baldwin Brown, Joseph Parker, Raleigh, etc., qui se sont fait un nom par leur talent oratoire ou leurs ouvrages. Ils soutiennent un grand nombre d'associations, collèges, œuvres d'évangélisation, de bienfaisance et de propagande ecclésiastique. Ils

prennent une part considérable dans la *London Missionary Society* (fondée en 1795, emploie 149 missionnaires anglais, 543 missionnaires indigènes, 3,657 prédicateurs indigènes; recettes : 2,729,000 fr.); et l'*Evangelical continental Society* (fondée en 1848, emploie 28 agents, dont 8 en France; recettes: 78,600 fr.). — 3. Les *Méthodistes* occupent le troisième rang dans la statistique religieuse de Londres. Ils se divisent, comme on l'a vu plus haut, en six groupes distincts par l'organisation, mais d'accord sur les principes. Le plus important de ces groupes est l'Eglise méthodiste wesleyenne. Elle possède à Londres 200 chapelles environ, pouvant contenir 120,000 personnes; elle a 165 pasteurs, répartis en deux districts. Ces deux districts, auxquels se rattachent un certain nombre de localités voisines de Londres, renfermaient en 1879, l'un 14,203 membres de l'Eglise, et l'autre 17,446, soit un total de 31,649 membres. Le méthodisme londonien a pris, depuis vingt ans, une grande extension. En 1861, fut établi le *Metropolitan Building fund*, sous l'inspiration d'un généreux laïque, sir Francis Lycett. Grâce à ce fonds, cinquante-trois chapelles ont été construites depuis dix-neuf ans dans des quartiers populaires. Si l'on ajoute à ce chiffre les 70 autres construites sans l'aide de ce fonds, c'est plus de 120 lieux de culte élevés en moins de vingt ans, et fournissant au moins 80,000 places. Les méthodistes se recrutent surtout au sein des classes populaires et dans la bourgeoisie, mais ils comptent des représentants nombreux dans le haut commerce et dans la haute banque ; à deux reprises déjà, un méthodiste a occupé le siège honoré de lord-maire. L'évangélisation des masses demeure l'une des branches les plus remarquables de l'activité de cette Eglise ; elle se trouve naturellement préparée pour cette œuvre, tant par ses traditions religieuses que par le type simple et fervent de sa prédication, la variété de ses moyens de grâce, et la coopération active de ses laïques dans l'œuvre pastorale. Les méthodistes wesleyens ont à Londres le siège de leurs principales œuvres : l'agence de publication (*Book-Room*) qui édite, outre les livres de culte, des ouvrages et traités religieux et des publications périodiques, dont plusieurs ont une immense circulation; la *Wesleyan-Missionary Society* (fondée en 1816, pour évangéliser les pays païens et chrétiens de nom : emploie 890 missionnaires, 6,176 autres agents salariés et 25,185 agents gratuits; compte 147,103 membres dans ses stations; recettes 4,107,125 fr.); la *Wesleyan Home Mission* (recettes 922,975 fr.); la Mission aux marins et aux soldats ; les écoles normales pour la préparation d'instituteurs et d'institutrices; l'Institut missionnaire de Richmond ; le *Childrens's Home*, refuge pour les enfants vicieux ou abandonnés, en a déjà reçu un millier; le fonds pour les pasteurs en retraite et les veuves de pasteurs (recettes : 375,000 fr.). — Les autres branches du méthodisme ont une action moins étendue comme l'indiquent les chiffres que nous avons donnés plus haut. Bornons-nous à mentionner quelques-unes des œuvres qui se rattachent à ces Eglises. Les méthodistes, dits primitifs, ont fondé la *Primitive Methodist Missionary Society*, dont les recettes, en 1879, se sont élevées à 535,375 fr., et

dont les travaux s'étendent en Australie, au Canada et en Afrique. Cette fraction du méthodisme pratique plus que les autres la prédication en plein air. Les Eglises libres méthodistes ont aussi une société de missions qui, outre les œuvres intérieures qu'elle soutient, envoie des missionnaires en Australie, en Chine, aux Antilles et en Afrique. Recettes : 496,475 fr. — 4. Les *Baptistes* occupent une place importante dans le protestantisme de Londres. Leur importance a considérablement grandi depuis le moment où a commencé l'œuvre du grand prédicateur baptiste C. H. Spurgeon. Les succès sans précédents qu'il a obtenus ont jeté un vif éclat sur la dénomination religieuse à laquelle il se rattache, et l'institution qu'il a fondée a formé un grand nombre de pasteurs animés de son zèle, sinon doués de son talent. Depuis vingt-cinq ans, le succès de Spurgeon n'a fait que grandir; chaque dimanche, la foule remplit son immense tabernacle qui renferme 4,880 sièges; la sténographie s'empare de ses sermons, dont quinze cents ont été imprimés à des dizaines de milliers d'exemplaires. Sa prédication, simple, populaire, parfois triviale, mais toujours biblique et originale, a porté des fruits abondants. Une Eglise composée de 5,250 membres, un séminaire théologique où se sont formés des centaines de pasteurs et qui compte actuellement 110 étudiants, et tout un ensemble d'œuvres de charité et d'évangélisation alimentées par un budget annuel de 850,000 francs, se sont groupés autour de cette puissante personnalité, qui n'a pas faibli sous une tâche qui eût écrasé tout autre. Les Eglises baptistes de Londres sont, les unes attachées au baptisme strict qui refuse d'admettre à la communion les chrétiens qui n'ont pas été baptisés par immersion; les autres au baptisme large qui rejette cette restriction. Spurgeon est un baptiste large, et il a plus d'une fois censuré en termes fort vifs l'étroitesse de ses frères. Chaque Eglise est d'ailleurs indépendante des autres et se gouverne librement. L'Eglise du tabernacle métropolitain pose pour condition d'admission « la conversion et le baptême; » celle du tabernacle de l'Est (*East London Tabernacle*), qui est la seconde en importance et compte 1,900 membres, demande « la foi en Christ professée par le baptême; » celle de Midway place, la plus ancienne de Londres, réclame simplement « la profession de la foi en Christ; » celle de Bloomsbury, déclare que « toute personne peut devenir membre qui donne des marques certaines (*credible evidence*) de conversion à Dieu; les chrétiens de toutes les dénominations sont les bienvenus à la table du Seigneur. » L'Eglise de Cross street réclame « la repentance envers Dieu et la foi en Jésus-Christ notre Seigneur, » et sa largeur va jusqu'à ajouter que « le baptême des adultes n'est pas obligatoire » (*adult baptism expected, but not compulsory*). D'autres Eglises sont plus exigeantes : celle de Mount-Zion, par exemple, exige « le baptême par immersion, l'adhésion aux articles de foi de l'Eglise et le vote favorable des membres de l'Eglise. » La statistique des Eglises baptistes de Londres peut se résumer en ces quelques chiffres que nous envoie le docteur Angus, directeur du collège baptiste : Chapelles, 236;

places dans ces chapelles, 118,487; membres d'églises, 43,035; pasteurs, 194; évangélistes, 426; élèves d'écoles du dimanche, 60,663; instructeurs, 5,333. — Aux Eglises baptistes de Londres se rattachent diverses œuvres dont voici les principales : la *Baptist Missionary Society* (fondée en 1792, a des missions en France, en Italie, en Norvège, aux Antilles, en Afrique, en Chine, aux Indes et à Ceylan; recettes : 1,251,722 fr.), le *Home Mission* (recettes: 127,600 fr.), le *Baptist Tract Society* (recettes : 29,175 fr.), le *Baptist Building Fund* (recettes : 162,000 fr.), le *Baptist College* (recettes : 72,500 fr.); le *Pastor's College* de Spurgeon (recettes: 136,000 fr.). — 5. Les *Catholiques romains* viennent au cinquième rang au point de vue du nombre de places dans les églises. Les catholiques de Londres relèvent de deux diocèses, celui de Westminster et celui de Southwark. D'après le *Catholic Directory* de 1880, l'archidiocèse de Westminster, qui embrasse le Middlesex, l'Essex et le Hertfordshire, compte 214 prêtres séculiers et 95 prêtres réguliers, avec 105 églises, chapelles ou stations. 66 de ces églises se trouvent renfermées dans Londres. Le diocèse de Southwark, dont la juridiction s'étend sur une petite partie de Londres, embrasse le Surrey, le Kent, la Berkshire, le Hampshire, le Sussex et les îles de Wight, de Guernesey et de Jersey; il compte 160 prêtres séculiers, 64 réguliers, 11 non attachés et 145 églises ou chapelles, dont une quinzaine sont dans Londres. C'est donc, en tout, 81 églises ou chapelles catholiques dans la capitale britannique. C'est peu assurément pour une population catholique qui doit être assez considérable, et l'archevêque Manning se plaignait, il n'y a pas longtemps, dans une lettre pastorale à son clergé, de cette insuffisance des lieux de culte pour répondre aux besoins des fidèles. Le catholicisme a beaucoup fait en ce siècle pour se relever en Angleterre. Le nombre de ses institutions religieuses et charitables, dans la capitale et dans sa banlieue, est déjà considérable et augmente chaque année. Les congrégations religieuses sont fort nombreuses; on compte dans Londres 33 communautés d'hommes et 59 de femmes. Les catholiques possèdent de plus le *Catholic university College*, dirigé par Mgr Capel, un grand nombre de pensionnats, 4 collèges, 1 séminaire, 3 hospices, 3 refuges, 13 orphelinats, etc. L'archevêque de Westminster, Mgr Manning, promu au cardinalat en 1865, a beaucoup contribué à donner au catholicisme anglais, avec une impulsion énergique, une couleur très ultramontaine. Les conquêtes faites sur l'anglicanisme ritualiste l'ont été au profit du culte superstitieux et matérialiste qui a trouvé dans le Sacré-Cœur sa plus haute expression. — 6. Les *Presbytériens* de Londres se rattachent presque tous à l'Eglise presbytérienne d'Angleterre, dont l'organisation remonte à 1836, et qui renferme 270 églises. Londres en a, pour sa part, 45, avec 11,103 communiants et 22,666 places dans ses lieux de culte. L'Eglise presbytérienne d'Ecosse (unie à l'Etat) a en outre cinq églises à Londres, dont la plus ancienne date de 1832 et a pour pasteur le docteur John Cumming, connu par ses excentricités apocalyptiques. Le culte presbytérien est à peu de chose près le même que celui de l'Eglise réformée

de France; les pasteurs officient avec la robe de Genève, contrairement aux autres non-conformistes qui ont renoncé au costume ecclésiastique. Les presbytériens ont pour base doctrinale la confession de Westminster, à laquelle doivent adhérer pasteurs et membres. Chacune des deux fractions du presbytérianisme de Londres forme un presbytère, dont l'un se rattache au synode de « l'Eglise presbytérienne d'Angleterre » et l'autre au synode de « l'Eglise établie d'Ecosse en Angleterre. » Les presbytériens d'Angleterre ont à Londres le siège de leurs missions dans l'Inde et en Chine (15 missionnaires; recettes : 147,025 fr.). — 7. Les *Israélites* de Londres, qui sont au nombre de 40,000 environ, ont vu leur situation s'améliorer et grandir depuis l'abolition du *Test* et depuis le bill qui les a émancipés. L'université de Londres a été la première à ouvrir ses portes à la jeunesse israélite, qui y est largement et brillamment représentée. La communauté possède dans Creechurch-Lane son collège spécial pour l'étude de l'hébreu et de la théologie rabbinique. Les juifs avaient, il n'y a pas très longtemps, leur quartier spécial, une sorte de Ghetto d'où ils ne sortaient guère. Aujourd'hui, ils se sont répandus partout où il y a de l'argent à gagner; s'ils ont parmi eux quelques-uns des princes de la haute finance, ils se livrent aussi au petit commerce de brocantage. Ils ont beaucoup de pauvres, mais l'aristocratie juive déploie une très grande libéralité, et des institutions charitables de toutes sortes contribuent à soulager ces infortunes. On ne compte pas moins de 9 asiles pour les Israélites et 31 associations charitables. Les juifs de Londres se divisent en orthodoxes qui maintiennent les antiques traditions, et libéraux qui tendent à innover. La synagogue de l'Ouest de Londres (Upper Berkeley street), qui est un bel édifice de style byzantin, appartient à la fraction la plus avancée des progressistes et a pour chef principal le professeur Marks; elle donne une place plus restreinte à l'élément liturgique et développe d'autant la prédication, en s'efforçant de l'adapter aux besoins de notre temps. La grande synagogue de Duke's place représente une tendance plus conservatrice. Il y a à Londres 14 synagogues, plus une en voie de construction. On y compte également 14 autres lieux de culte d'une moindre importance. Toutes ces synagogues, sauf une (du rite hispano-portugais, celle de Bevis-Marks), ont à leur tête le *Council of the United Synagogue* (conseil de la synagogue unie), qui se compose des marguilliers (*wardens*) et des représentants élus des synagogues, plus un certain nombre de membres à vie. Leurs établissements d'éducation sont au nombre de 13. Ils ont à Ramsgate un collège théologique fondé par Lady Montefiore; ils ont une *Société pour l'étude du Talmud*, une *Association juive pour la diffusion des connaissances religieuses*, une *Société de littérature hébraïque*, une *Société littéraire et artistique*, et enfin l'*Association anglo-juive* qui, en relation avec l'*Alliance israélite universelle*, travaille à améliorer la condition des Juifs dans les contrées où ils sont opprimés. Deux journaux défendent à Londres les intérêts du judaïsme : le *Jewish Chronicle* et le *Jewish World*. — 7. Les *Unitaires* ont à Lon-

dres une quinzaine de lieux de culte. Les conservateurs de l'unitarisme ne se distinguent guère des protestants orthodoxes que parce qu'ils rejettent le dogme de la Trinité. Le culte de Little Portland street, dont M. Martineau a été longtemps le pasteur, se sert de la liturgie anglicane légèrement modifiée, et ne diffère que bien peu des services auxquels on peut assister ailleurs. Mais à côté de cet unitarisme conservateur, il y en a un autre qui aspire à tout renouveler dans la doctrine et dans le culte, et à qui pèse le nom même d'unitaire comme ayant une couleur trop dogmatique. Nous signalerons tout à l'heure quelques-unes des œuvres de ces enfants perdus de l'unitarisme. Les unitaires ont à Londres le centre de l'*Association unitaire britannique et étrangère*, dont le président est M. David Martineau, et qui a pour objet « la propagation des principes du christianisme unitaire en Angleterre et à l'étranger, l'entretien de son culte, la diffusion des connaissances bibliques, théologiques et littéraires qui s'y rapportent, et la défensé des droits civils et des intérêts de ses adhérents. » Ils ont aussi la *Société unitaire du district de Londres* qui poursuit un but analogue. Ils ont à Londres deux missionnaires urbains ; à cela se réduit leur participation à l'évangélisation de la capitale. Ajoutons qu'ils possèdent une *Association des écoles du Dimanche* et quelques sociétés charitables, peu importantes d'ailleurs. — 8. Les *Amis* ou *Quakers* ont quelques salles de réunions à Londres, situées presque toutes dans l'East-End, et pouvant réunir ensemble environ 5,000 personnes. Ils font peu de prosélytisme pour leur secte, mais ils se dépensent pour les œuvres de charité et de relèvement social. — Nous pourrions arrêter là cette revue des Eglises de Londres et négliger les communautés de moindre importance. Il peut être intéressant toutefois de donner une nomenclature rapide de ces corps religieux nés ou implantés sur un sol fécond. Mentionnons d'abord des Eglises d'origine étrangère et d'un caractère infiniment respectable : l'Eglise évangélique française de Monmouth Road, autour de laquelle se groupent des œuvres de charité et d'évangélisation en faveur de nos compatriotes ; l'Eglise suisse, administrée par un consistoire de vingt membres, et à laquelle se rattache une société de secours pour les Suisses indigents ; les Eglises du type luthérien à l'usage des Danois (King street), des Norvégiens (Bickley row), et des Suédois (Prince's square) ; les Eglises allemandes réformée (fondée en 1697, Whitechapel), et évangélique (Fowler road), l'Eglise morave, qui existe à Londres depuis 1758, et dont la modeste chapelle de Fetter Lane, où elle est depuis 1740, a servi de berceau au méthodisme. — Voici maintenant toute une série de communions religieuses qui se distinguent par des particularités et des excentricités de tout genre. Les *Frères de Plymouth* ont quatre salles de culte, et se subdivisent en deux branches, dont l'une, plus sectaire et rattachée à M. Darby, repousse tout ministère, tandis que l'autre, à la tête de laquelle est M. Newton, est moins exclusive et a des ministres. Les *Irvingiens* ou, comme ils se nomment, l'Eglise catholique et apostolique, ont, dans

Gordon square, une magnifique église, où ils célèbrent un culte dont le rituel rappelle, à s'y méprendre, celui du culte catholique romain. Les *Swedenborgiens*, ou Eglise de la Nouvelle Jérusalem, ont trois chapelles à Londres (Warwick street, Argyle square et Camden road), et une centaine dans la Grande-Bretagne ; le culte y ressemble fort à celui de l'Eglise anglicane et fait une large place à l'élément liturgique. Les *Baptistes du septième jour*, qui n'ont à Londres qu'une seule congrégation fort petite, y sont très anciens (une inscription dans leur chapelle constate qu'elle fut rebâtie en 1690, à la suite d'un incendie qui l'avait détruite) ; ils se distinguent des autres baptistes par l'adoption qu'ils ont fait du samedi comme jour de repos et de culte ; ils avaient pour pasteur, il y a quelques années, un homme fort versé dans la connaissance des langues anciennes, et dont les sermons étaient de véritables leçons d'exégèse. Les *Sandemaniens* ou *Glassites* (voir l'art. sur ce mot) ont une Eglise dans Islington, qui réunit une centaine de membres, et de laquelle a fait partie l'illustre Faraday ; leur doctrine essentielle est une exagération de la doctrine de la grâce ; ils pratiquent l'agape, le baiser fraternel et le lavement des pieds. Les *Christadelphiens*, secte fondée par un médecin du nom de Thomas, qui entra en relation aux Etats-Unis avec les *Campbellistes* (voyez ce mot), et transporta la plupart de leurs idées dans la secte dont il se fit le fondateur à Londres ; ils possèdent une quarantaine de congrégations en Angleterre ; leur culte ressemble à celui des frères de Plymouth ; ils se nourissent, comme eux, de rêveries chiliastes, et, de plus qu'eux, repoussent l'immortalité de l'âme qu'ils appellent « une fiction païenne, » et ne croient pas à la Trinité ; ils n'ont pas de ministres et baptisent par immersion. Les *Peculiars* (gens à part) ont fait parler d'eux, il y a quelques années, par les poursuites qu'ils s'attirèrent en se refusant à avoir recours aux médecins pendant une épidémie ; ils professent de croire que la foi seule peut guérir les malades ; on a remarqué qu'ils n'étaient pas toujours fidèles à ce principe, puisqu'après avoir laissé mourir, faute de soins médicaux, deux enfants malades de la petite vérole, ils avaient eu recours aux services d'un avocat pour se défendre devant les tribunaux. Cette petite communauté se compose de pauvres ouvriers foncièrement honnêtes mais singulièrement étroits. Les *Joannas*, ou disciples de Joanna Southcott, femme exaltée qui, fort âgée à la fin du siècle dernier, s'imagina qu'elle avait conçu du Saint-Esprit et allait donner au monde un nouveau Messie. Malgré la déception inévitable qui suivit cette attente, Joanna eut des disciples qui, dans leurs petits conciliabules de Trafalgar street, entretiennent pieusement son souvenir et ses espérances, et lisent le recueil de prophéties qu'elle leur a laissé. La secte a à sa tête une Mme Peacock, qui a reçu, paraît-il, les pouvoirs et l'esprit de Joanna. L'œuvre que cette secte s'assigne ici-bas n'est rien de moins que la destruction du règne de Satan. Les *Jumpers* (voir l'art. sur ce mot) sont une bizarre secte qui, comme son nom l'indique, fait à la danse une place dans le culte. Le docteur Davies qui les a fait connaître, dans son curieux

ouvrage *Unorthodox London*, les trouva, il y a quelques années, réunis sous une arche de chemin de fer dans Walworth road et assista alors à leurs exercices chorégraphiques; plus tard, il les a retrouvés dans une chapelle convenable dans College place, mais il a constaté que le bon sens avait repris ses droits et que, si l'on parlait beaucoup dans le culte des jumpers, on n'y dansait plus. A ce catalogue des sectes excentriques de Londres (catalogue forcément incomplet), il faut ajouter les *Mormons* qui, s'ils n'ont pas de culte régulier dans la capitale du Royaume-Uni, y ont toujours quelques missionnaires qui s'y livrent à une propagande active et fructueuse, dont le résultat est l'embarquement annuel de nombreux prosélytes à destination du Grand Lac Salé. Dans le milieu moral où le mormonisme fait ses dupes, dans les régions où la superstition donne la main à la supercherie, nous rencontrerions encore le *spiritisme* qui a trouvé à Londres un terrain propice et qui y opère en grand. — Après avoir indiqué cette dégénération du sentiment religieux aboutissant, de secte en secte, à la thaumaturgie la plus grossière et l'illuminisme le plus absurde, il serait curieux de suivre ce même sentiment religieux dans les évolutions successives qui, sous prétexte de l'épurer, le raréfient et l'annulent. Nous ne pouvons que donner quelques indications sommaires sur les Eglises rationalistes de Londres. Une fraction de l'unitarisme a fondé, en 1872, une association de *chrétiens libres* (*free christian*), ouverte « à tous ceux qui croient l'homme tenu, non de posséder la vérité religieuse, mais simplement de la poursuivre sérieusement, et qui demandent la satisfaction de leurs besoins religieux aux sentiments de piété filiale et de charité fraternelle, avec ou sans accord dans les matières de théologie doctrinale. » Les *unitaires avancés*, qui se réunissent dans Gower street, tout en conservant le nom de la communion religieuse d'où ils tirent leur origine, sont des rationalistes purs; à la suite du discours du prédicateur, il s'établit d'ordinaire entre lui et ses auditeurs une discussion portant sur le sujet du sermon. L'Eglise de Clerkenwell résume sa théologie dans « la foi en un Dieu infiniment parfait, » avec « l'univers pour révélation, » et « le bien incarné dans l'humanité pour Christ. » La congrégation du rév. Ch. Voysey, ancien ministre anglican, se sert d'un *Prayer Book* dépouillé de toute formule chrétienne, et lui-même brûle gaiement ce qu'il a autrefois adoré. M. Suffield, prêtre romain défroqué, se déclare nettement rationaliste. M. Moncure D. Conway, un Américain de talent, a fondé à Londres une Eglise purement théiste; la prière y est supprimée; on y lit des morceaux choisis de la Bible, mais aussi des livres sacrés de l'Inde et des chefs-d'œuvre des littératures anciennes et modernes; le prédicateur y aborde des questions de littérature et d'histoire, aussi bien que de morale et de religion. Ce seraient de simples conférences, si ce n'étaient les lectures pieuses et les cantiques qui leur conservent une apparence de culte. Les *positivistes*, qui en France ont rejeté les conceptions religieuses d'Auguste Comte, les ont retenues en Angleterre et ont essayé de les réaliser. Ils n'ont

pas appliqué jusqu'à présent le rituel comtiste, sauf pour la célébration du mariage et la présentation des enfants; mais ils se réunissent le dimanche pour entendre un discours de « leur directeur » le docteur Congreve. Sous le nom d'*humanitarisme*, s'est fondé une religion, qui n'est qu'une sorte de panthéisme avec la croyance à la transmigration des âmes. Il n'est pas enfin jusqu'à l'athéisme qui n'ait une tendance très marquée à s'organiser en religion. Sous le titre de *sécularisme*, MM. Neale et Holyoake ont créé de toutes pièces, avec culte et liturgie, « une religion sans superstitions qui a pour dieu unique l'homme, et qui enseigne à vivre sans dépendre de Dieu et à mourir sans craindre le diable. » M. Bradlaugh lui-même, le démagogue athée, dans ses conférences du dimanche, ne craint pas de singer le baptême chrétien, en prenant dans ses bras les petits enfants de ses adeptes et en les consacrant à la cause de la libre pensée. — Pour achever ce tableau de la métropole britannique envisagée au point de vue du culte, il faudrait parler de ces nombreuses salles de missions ne relevant d'aucune Eglise particulière, et où près de 50,000 personnes prennent place, de ces cultes qui ont lieu le dimanche dans les théâtres, sur les pelouses des parcs, ou même dans les carrefours les plus fréquentés, de ces immenses auditoires qui se sont groupés autour de l'évangéliste américain Moody pendant les quelques mois qu'il a passés à Londres. Dans aucune ville du monde, il n'y a, cela est certain, une aussi grande variété dans les manifestations du sentiment religieux. Quelques-unes de ces manifestations ont un caractère excentrique, mais il ne faut pas oublier qu'elles ne représentent qu'une infime minorité, et que le christianisme évangélique de Londres, pris dans son ensemble, forme une masse compacte et puissante qui pèse d'un poids décisif dans la balance de la grandeur et de la moralité de l'Angleterre. — L'évangélisation de Londres n'est pas seulement l'œuvre des Eglises; elle est aussi l'œuvre d'associations qui n'ont pas de caractère ecclésiastique. Nous mentionnerons quelques-unes de ces associations. Au premier rang se place la *London City Mission*, qui a employé en 1878-1879, 448 missionnaires, lesquels ont fait 2,935,356 visites, distribué 25,342 exemplaires des livres saints et 3,642,204 traités, présidé plus de 68,000 cultes, dont 4,609 en plein air. Les résultats de la mission pour une année peuvent se résumer en ces quelques chiffres éloquents : 2,153 ivrognes corrigés, 157 unions irrégulières légitimées, 600 prostituées arrachées à l'infamie. Depuis quarante-cinq ans qu'elle existe, la *City Mission* a fait un bien immense au sein des classes pauvres de Londres. Les recettes de son dernier exercice se sont élevées à 1,299,125 fr.. A côté de cette puissante société, il faut mentionner l'œuvre des *Bible-Women*, fondée par Mme Ranyard, qui emploie environ 300 femmes chargées d'évangéliser les personnes de leur sexe (recettes : 250,000 fr.); la *Mission aux marins* (recettes : 343,000 fr.), la *Société des lecteurs de la Bible aux soldats* (recettes : 261,375 fr.), la *Société britannique et étrangère des marins* (recettes : 113,575 fr.), l'*Union des jeunes gens* (recettes: 135,400 fr.).

Il y aurait une foule d'œuvres à nommer parmi celles qui ont pour but le relèvement et l'évangélisation de diverses classes de la société : les décrotteurs, les coupeurs de bois, les cochers de fiacre, les commissionnaires, etc. La charité des chrétiens de Londres ne recule devant aucune œuvre de sauvetage moral, quelque difficile et répugnante qu'elle soit : pour les voleurs libérés de la prison ou sur le point d'y entrer, elle a des évangélistes spéciaux, comme Ned Wright, ancien voleur lui-même, qui les réunissent, et cherchent à les arracher au mal; pour les enfants des rues, ces Arabes de Londres, comme on les appelle, elle a des écoles déguenillées et des asiles, comme ceux du docteur Barnardo et de M. T.-B. Stephenson, par exemple, où l'on obtient des résultats admirables ; pour les innombrables victimes de l'intempérance, elle a sa *National Temperance League*, ses *Bands of hope*, ses *Coffee Taverns*, ses asiles, etc., tout un ensemble d'œuvres qui font une guerre vigoureuse au grand vice national de l'Angleterre ; à la prostitution, elle oppose non seulement un mouvement énergique en faveur du rappel des lois qui la favorisent, mais des refuges pour les femmes tombées, des asiles pour les jeunes filles en danger de se perdre, et cette *Mission de minuit* (*Midnight Mission*) qui a arraché au vice 4,500 malheureuses depuis dix-huit ans. — Nous n'essaierons pas une énumération, même abrégée, des institutions de bienfaisance de Londres. Qu'il nous suffise de dire que la simple nomenclature de ces œuvres occupe 227 pages du *Royal Guide to the London Charities*. Un certain nombre de ces œuvres sont soutenues par des fondations, mais le plus grand nombre tire ses revenus de la charité publique. — Mentionnons enfin deux grandes sociétés religieuses d'intérêt général qui ont leur centre à Londres et qu'il serait injuste d'oublier : la *British and Foreign Bible society*, dont les recettes en 1879 se sont élevées à 5,345,275 francs, la *Religious Tract society* (recettes 3,727,125 fr.). — Sources : Les derniers rapports des diverses sociétés religieuses ; *Religious Statistics of London*, 1879; *Dickens's Dictionary of London*, 1879; *Mackeson's Guide to the Churches of London*, 1878; *Sperling's Church Walks in Middlesex; Tourist's Church Guide; Catholic Directory*, 1880; *Congregational Year Book*, 1880; *Minutes of the Wesleyan Conference*, 1879 ; *Unitarian Almanack*, 1880 ; *Vallentine's Hebrew and English Almanac for the years 5639 and 5640 A. M.*; *Royal Guide to the London Charities*, 1878-1879; *Maurice Davies's Orthodox London*, *Unorthodox London*, *Heterodox London*, 6 vol., 1874-1875; *British Quarterly Review*, n°, 85, art. *Religion in London*; *Rev. des Deux Mondes* du 1er sept. 1875, art. de M. Goblet d'Alviella sur *Une visite aux Eglises rationalistes de Londres*. MATTH. LELIÈVRE.

LONGUERUE (Louis Dufour de), abbé de Sept-Fontaines et du Jard, naquit à Charleville en 1652, et mourut à Paris le 22 novembre 1733, à l'âge de 82 ans. Il était de famille noble, Richelet fut son précepteur et Perrot d'Ablancourt, son parent, qui était protestant, s'occupa de son éducation. On dit que sa mémoire était déjà remarquable à l'âge de quatre ans. Il commença l'étude des langues orientales à qua-

torze ans. Il possédait le latin, le grec et plusieurs langues vivantes. A sa connaissance de l'histoire, de la géographie et de la chronologie, il sut joindre celle de la théologie, de l'Ecriture sainte, de la philosophie et de la littérature. La modestie ne semble pas avoir été le trait distinctif de ce savant, tous ses biographes et les mémoires du temps sont d'accord pour lui reprocher au contraire la hauteur dédaigneuse de son caractère. Sa conversation animée, spirituelle d'ailleurs, était pleine de saillies et de vivacité, mais sa suffisance, ses critiques mordantes, la brusquerie de ses réparties et le ton cynique de ses remarques en déparaient le charme. Il prétendait qu'à l'âge de vingt ans, s'étant rencontré avec le célèbre pasteur Claude, il l'avait mis à bout d'arguments « le menant si rudement, » ce sont ses propres expressions, « qu'il prit le parti de se jeter sur les compliments. » Ce fait invraisemblable nous montre jusqu'à quel point cet homme était infatué de lui-même. L'abbé de Longuerue a laissé de nombreux ouvrages, dont la plupart sont demeurés manuscrits ; parmi ceux qui ont été imprimés, nous citerons les suivants : 1° Une *Dissertation* latine sur Tatien, on la trouve dans l'édition des œuvres de cet ancien apologiste du christianisme, donnée à Oxford, en 1700, in-8° ; 2° *Dissertation d'un auteur romain sur la Transsubstantiation*, Londres, 1686, in-12, dans laquelle il est opposé à la doctrine catholique. On avait attribué ce travail au ministre Allix qui était son ami, mais il n'est pas douteux que l'abbé de Longuerue en soit l'auteur. On sait, du reste, qu'il partageait les sentiments des protestants sur plus d'un point de la doctrine chrétienne ; 3° *Remarques sur la vie de Wolsey*, dans la *Continuation des Mémoires de littérature*, par Desmolets, t. VIII, 2e partie, p. 265 ; 4° *Dissertationes de variis epochis et anni formâ veterum Orientalium* ; *de vitâ S. Justini martyris*, etc., Leipzig, 1750, in-4° ; 5° *Chronologie des gouverneurs de Syrie pour les Romains, des pontifes des Juifs et gouverneurs de Judée*, imprimée à la suite du *Longueruana* ; 6° *Recueil de pièces intéressantes pour servir à l'histoire de France*, Genève, 1769, in-12, où l'on trouve une *Dissertation* sur Esdras, et où l'auteur cherche à élucider la question si ce sacrificateur a inventé de nouveaux caractères hébreux. A. Maulvault.

LOPE DE VEGA. Félix de Vega Carpio, le plus fécond et le plus admiré des poètes dramatiques espagnols, naquit à Madrid, le 25 novembre 1562. Géronimo de Lara, évêque d'Avila, eut sur le développement de son esprit une grande et bienfaisante influence. Elevé au collège impérial de Madrid, Lope suivit les cours de l'université d'Alcala. Mais la liberté et le métier des armes avaient plus d'attraits pour lui que les livres et les études. Après une jeunesse orageuse, dont le poème *Dorotea* a conservé les souvenirs, il devint secrétaire de don Antonio de Alva, petit-fils du célèbre duc d'Albe, et composa, à sa demande, le poème pastoral *Arcadia*. En 1584, il se maria avec Isabelle de Urbina, qu'il perdit bientôt après. Une affaire, qu'il eut avec un gentilhomme de mauvais renom, l'obligea à quitter Madrid. Il se retira à Valence, et là, il se voua au théâtre avec le succès qui ne l'a plus abandonné jusqu'à sa mort. Les préparatifs pour l'expédition

d'Angleterre réveillèrent en lui les instincts militaires. Il s'enrôla sur l'Armada (1588) et, au milieu des périls de la guerre, il composa le roman intitulé *Angélique, la hermosura de Angelica*, une suite de Roland furieux. A son retour, Lope entra au service du marquis de Malpica, et, plus tard, il s'attacha au marquis de Sarria, comte de Lemos. Dans ses œuvres, il est question d'un voyage en Italie, qui doit avoir eu lieu environ à cette époque (voyez *El Cavallero de Illescas*, *Obr.*, XIV). Des épreuves domestiques, la perte de sa seconde femme, doña Juana de Gardia et la mort de son fils Carlos, qui lui était particulièrement cher, décidèrent sa conversion. Il quitta la vie assez légère qu'il avait menée et devint membre de plusieurs congrégations religieuses et familier du saint-office. En 1609, il se fit consacrer prêtre, en 1618, on lui conféra le titre de protonotaire de l'archevêché de Tolède, et Urbain VIII, à l'occasion de son poème sur Marie Stuart (*La Corona tragica*), qu'il lui avait dédié, lui conféra le grade de docteur en théologie et de chevalier (*frey*) de l'ordre de Saint-Jean (1627); d'autres le disent chevalier de l'ordre de Malte. A partir de cette époque, il partagea son temps entre la composition de drames, de poèmes et de poésies innombrables, qu'il écrivait avec une facilité prodigieuse et les exercices religieux, qu'il accomplissait avec une fidélité scrupuleuse et un zèle qui ne reculait pas devant la macération. Il mourut le 21 août 1633. Les œuvres de Lope de Vega sont la fidèle image de son temps. Mêlé à tous les événements de son siècle, il prête son concours à toutes les fêtes religieuses et politiques. En 1620 et 22, il prend une part active aux solennités célébrées en l'honneur de la canonisation de saint Isidore, *patron de Madrid*, dont il raconte la vie dans un poème étendu (*San Isidro, Labrador*). En 1623, il préside l'auto-da-fé d'un malheureux moine franciscain, condamné comme hérétique. Partout il joue un rôle prédominant. Aussi, ses drames et ses poèmes, œuvres de circonstances pour la plupart, reproduisent-ils le génie de l'époque dans toute sa grandeur et avec tous ses défauts. Initié par les expériences de sa jeunesse à toutes les intrigues de la noblesse, et familiarisé, depuis sa conversion, avec les pratiques et les traditions de l'Eglise et du clergé, ce poète, qui vivait au milieu du peuple et pour le peuple, connaissait parfaitement les aspirations et les besoins de son pays. Il est le créateur du théâtre national espagnol. Peu soucieux des règles de l'art (voyez *Castigo sin venganza*, le prologue ; *El Peregrino en su patria*, le prologue, et *Nueva arte de hacer comedias*), il se préoccupe avant tout de produire de puissants effets dramatiques par des combinaisons hardies et des situations saisissantes. Mais, qu'il emprunte ses sujets à l'histoire de l'antiquité ou à celle de son pays, qu'il s'inspire de la mythologie ou de l'histoire sainte, qu'il vante les exploits de héros invincibles ou de saints admirables de piété et d'abnégation, c'est toujours l'Espagne de la fin du seizième siècle et du commencement du dix-septième que célèbre sa muse, admirablement secondée par la mine inépuisable de son génie inventif. L'amour des pompes extérieures, le mélange parfois bizarre d'éléments reli-

gieux et profanes, la passion de la vie romantique, le plaisir que procurent les aventures amoureuses et les dangers des combats, l'esprit chevaleresque et une ferveur ascétique qui parfois perd de vue le sentiment moral, tous les traits enfin qui caractérisent les règnes de Philippe II et de Philippe III, se retrouvent dans les œuvres dramatiques de Lope, transfigurés par l'éclat de son prodigieux talent. Ses œuvres religieuses portent le même caractère. Sa piété est sincère, sa charité ne connaît pas de bornes, il est heureux de mettre au service de l'Eglise les riches dons de son imagination féconde. Ses poésies sacrées, *Triumfos divinos*, *Rimas sacras*, *Contemplativos Discursos*, et surtout les *Soliloquios* portent l'empreinte d'une émotion profonde et vraie et expriment des pensées majestueuses dans des formes parfaites et pures. Il en est de même de l'épopée pastorale, qui, dédiée à son fils Carlos, décrit la nativité du Christ (*Los Pastores de Belen*). Les épopées historiques, par contre, *La Corona tragica* et *La Dragontea* (le poème du Dragon) qui vouent, la première la reine d'Angleterre, Elisabeth, le second le vainqueur de l'Armada, sir Francis Drake, à la réprobation de l'Espagne, respirent un fanatisme ardent et sombre. La *Jérusalem conquise* n'est qu'une faible imitation du Tasse. Lope raconte en vingt livres, comprenant vingt-deux mille vers, la croisade de Richard Cœur de Lion, auquel il adjoint un héros espagnol, Alonso VIII. Le *Pèlerin dans sa patrie* décrit les aventures de deux amoureux, prisonniers des Maures. Ce poème est intéressant, parce qu'il contient quatre petits drames écrits dans l'esprit des moralités du moyen âge : *Le Voyage de l'âme*, *La Conversion de l'homme*, *Le Fils prodigue* et *Le Mariage de l'âme et de l'amour divin*, ce dernier fut représenté à l'occasion du mariage de Philippe III et de Marguerite d'Autriche. Quant aux drames religieux, ils ont été composés en grande partie de 1598-1600, à l'époque où l'Eglise, d'accord avec le gouvernement, ferma les théâtres « parce qu'ils portaient préjudice à l'autorité royale et à la moralité publique. » Les sujets sont empruntés à l'Ecriture sainte (*Les peines de Jacob*, *Dina*, *la sortie d'Egypte*, *David persécuté*, *Tobie*, *Esther*, etc.) ou à la légende des saints. Ces pièces, représentées au jour de la fête des saints, portent le nom de *Comedias de Santos*. Dans le *Cardinal de Bethléhem* (*El cardenal de Belen*) saint Jérôme entre en scène, comme jeune homme de vingt ans ; à la fin de la pièce, il meurt comme un vieillard de quatre-vingt-dix-neuf ans, victorieux du démon et de ses embûches. Le *Seraphin humain* (*El serafin humano*) fait passer sous les yeux du spectateur les visions de saint François d'Assise. Dans le drame, *San Nicolas de Tolentino*, c'est la puissance miraculeuse de l'intercession des saints, capable d'arracher au purgatoire les plus grands coupables, que Lope célèbre ; dans *Saint Isidore de Madrid*, on voit les anges descendre du ciel et labourer le champ du saint, pour lui permettre de vaquer à la prière ; et personne ne trouve rien à redire, que le saint vole le blé de son maître pour le distribuer aux oiseaux. *L'enfant innocent* (*El niño inocente de la Guardia*) reproduit la légende de l'enfant chrétien immolé par les Juifs, pour se venger

de la persécution qu'on leur fait subir. Citons enfin deux pièces remarquables par les idées religieuses qu'elles expriment et la beauté des contours poétiques. Dans la première : *L'animal prophète* (*El animal profeta*) saint Julien, conformément à la prédiction d'un cerf, qu'il est sur le point de tuer à la chasse, devient parricide sans le savoir et rachète son crime par ses œuvres pies, délivré de ses doutes par le Christ qui lui apparaît pour l'arracher au péché. Dans la seconde : *La fianza satisfecha*, la confiance illimitée que Léonido met en les mérites du Christ est récompensée. Quoiqu'il ait poussé ses vices jusqu'à l'abjuration, il revient à la foi : car, s'étant révolté contre le roi des Maures, à la cour duquel il séjourne, il est obligé de fuir au désert, et là, la vision du Christ, sous les traits du bon pasteur, et le spectacle de la mort du Sauveur le ramènent à la vérité. Nulle part peut-être, le caractère superstitieux de la foi religieuse de l'Espagne catholique prime davantage l'esprit moral de la foi chrétienne, que dans ce dernier drame. Parmi les *Autos* de Lope, représentés aux grandes fêtes de l'Eglise (voy. l'art. *Drames religieux*), il convient d'en citer deux, composés dans le genre des mystères du moyen âge. *El nacimiento de Christo* qui embrasse toute l'histoire de la rédemption, et qui était destiné à la fête de Noël, et *La Limpieza no manchada*, écrite en l'honneur de la fête de l'Immaculée Conception. Les nombreux *Autos sacramentales*, qui rehaussent l'éclat de la Fête-Dieu, sont traités par Lope avec un art particulier. Donnés aux spectacles qui accompagnaient les solennités du jour (*fiesta de los carros*), ils jouissaient d'une grande faveur auprès du peuple. Ils se composent en général de trois parties : La *Loa*, louange ou prologue, sous forme de monologue, les *Entremeses*, intermèdes burlesques dialogués, tirés de la vie du peuple et l'*Auto*, proprement dit, une pièce sérieuse traitant un sujet biblique ou dogmatique, tels que *La Siega* (la similitude de l'ivraie), ou *La Puente del mundo* (le pont du monde que le démon garde jusqu'à ce que le Christ s'en empare), etc. Ainsi, à l'époque où la scolastique revivait sous des formes nouvelles dans les écoles de l'Espagne, les mystères et les moralités du moyen âge renaissaient de leurs cendres revêtus du prestige que donne le génie. Car, si l'abus de l'allégorie, des discussions dogmatiques arides, des dissertations épineuses donnent à ces compositions un caractère étrange, on ne saurait nier qu'elles ont un cachet de grandeur et qu'elles s'élèvent parfois à des hauteurs majestueuses. On compte dix-huit cents drames de Lope et quatre cents Autos. La première édition de ses œuvres parut à Madrid, à Saragosse, etc., de 1604-1647, en 28 vol. — Une autre édition fut imprimée à Madrid sous le titre de *Obras sueltas*, en 21 vol., 1776-79. — L'édition la plus récente est celle de Don J. Eugenio Hartzenbusch. *Bibl. de Autores españoles*, 24, 34, 41, 52. — *Obras no dramaticas*, t. XXXVIII, Madrid, 1868. — Voyez sur Lope : Montalvan, *Fama posthuma à la Vida y muerte del Doctor Frey Lope Felix de Veoga Carpio*, Madrid, 1636, dans *Obras sueltas*, vol. XX ; Lord Holland, *Life of Lope de Vega*, 2 vol., London, 1806 et 1817 ; G. H. Lewes, *The spanish Drama. Lope de Vega and Calderon*, London, 1846 ; G. Ticknor,

Geschichte der schönen Literatur in Spanien, Deutsch von N. H. Julius, nouv. éd., 2 vol., Leipzig, 1867, vol. I, chap. XIII-XVIII; A. Wolf, *Supplementband*, p. 87; A. F. von Schack, *Geschichte der dramatischen Literatur und Kunst in Spanien*, 3 vol. Francfort S., 1854, 2e vol., p. 152 ss.; E. Lafond, *Etude sur Lope de Vega*, Paris, 1857; *Revue esp.-portug.*, 1re année, 15e liv., sept. 1857, IV., p. 398; Eug. Baret, *Hist. de la Litt. espagnole*, Paris, 1863, et *Œuvres dramatiques de Lope de Vega*, 2 vol., Paris, 1869-70: avec une notice sur la vie de l'auteur. EUG. STERN.

LORETTE, petite ville de huit mille habitants, située dans la Marche d'Ancône, dans une plaine accidentée et féconde, est célèbre depuis six siècles par le grand nombre de pèlerins qui s'y rendent pour adorer la *Casa Santa*, la maison de la Vierge Marie à Nazareth. La légende rapporte que l'an 1291, les Sarrasins après avoir détruit à Nazareth l'église de l'impératrice Hélène, se disposaient à démolir la maison de la Vierge, lorsque celle-ci fut transportée par les anges sur les rivages de l'Adriatique, entre Tersatz et Fiume, dans une localité appelée Rauniza. C'était le 10 mai. Le 10 décembre 1294, la *Casa Santa* entreprit un autre voyage, et fut déposée près de Recanati, dans un bois où se trouvait dans le temps jadis un temple païen entouré de lauriers. De là, selon quelques théologiens catholiques, le nom de Loreto (laureto). Marie y fit une foule de miracles; mais comme le bois était infesté de brigands, au bout de huit mois, la *Casa Santa* fut portée par les anges sur la propriété des frères Antici, de Recanati. Ces heureux frères profitèrent naturellement d'un hôte si agréable pour s'approprier les riches cadeaux des pèlerins; de quoi indignée la *Santa Casa* se fit une quatrième fois transporter et se fixa sur la grande route de Recanati à la mer. La *Santa Casa*, où Marie fut élevée, où elle reçut l'ange Gabriel, est longue de trente-deux pieds, sur treize de large et dix-neuf de hauteur. Elle n'a pas de toit, mais se trouve dans un magnifique involucre de marbre blanc sculpté par Bramante. Ses murs formés de petites pierres rectangulaires, sont devenus brillants et polis sous les baisers des dévots. On y montre quelques fresques et quelques ciselures attribuées à Luc. Dans le lieu où se trouvait le foyer, s'élève un autel surmonté par la miraculeuse statue de la Vierge et du *Bambino*, également attribuée au ciseau de Luc! La statue, en bois de cèdre, est toute recouverte, à l'exception de la tête et des mains, d'un riche manteau chargé de pierreries et elle est renfermée dans un tabernacle de marbre blanc, admirablement sculpté. Vis-à-vis de l'autel se trouve la fenêtre par laquelle Gabriel entra auprès de la Vierge. La basilique, dont la coupole recouvre la *Santa Casa* et son involucre, le palais pontifical, le clocher, la place et la fontaine de la basilique sont des objets d'art d'une valeur et d'une beauté incomparables. La superstition a produit un miracle d'architecture. Léon X, Clément VII, Paul III, Pie V, Sixte V, et les plus grandes familles princières de l'Italie concoururent à son érection. Le trésor immense de la *Santa Casa*, sept grandes armoires et vingt-quatre coffres remplis d'or et de bijoux, fut

pillé en 1796 par Pie VI, l'archidiacre Sensi, et les soldats étrangers. Le pillage ne s'étendit pas toutefois à la *Santa Casa* proprement dite, dont les lampes et les ornements de la Vierge sont d'un prix incalculable. Paul III pour protéger le sanctuaire et surtout ses trésors contre les Turcs, institua l'ordre équestre des *Lauretani*, dont les fils aînés prenaient le nom de *Comites Lateraneuses*, et les cadets celui de *Equites Aurati*. Détruit par Grégoire XIII, cet ordre fut rétabli en 1586 par Sixte V, par la bulle *Postquam divina clementia*; favorisé par Alexandre VII en 1656, il s'éteignit toutefois dans le courant du dix-huitième siècle. Les offices particuliers du sanctuaire sont un tissu de blasphèmes. Nous y lisons ces passages appliqués à la *Santa Casa : O quam metuendus est locus iste ! Vere non est hic aliud, nisi Domus Dei et Porta Cœli... Ecce tabernaculum Dei cum hominibus...* etc. Il est évident que la supercherie a fondé ce sanctuaire, puisqu'il est prouvé par les témoignages d'auteurs catholiques que la maison de Marie n'existait plus dans le quatrième siècle, que Lorette existait comme bourg avant 1294, et puisque des prélats romains éclairés (P. Trombelli, Calmet, Fleury, Bercastel, le général des jésuites Retz, etc., etc.), nient énergiquement la translation de la maison de Nazareth. — Pour de plus amples détails on peut consulter : P. Paolo Vergerio, *Della camera e statua della madonna detta di Loreto*, 1544; Orazio Tursellini, *Lauretanæ historiæ*, libri V, Romæ, 1597, 1600, 1604, etc.; Martorelli, *Teatro istorico della Santa Casa Nazarena della B. V. M. e sua traslazione in Loreto*, Roma, 1732-1735 ; Baldassare Bartoli, *Le glorie maestose del Santuario di Loreto*, Macerata, 1710 et 1712; *Notizie della Santa Casa... di Loreto*, anonyme, Venezia, 1726; D. Vincenzo Murri, *Relazione istorica delle prodigiose traslazioni della Santa Casa di Nazarette, ora venerata in Loreto*, Loreto, 1841. P. Long.

LORIDE (Pierre), sieur des Gallesnières, appartenait à une famille originaire de Bellesme. Par la sincérité de ses convictions religieuses, l'élévation de ses sentiments, la rectitude de son esprit et la solidité de ses connaissances, il fut incontestablement l'un des membres du barreau français qui ont le plus honoré leur profession. « Advocat ès conseils d'Estat et privé du roy, » il s'éleva au premier rang des jurisconsultes protestants du dix-septième siècle, qui, dans l'ordre des discussions d'une gravité supérieure, soutinrent avec un rare talent et un dévouement à toute épreuve les droits de leurs coreligionnaires. L'Eglise réformée de Paris, dont il était l'un des anciens, lui témoigna, dans une circonstance solennelle, sa haute estime, en le déléguant au synode national de Loudun, lequel, à son tour, rendit pleinement hommage à la valeur morale et à la capacité de Loride, en le portant sur la liste des candidats à la députation générale, dont on espérait que le roi autoriserait le rétablissement. Déçu à cet égard, dans ses espérances, le synode s'attacha du moins à profiter des hautes aptitudes de Loride, dans la lutte que les Eglises réformées avaient journellement à soutenir contre le clergé catholique : il chargea Loride de présenter les demandes et les moyens de défense de ces Eglises, dans les procès qui surgiraient devant le conseil, le

parlement, ou telle autre juridiction. Loride s'acquitta de cette mission de confiance avec une rare distinction et un désintéressement absolu. Il existe un grand nombre de requêtes, de factums et de mémoires rédigés par lui. De plus, divers arrêts du conseil d'État, imprimés par Antoine Estienne, premier imprimeur et libraire ordinaire du roi, et mis en vente chez Olivier de Varennes, libraire, au Palais, ont été rendus dans des affaires concernant, soit la généralité des protestants français, soit tels ou tels d'entre eux personnellement, sur la production et le visa des requêtes signées par Loride des Gallesnières. Lorsque le roi nomma des commissaires catholiques et protestants, « pour informer bien et dûment, dans les provinces, des entreprises, contraventions et innovations faites à l'édit de Nantes, à celui de 1629, et autres déclarations expédiées en conséquence, » Loride publia, en 1661, pour éclairer ces commissaires sur les matières qu'ils auraient à régler, un petit traité, d'une clarté parfaite, intitulé : *Sommaire des procès, différends et contestations qui arrivent ordinairement dans l'exécution des édicts de pacification, contenant les moyens de ceux de la religion prét. réformée*, par Me Pierre Loride « advocat ès conseils d'Estat et privé du roy » (Paris, chez Olivier de Varenne, *MDCLXI*). La citation suivante donnera une idée de la justesse et même de la finesse d'esprit de Loride, dans son argumentation ; traitant de la liberté, pour un seul ministre, d'aller prêcher en divers lieux, pourvu qu'en chacun d'eux il y ait droit d'exercice, il dit : « Puisque par les édicts de pacification, la liberté de conscience est pleinement establie, et l'exercice de la religion réformée aux lieux désignez par les édicts, il s'en suit nécessairement qu'il peut estre fait indifféremment par un même ministre, en divers lieux, comme il le peut estre par divers ministres en un seul lieu, pourvu qu'au lieu où il est fait, il y ait droit de le faire, n'y ayant rien en cela de contraire à l'édict. Si l'on ostoit cette liberté à ceux de ladite religion, ce seroit apporter beaucoup d'incommodité à ceux qui habitent dans des lieux où la pauvreté estant grande, ils ne pourroient pas en chacun satisfaire à l'entretien d'un ministre, sans se charger d'une signalée despense ; ce qui les empescherait de contribuer aux autres charges publiques : mais dont le clergé qui leur causeroit ce mal ne tireroit en effect aucun profit ; et possible verroit un effect tout contraire à son intention ; car, s'il réduisoit ces pauvres gens-là à une dernière extrémité, l'affection qu'ils ont pour la conservation de l'exercice de leur religion les pourroit porter à la résolution d'en faire la despence à quelque prix que ce fust, pour avoir en chaque lieu un ministre, ce qui augmenteroit le nombre de ceux que le clergé voudroit bien retrancher. » A peu près à l'époque de la publication de ce traité de Loride, parut un imprimé, destiné à circonvenir, dans l'intérêt du parti catholique, les commissaires dont il s'agit ; en voici le titre : *Mémoires pour examiner les infractions faites aux édits et déclarations par ceux de la relig. prét. réf., de la part de l'assemblée générale du clergé de France.* Il fut aussitôt répondu à cet imprimé par un écrit substantiel, sans nom d'auteur, il est vrai, mais qu'il est assurément

permis d'attribuer à Loride, car on y reconnaît, presque à chaque page, sa science et son argumentation serrée. Cet écrit est intitulé : *Factum ou défenses de ceux de la religion prétendue réformée* « contre les mémoires envoyés dans les provinces par les sieurs agents généraux du clergé de France, pour examiner les infractions qu'ils disent avoir esté faites, aux édicts et déclarations du roy par ceux de ladite religion. » Pierre Loride termina, le 18 mars 1682, à l'âge de soixante-douze ans, une carrière honorable, dont le souvenir doit demeurer cher aux Eglises réformées de France et aux véritables amis de la liberté religieuse. J. Delaborde.

LORIQUET (Jean-Nicolas) jésuite français, célèbre par ses falsifications historiques, né le 5 août 1760 à Epernay en Champagne. Après qu'il fut entré dans les ordres, il s'affilia à la fameuse compagnie alors légalement proscrite mais dont les membres s'étaient secrètement réorganisés sous le nom de pères de la foi à Lyon, où le cardinal Fesch les couvrait de son patronage. Le petit séminaire de l'Argentière, auquel il avait été attaché en qualité de professeur, fut fermé en 1807 par Napoléon, qui ne voyait avec raison dans les paccanaristes que des jésuites déguisés, mais les Révérends Pères profitèrent des événements de 1814, pour multiplier en France leurs collèges et étendre leur domination sur la jeunesse. Le père Loriquet, auquel ses confrères, outre un dévouement à toute épreuve, reconnaissaient de remarquables capacités pédagogiques, fut successivement chargé de la direction de leurs maisons d'Aix en Provence et de Saint-Acheul en Picardie, et justifia la confiance de ses supérieurs en rajeunissant la *Ratio Studiorum* d'Aquaviva, par d'apparentes concessions à l'esprit moderne, et d'heureux emprunts aux bénédictins de Juilly ou aux dominicains de Sorèze, et en parvenant à grouper un personnel de huit cents élèves, recrutés dans les premières familles du royaume. A leur sortie du collège, ceux-ci se répandaient dans la société civile et y avaient accès aux plus hautes fonctions, grâce à la complicité du ministre de l'instruction publique, Mgr de Frayssinous, qui ne craignit pas d'affirmer à la tribune, le bon droit des pères de la Foi. En 1830, le peuple se vengea de la tyrannie qu'avait exercée la congrégation, par la destruction de Saint-Acheul et le bannissement des révérends pères. D'abord réfugié en Suisse, où il continua à répandre au sein de la jeunesse, les principes de son ordre, le père Loriquet rentra en France, après que le gouvernement de Louis-Philippe se fut mis à rechercher l'alliance du clergé, et mourut à Paris, dans la maison de la rue des Postes, le 9 avril 1845. Sa renommée littéraire repose moins sur des productions originales que sur les mutilations auxquelles il soumit les ouvrages employés dans l'enseignement. Il ne se faisait, en effet, aucun scrupule de remanier les textes et de corriger l'histoire, de façon à ce qu'ils ne pussent aucunement pervertir les jeunes esprits. Les livres ainsi expurgés, portaient en tête les quatre lettres A. M. D. G., abréviation de la trop fameuse maxime des jésuites (*ad majorem Dei gloriam*) et se répandirent en abondance dans les maisons d'éducation, grâce aux recom-

mandations que leur prodiguait le clergé. Entre toutes les falsifications du père Loriquet, la plus universellement connue est celle relative à Napoléon Ier : « En 1809, M. le marquis de Buonaparte, lieutenant général des armées du roi, entra à Vienne en Autriche, à la tête d'une armée de quatre-vingt mille hommes. » Le scandale fut si vif que la compagnie fit rayer des éditions subséquentes, cette phrase malencontreuse et s'arrangea pour que la première devînt introuvable. Le 28 juillet 1852, le même ministre qui avait proscrit l'enseignement de la philosophie dans les lycées, M. Fortoul, interdit dans les écoles publiques et libres, l'emploi d'un livre du père Loriquet, intitulé : *Histoire de France à l'usage de la jeunesse*, considérant « que dans ce livre, l'histoire contemporaine est méchamment défigurée par l'esprit de parti, et que les monuments les plus éclatants de notre gloire militaire et de notre civilisation y sont présentés de manière à affaiblir le sentiment national dans le cœur des enfants. » Les manuels actuellement employés dans les établissements des révérends pères, pour ne pas contenir de fraudes aussi grossières que celles du père Loriquet, n'en fourmillent pas moins d'erreurs conscientes et sont inspirés dans toutes leurs pages par la haine de la société moderne. L'énumération des ouvrages du père Loriquet, très appréciés encore aujourd'hui dans le monde ultramontain, ne laisse pas d'être assez longue. 1° *Tableau chronologique de l'histoire ancienne et moderne*, tant sacrée que profane, depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours, in-18 ; 2° *Histoire ancienne des Egyptiens, des Babyloniens, des Assyriens, des Mèdes, des Perses, des Grecs et des Carthaginois*, in 18 ; 3° *Histoire sainte suivie d'un abrégé de la vie de Jésus-Christ*, in-18 ; 4° *Histoire ecclésiastique, depuis Jésus-Christ jusqu'à l'an de grâce* 1814, par demandes et par réponses suivie d'un *Abrégé des preuves de la religion*, in-18 ; 5° *Histoire romaine, depuis la fondation de Rome jusqu'à la fin de l'empire d'Occident*, in-18 ; 6° *Histoire de France à l'usage de la jeunesse*, avec cartes géographiques, 2 vol. in-18 ; 7° *Sommaire de la géographie des différents âges et traité abrégé de la sphère et d'astronomie*, in-18 ; 8° *Abrégé de mythologie*, in-18 ; 9° *Eléments d'arithmétique* suivis d'un *Traité abrégé de la tenue des livres de compte*, in-18 ; 10° *Dictionnaire classique de la langue française*, in-8° ; 11° *Abrégé des principes de morale*, in-18 ; 12° *Traité de l'élégance et de la versification latine*, Lyon, 1817, in-12 ; 13° *Recueil de cantiques spirituels avec des airs notés*, Avignon, 1822, in-12 ; 14° *Le Modèle des pasteurs ou vie de M. Musart, curé des paroisses de Somme-Viste et Poix, guillotiné à Reims en haine de la religion catholique*, Lyon, 1823-1827, in-18 ; 15° *Manuel du catéchiste*, 1832-1833, in-18 ; 16° *Pombal, Choiseul et d'Aranda ou les trois cabinets*, etc., Paris, 1830, in-8°, 21e numéro des *Documents historiques, critiques, apologétiques concernant la compagnie de Jésus*. L'auteur en avait préparé une nouvelle édition sous le titre de *Histoire de la destruction de la compagnie de Jésus* ; 17° *La dévotion à saint Joseph, établie par les faits, traduit de l'italien, du père J. A. Patrignani*, Paris et Lyon, 1834-1837, in-12 ; 18° *Souvenirs de Saint-Acheul, Sainte-Anne, Aix, Bordeaux, Forcalquier, Montmorillon, Dôle,*

Billom, depuis le mois d'octobre 1814, *jusqu'au mois d'août* 1828, *ou vies de plusieurs jeunes étudiants élevés dans ces huit maisons d'éducation*, Paris, 1829, in-12 ; 3e éd., 1836 ; 19° *Mes doutes ou problèmes à résoudre sans algèbre et à l'aide du simple sens commun, suivis de diverses recettes propres à rendre la vue aux aveugles et l'ouïe aux sourds*, par l'auteur d'un *Cours d'histoire*, Paris, 1838, 2e éd., 1839, 2 vol. in-32. Le père Loriquet avait entrepris pour compléter son cours d'histoire, la publication d'une *Histoire du moyen âge et des temps modernes* qui devait former 4 vol. in-18, mais la mort l'arrêta dans ce travail et il ne réussit à publier que l'*Histoire d'Angleterre, d'Ecosse et d'Irlande*, Paris, 1846, 2 vol. in-18 ; deux autres parties du même ouvrage, l'*Histoire d'Italie*, 1846, 2 vol. in-18 et l'*Histoire du Bas-Empire*, précédées d'une *Introduction générale* et suivies d'un *Résumé de l'histoire des croisades*, 1846, in-18, furent rédigées avec les matériaux laissés par le célèbre jésuite, par M. Mazas de Sarrion. M. le baron Henrion a fait paraître en 1845, sous le voile de l'anonyme une *Vie du révérend père Loriquet de la compagnie de Jésus*, écrite d'après sa correspondance et ses ouvrages inédits. E. Strœhlin.

LORRAIN (Claude), proprement Claude Gelée, dit *le Lorrain*, peintre célèbre, né en 1600 à Château-de-Chamagne en Lorraine, mort à Rome en 1682. Il alla se former en Italie, revint en 1625 dans son pays, embellit de ses ouvrages l'église des carmélites de Nancy, et retourna bientôt à Rome où il passa le reste de sa vie et où il acquit une fortune considérable ; il y dirigea pendant plus de vingt ans une école d'où sont sortis des peintres distingués, et jouit des faveurs des papes Urbain VIII et Clément IX, ainsi que de l'amitié du Poussin. Claude Lorrain excella surtout dans le paysage qu'il sut affranchir du joug de la tradition ecclésiastique, en lui donnant une importance indépendante des saints personnages auxquels il était destiné à servir de cadre. Son style est riche et son coloris admirable. Il a su rendre avec une vérité saisissante la paix et l'harmonie qui règnent dans la nature, lorsque l'homme ne vient pas la troubler par ses agitations inquiètes. Tout, chez Claude Lorrain, est lumière, fraîcheur et suavité ; l'ombre même est comme pénétrée de l'éclat transparent de la lumière ; les premiers plans habilement arrangés viennent se fondre dans un lointain vaporeux dont les dernières limites sont comme baignées dans une atmosphère dorée : l'âme, à la vue de cette splendeur sereine, est comme transportée au milieu des jubilations paisibles du sabbat éternel. C'est bien à justre titre que le Lorrain a été surnommé le Raphaël du paysage. Là est sa valeur, bien plus que dans les sujets religieux, tels que le *Sacre de David* et d'autres, qu'il a traités. Déjà du vivant de l'auteur, beaucoup de tableaux inauthentiques circulaient sous son nom, ce qui le détermina à faire des esquisses de toutes ses œuvres et à les réunir dans un livre qu'il intitula *Liber veritatis*, et qui est devenu la propriété des ducs de Devonshire. Il a été reproduit par la gravure et publié par Earlom, en 1774, à Londres ; il ne renferme pas moins de deux cents esquisses des tableaux originaux de Claude Lorrain.

LORRAINE (La Réforme en). « Entre les parties de l'Europe, le pays de Lorraine est l'un de ceux ausquels le Seigneur a moins voulu despartir de ses grâces spirituelles, soit ou pour l'iniquité, pour l'impiété du peuple adonné à l'idolâtrie, ou soit pour l'injustice des magistrats ordonnez sur iceluy, ou autrement pour les causes à luy cogneues, pour lesquelles il exerce son juste jugement sur ceste nation. Et tant s'en faut que ce pays aveugle ait voulu tenir conte des advertissements à luy faits par vrais ambassadeurs et prophètes du Seigneur : qu'au contraire s'opposant à iceux, il les a persécutez et en a fait mourir plusieurs par feu et autres supplices, tant à Nancy comme à Saint-Mihiel, Mirecourt et ailleurs » (Crespin, *Hist. des martyrs*, 1582, f° 553). Telle est, en résumé, l'histoire de la Réforme en Lorraine. Théodore de Bèze n'en dit rien et Dom Calmet presque rien (*Hist. de Lorr.*, 4 vol. in-f°). Jusqu'au dix-neuvième siècle il n'y eut aucune Eglise évangélique dans les duchés de Lorraine et de Bar. La maison ducale, à laquelle se rattachait la famille des Guise et qui compta durant le seizième siècle nombre de cardinaux, d'évêques, de religieux, de religieuses et même un jésuite, était entièrement dévouée à l'Eglise romaine, dévote et fanatique malgré des mœurs peu recommandables, et la population finit par partager l'hostilité de ses princes. Les historiens lorrains modernes qui écrivent moins l'histoire que le panégyrique des ducs, se montrent aussi hostiles à la Réforme que s'ils vivaient au seizième siècle et en parlent en termes qui dénotent autant de passion que d'ignorance. — A cette époque la Lorraine n'avait pas d'évêque. Les terres des deux duchés ressortissaient aux diocèses de Metz, de Toul et de Verdun. Le clergé était ignorant et dissolu (Arch. dép.). L'évêque de Toul dut joindre aux statuts synodaux, publiés par lui en 1515, une traduction française à l'usage des prêtres nombreux ne lisant pas le latin. Le terrain n'était pas moins bien préparé qu'ailleurs à recevoir le semence évangélique. Si les documents font défaut on a le témoignage irrécusable des ordonnances destinées à arrêter les progrès de la Réforme. Dès le 23 déc. 1523, le duc Antoine, qui devait en 1525 battre en Alsace et refouler les rustauds ou paysans révoltés qui envahissaient ses états, « cet autre Josué et Machabaeus, le premier bouclier de l'Eglise, Charles-Quint n'étant que le deuxième » (du Boulay, *La Vie et trépas des deux princes de paix le bon duc Antoine et le saige François Ier*, 1547, in-4° ; Volcyr, *L'Hist. et récit de la triomphante et glorieuse victoire* « obtenue contre les seduyts et abusez luthèriens mescréans du pays d'Aulsays par T. H. et T. P. princ. et S. Anthoine duc de Calabre, Lorr. et Bar en deffendant la foy, etc. » par Nic. Volcyr de Sérouville, sec. et historiog. du duc Antoine, 1526, in-4°), publia une ordonnance, datée de Nancy, portant défense « qu'il ne soit presché ne tenu sermon, parole ne devis quelconque, publicquement ni à part des faits, œuvres dudit M. Luther... et tous prélats, prieurs, religieux, séculiers, mendians, chanoines, prêtres, gentilshommes, nobles et non nobles, officiers, gens roturiers ou autres... aient livres, papiers, œuvres ou enseignements des faits,

œuvres ou hérésies dudit M. L. et adhérens, complices et entremetteurs de sa secte... » à peine de confiscation des corps et biens. (Rogéville, *Dict. hist. des ordonn. et tribunaux de la Lor. et du Barrois*, 2 vol. in-4°, 1757). C'est en vertu de cette ordonnance que « plusieurs luthériens furent prins pour avoir tenu et presché la secte de L. faulse et réprouvée, lesquels pour estre brulez, pendus et décapités ne se voulurent confesser ne changer leurs pensées ains moururent obstinés en leurs erreurs et faulsetés... par quoy donc chacun doit bien penser quelle secte c'est que Luther a mis sus avec la malédiction de ses malheureux insectateurs et hérétiques par lesquels toute la chrétienté est empoisonnée » (Volcyr, f° 97). Il s'agit sans doute de W. Schuch, brûlé à Nancy le 19 août 1525 (Crespin, f° 88) et de Châtelain, brûlé à Vic la même année (id. f° 87). Antoine renouvela ses défenses le 13 octobre 1539 et ses successeurs persévérèrent dans les mêmes sentiments (sept. 1544, 24 déc. 1545, 6 mai 1566, 14 sept. 1572, 22 fév. 1582, 17 déc. 1585, 12 déc. 1586, 22 mars 1587, 15 janv. 1588, 23 oct. 1295. *Recueil des ordonn. de Lorraine*) sans qu'aucun d'eux ait jamais promulgué un seul édit de tolérance. En 1545, J. Chobart, maître d'école, fut brûlé à Saint-Mihiel. Néanmoins il est à remarquer qu'il y eut peu de supplices, les princes lorrains préférant sans doute le bannissement et la confiscation. — Ces ordonnances occasionnèrent l'établissement de bien des réformés lorrains à Metz ou dans les Eglises des contrées voisines mais n'arrêtèrent pas tout d'abord la propagation de l'Evangile. En 1558, l'évêque de Verdun, Psaume, dut charger le cordelier Roger Lebeau des fonctions d'inquisiteur. Il y avait des réformés jusque dans la ville et quelques seigneurs des environs faisaient prêcher des ministres dans leurs châteaux en 1563. En 1605, l'évêque et son clergé prièrent le roi de déclarer que l'Edit de Nantes ne concernait pas Verdun, la foi catholique s'y étant conservée intacte (*Hist. eccl. et civ. de Verdun*, par un chanoine, Paris, 1745, in-4°). En ce même temps, l'Evangile comptait des adhérents le long de la Meuse, en amont de Verdun. Une supplique fut adressée au duc de Lorraine par environ deux cents habitants de Saint-Mihiel et des alentours, pour obtenir l'exercice de la religion. Sur une copie qui en existe (*Arch. de la Moselle*, fonds G. Collège) on lit les noms de onze nobles, de six avocats, de marchands, artisans, etc., parmi lesquels celui du sculpteur lorrain Ligier Richier, l'auteur du célèbre Saint-Sépulcre de Saint Mihiel et d'autres ouvrages admirés à Nancy, Bar, etc. (D. Calmet, *Bibl. lorr.*, Nancy, 1751, in-f°). La supplique n'aboutit pas. A Toul on comptait quarante deux familles réformées et quatre chanoines favorablement disposés. Le 18 mars 1561, des bourgeois joints à quatre-vingts soldats brisèrent les images. En 1562, trois ministres de Metz prêchaient et faisaient la cène dans les maisons. Chassés de la ville en 1563, les huguenots s'établirent au dehors ; rentrés en 1564 ils sortirent définitivement en 1569 sur l'ordre de Charles IX (*Hist. eccl. et politiq. de la ville et du diocèse de Toul*, par Benoit, Toul, 1707, in-4°). En 1566, on surprit une assemblée à Foug. En 1560, à Pont-à-Mousson, « deux scé-

lérats, dit Abram » (*Historia universitatis mussipontanæ*, manuscrite), prêchaient les doctrines réformées, François Etienne dans les églises, où il disait la messe, l'autre rue des Béquilles. — Au même temps, dit Crespin, il y avait à Saint-Nicolas-du-Port un certain nombre de réformés qui d'abord édifiés par Louis Des Mazures, secrétaire du duc de Lorraine, furent visités par Franç. Christophe, l'un des pasteurs du pays messin. Averti des assemblées qui s'y tenaient, le bailli de Nancy vint pour arrêter le pasteur et les principaux qui s'échappèrent. Mais Florentin l'épinglier fut saisi et pendu. En 1564, le ministre Jean de Madoc, venu de Genève pour visiter les réformés de Saint-Nicolas et Lunéville, fut surpris et étranglé. — Plusieurs gentilshommes lorrains, les sieurs de Haraucourt, Ant. de Saussure, grand-fauconnier, Duchastelet, sieur de Deuilly, sénéchal, Roussel de Wernéville, etc. J. B. Duchastelet fut ministre à Metz, 1565 et à Nérac, 1592 (*Bulletin du prot. fr.*, 1876, p. 546). D'aussi beaux débuts avortèrent. On ne trouve presque plus de traces de la présence des réformés en Lorraine. Les ducs n'en continuèrent pas moins de défendre leur pays contre les doctrines évangéliques. En 1572, le duc Charles II dans le but d'opposer une digue à l'hérésie, fonda à Pont-à-Mousson une université où il appela soixante-dix jésuites, en leur accordant de grands privilèges (Rogéville, II, 499). Les collèges de Nancy (1616), de Bar (1617), Bouquenom (1630) furent confiés au même ordre. Le pape Grégoire, appréciant Charles comme un des plus chauds défenseurs de la foi, voulait qu'il s'associât au roi Jean III de Suède pour y restaurer le catholicisme. Il lui écrivit en ce sens le 28 avril 1581, mais le duc était en de fâcheuses affaires et déclina l'invitation. — Si les réformés espérèrent lorsque la sœur d'Henri IV épousa le duc de Bar, leur illusion dura peu. Catherine ne put célébrer son culte au palais ducal et résida soit à Bar, soit à la Malgrange, près Nancy. Elle y faisait prêcher et célébrer la cène dans ses appartements par des pasteurs attachés à sa personne ou venus de Metz et d'ailleurs (*Bulletin*, V, 148. Extraits des regist. du conseil de l'Eglise recueillie en la maison de Madame). Elle avait dû promettre de se laisser instruire dans la religion romaine et d'assister à des conférences entre des théologiens des deux Eglises. Toutefois elle demeura ferme, selon sa promesse à Du Plessis-Mornay « qu'elle irait à la messe lorsqu'il la dirait » (voyez la *Conférence faite à Nancy entre un jésuite accompagné d'un capucin et deux Min. de la P. de D.*, décrite par Jacq. Couët, Parisien, Bâle, 1600, in-12). Elle mourut d'ailleurs dès le 13 février 1604 et les Lorrains témoignèrent si peu de douleur qu'il fallut, dit-on, défendre « de paraître ni aller en mascarades, mener fêtes avec tambours, fifres, violons ni danser en public pendant le carnaval de 1604 » (Châteaufort, *Recueil d'anc. ordon.*, II, f. 118). En 1614 le clergé demanda aux états de renouveler les ordonnances contre les réformés. C'est ce qui eut lieu, le 12 février 1617 (Rogéville, I, 573). On trouve encore des ordonnances datées du 5 octobre 1624, 26 octobre 1626, 5 octobre 1629, dans les années suivantes, encore jusqu'en 1668. La dernière est celle

qui, en 1698, expulsa les protestants que les chanoines de Beaupré toléraient sur leurs terres pour les cultiver. Durant le dix-septième siècle, il y a quelques procès d'hérésie : contre un cordonnier de Stenay en 1626, un habitant de Malzéville en 1629, mais une multitude de condamnations pour crimes de magie et sortilèges qu'un historien lorrain attribue à l'influence malfaisante des doctrines réformées, et qui continuèrent même après que Charles IV, aussi libertin que dévot, eut attribué la souveraineté de ses états à la sainte Vierge, en 1669. A défaut d'Eglises dans la Lorraine proprement dite, nous en rencontrons quelques-unes dans des terres acquises postérieurement à l'introduction de la réforme : Comté de Salm, à Badonviller et au val de Senones il y a des réformés dès 1540 et une Eglise en 1550. Mais l'héritière du comté ayant épousé François de Vaudémont, les réformés furent opprimés jusqu'à ce qu'après une mission du père F. Fourrier et des jésuites le culte fut interdit et les temples fermés, 12 mars 1625 (pasteurs : Jean Figon, 1565-1578 ; J. Chassanion, 1590 ; Denys Le Baulme, 1591 ; Lepois, 1594 ; Barthol, 1597-1600). — Lixheim n'était au seizième siècle qu'une abbaye de bénédictins où Wolfgang Musculus, de Dieuze, fut gagné aux doctrines évangéliques et les prêcha. Le prince palatin Frédéric V fonda la ville en 1608 et y assura un refuge aux réformés fugitifs par une charte du 22 octobre 1609. Ayant vendu sa principauté au duc Henry II, celui-ci la donna à Henriette de Lorraine, épouse du comte de Phalsbourg. Dès lors les réformés furent malmenés mais se maintinrent néanmoins jusqu'à nos jours. En 1657 elle y fonda une abbaye de tiercelins dont les bâtiments appartiennent aujourd'hui à la communauté évangélique (pasteurs : Anguenet, 1670, 1631 ; J. Ph. de la Part, 1656 ; Rochard, 1685). — Fénétrange. La réforme y fut introduite en 1565 par les Rhingraves qui donnèrent aux réformés la collégiale et les églises de Lohr, Schalbach et Wittersheim. Mais la veuve de Philippe tué à Moncontour, Diane de Dommartin ayant épousé en 1570 Ch. Ph. de Croy, les biens d'Eglise furent partagés entre les de Croy catholiques et les comtes luthériens et le catholicisme rétabli. Les deux cultes y subsistèrent dès lors simultanément. — Phalsbourg, bâti en 1570 par Louis le Pacifique, électeur palatin, pour servir de refuge aux réformés. Dès 1573 il s'y trouvait deux communautés, l'une française, l'autre allemande. En 1584 le comte G. Jean vendit sa part au duc de Lorraine qui y établit le catholicisme, bannit les réfugiés, en expulsa de nouveaux en 1618, y envoya des livres de controverse aux curés, des missionnaires prêcher et disputer en public. Il y resta néanmoins des réformés jusqu'en 1725 qu'abjura la dernière Esther Marin. On cite parmi les pasteurs Olivier Valin (après 1572) Massin, (1600), Brazy (1621-1626). Ce dernier, assisté de Bouchard, médecin, eut à soutenir une dispute publique avec un jésuite et un curé dont diverses relations furent publiées (*Balaam et son compagnon arrestez par l'espée de l'ange de Dieu*, « ou les sieurs Nic. Oudé jésuite et Dominiq. Didelot curé à Pfalzbourg, frappez par le glaive à deux tranchants de J.-C. l'ange du grand conseil, etc., par Jean Brazi, min. de la P. de D. en

l'Egl. réf. dudit Pf., » in-12 ; *La R. Prêt. mourante à Pfalzbourg* « entre les mains de ses médecin et min. d'un coup de pistole le 12 avril 1621 après avoir esté vaincue dix fois par disputes entre le R.P. Nic. Oudé, jés. et le sieur Brazi, min. comme il est icy narré fidellement par M. Dominiq. Didelot, théologien, curé à Pf., » Pont-à-Mousson, 1671, in-8° ; *Colonne de diamant érigée sur le Cénotaphe*, « ou tombeau vide basti par Me Est. Bouchard, Dr hérétiq., à trois facultés de médecine grec et poésie, enrichie de notes et apostilles, » par le R. P. Nic. Oudé de la Comp. de J., Pont-à-M., 1622, in-4. — Saarwerden faisait partie du temporel de l'évêché de Metz. En 1527 Jean de Lorraine en investit son frère le duc Antoine. Mais le comté lui fut contesté par les Nassau et la réforme put s'y introduire et s'y propager jusqu'à ce que la Chambre impériale l'attribua définitivement en 1529 au comte de Vaudémont qui créa en 1631 un collège de jésuites à Bouquenom, et un couvent de la congrégation N. D. Les protestants s'y sont maintenus jusqu'à nos jours (pasteurs : Jean Loquet, 1563, à Bouquenom ; d'Huée, 1617-1628, à Altwiller ; E. Lebrun, 1608, à Rauviller ; Holler, 1660, à Bouquenom). — En 1787, lors de l'édit de tolérance il restait encore dans les terres ayant appartenu à la Lorraine, des protestants à Fénétrange, Saarunion, Phalsbourg et des réformés à Hellering et Lixheim. — En 1870 les quatre départements formés de l'ancienne Lorraine et du pays messin comprenaient : — 1. Eglise de la Conf. d'Augsbourg. Consistoire de Fénétrange : Fénétrange (1804), Hangwiller (1804), Wintersbourg (1804), Phalsbourg (1829), Postrof (1856), 5 paroisses et 2 annexes, 5 past., 11 temples, 13 écoles dont une école modèle, 3,670 âmes. — 2. Eglise réformée. 1° *Meurthe* : Un consistoire créé en 1822 (ordonn. du 24 avril) formé de 4 oratoires dépendant du C. de Strasbourg, dont Metz fut le chef-lieu jusqu'en 1850 et Nancy depuis lors. — Nancy (1805 et 1863), annexes Toul et Lunéville ; Lixheim (1805), ann. Schalbach et Bærenthal ; Hellering (1805), ann. Postorf et Niderstinzel ; Sarrebourg (1847), ann. Lafrinbole et Dieuze ; 2° *Moselle :* Metz (1804 et 1863), ann. Ars-s-M.; Courcelles-Chaussy (1829), ann., Boulay et Silly ; 3° *Meuse :* Bar-le-Duc (1856), ann. Verdun, Commercy, la Croix-s.-M. ; 4° *Vosges :* Consistoire de Ste-Marie-aux-Mines (Haut-Rhin) ; St-Dié (1826), Epinal (1862), ann. Remiremont et Neufchâteau. — Depuis 1871 la consistoriale de Nancy comprend les Eglises des trois départements : Meurthe-et-Moselle, Meuse et Vosges : 1° *Meurthe-et-Moselle :* Nancy (3 past., 1804, 1863, 1871), 1 temple et 2 écoles, 2,000 âmes, annexes, Pont-à-Mousson (80 âmes), et Toul (1 temple, 300 âmes) ; Lunéville (1873), 1 temple, ann., Emberménil (600 âmes) ; 2° *Vosges :* Epinal (1862), 1 temple, école libre de filles ; ann. Thaon, Charmes, Ramberviller, St-Dié (1826), 1 temple, école de filles ; Remiremont (1877), ann. Val-d'Ajol, Rupt, Neufchâteau (1 past. aux.) ; 3° *Meuse :* Bar-le-Duc (1856), 1 temple, 1 école libre de filles ; ann. Verdun (past. aux., 1 temple), Gondrecourt, Commercy, La Croix-s.-M.; 700 âmes. Le consistoire renferme 6 paroisses, 8 pasteurs, plus 3 auxiliaires, 20 lieux de culte

dont 6 temples, 6 écoles ; environ 5,000 âmes, 688 électeurs inscrits. Il fait partie de la 3e circonscription synodale. — Voyez : *Annuaire ou répertoire eccl.*, 1807 ; *Annuaires prot. de* 1868 et 1878. O. Cuvier.

LOT, patriarche, fils d'Aran, petit-fils de Tharé et neveu d'Abraham (Gen. XI, 27). Il quitta Ur, sa patrie, pour suivre son oncle à Canaan (Gen. XI, 31 ; XII, 4 ss.), et l'accompagna dans ses courses nomades au sud de ce pays, jusqu'au moment où ils se séparèrent à cause des différends qui s'étaient élevés parmi leurs bergers. Lot s'établit dans la plaine du Jourdain (Gen. XIII, 1 ss.). Les légendes rapportées dans la Genèse mettent en relief trois points de sa vie : 1° Sa délivrance par Abraham de la captivité dans laquelle il s'était trouvé plongé, après la défaite que lui avaient infligée les chefs des tribus du voisinage. C'est à la suite de cette mésaventure que Lot se serait décidé à se fixer dans la ville de Sodome (Gen. XIV, 12 ss. ; XIX, 1 ss.), où il maria ses filles. — 2° L'accueil hospitalier et la protection généreuse que Lot accorda aux deux inconnus (anges) qui le conduisirent hors de Sodome, lorsque cette ville dut périr par le feu (Gen. XIX ; cf. Blaufuss, *De Loti hospitalitate*, Iéna, 1751). Le changement de la femme de Lot en statue de sel (Gen. XIX, 26 ; cf. Luc XVII, 32), comme punition de son attitude hésitante et de sa curiosité inopportune pendant la fuite (Nagel, *De culpa uxoris Loti*, Altorf, 1755), a donné lieu à de nombreux commentaires qu'on trouvera énumérés et discutés tout au long dans Wallerius, *Dissert. de statua sal. uxoris Loti*, 1764 ; dans Wolle, *De facto et fato uxoris Loti*, 1730, dans Schollwein, *Comment. qua de uxore L. in statuam sal. conversa dubitat*, Hamb., 1749, et dans Milow, *Zwei Sendschr. von der Salzsæule in die Lot's Weib verwandelt worden*, Hamb., 1767 (cf. Maï, *Observ. sacr.*, I, 168 ss. ; H. v. d. Hardt, *Ephem. philol.*, p. 67 ss. ; Œdmann, *Samml.*, III, 147 ; Bauer, *Hebr. Mythol.*, I, 242). Josèphe (*Antiq.*, 1, 11. 4) raconte que, de son temps encore, on montrait ce fameux bloc de sel (στήλη ἅλὸς, Sapience X, 7 ; Clément, *Epist. ad. Corinth.*, XI). Tertullien a composé sur cette statue une hymne dans laquelle il dit que lorsqu'on la mutile, elle se recompose elle-même et continue à être soumise aux règles de l'écoulement menstruel. On n'a qu'à se reporter à la configuration du sol basaltique et tourmenté qui caractérise la rive S. O. de la mer Morte pour comprendre l'origine de ces légendes. — 3° L'inceste que commit Lot avec ses filles, et qui le rendit père de Moab et d'Ammon, les ancêtres de deux peuplades voisines auxquelles la haine nationale d'Israël se complaisait à attribuer une origine impure et criminelle (Gen. XIX, 30 ss.). D'autres légendes rabbiniques sur Lot sont rapportées dans *Pirke Elileser*, c. 25 (cf. Othon, *Lexic. rabbin.*, p. 389), des légendes arabes, dans Herbelot, *Biblioth. orient.*, p. 320.

LOUIS LE PIEUX. L'immense empire si péniblement constitué par le génie de Charlemagne, s'écroule aussitôt après sa mort et, quelles que soient les explications que l'on donne de cette chute, le triste règne de Louis le Pieux ou le Débonnaire nous montre en quelles faibles mains était tombée la succession redoutable du grand empereur franc. Après avoir dirigé comme roi d'Aquitaine avec assez peu

de talent, deux expéditions contre les Sarrazins d'Espagne, Louis, à peine sur le trône, chassa avec indignation du palais d'Aix-la-Chapelle les concubines et les bâtards de son père, les amants de ses sœurs et elles-mêmes et substitua à la vie si large de son prédécesseur les pratiques de l'ascétisme le plus rigoureux. On l'a surnommé le saint Louis du neuvième siècle, mais si Louis IX a été un saint, il a aussi été un roi. Grand fondateur de couvents, absorbé par les questions religieuses, c'est dans ce domaine que Louis le Pieux a déployé le plus de qualités, et c'est surtout sous cet aspect que nous l'étudierons, après avoir retracé rapidement les tristes vicissitudes de sa politique. Romain d'éducation et de naissance, Louis n'a pas su comprendre les besoins et les droits de ses sujets germaniques. Dès 817 nous le voyons procéder à l'un de ces nombreux partages, qui amèneront tant de maux sur sa tête et sur son peuple. Son fils Lothaire est proclamé vice-empereur et roi et a sous ses ordres Bernard roi d'Italie; Pépin reçoit l'Aquitaine ; Louis la Bavière et l'Autriche. En 818 Bernard révolté a les yeux crevés et meurt des suites de son supplice. En 819 Louis le Pieux épouse Judith, fille d'un comte bavarois, qui exercera sur lui une influence déplorable. En 822, croyant imiter Théodose, il se soumet à une pénitence publique en expiation de la mort de son neveu Bernard et de l'expulsion des anciens conseillers de son père, l'abbé Adalhard et Walla. En 829, pour plaire à sa femme et assurer la position de son jeune fils Charles, qui sera Charles le Chauve, il constitue en sa faveur le royaume d'Alamanie et de Rhétie. Dépouillé par Lothaire avec le concours de l'indigne Elbbon archevêque de Reims, et de Hilduin, abbé de Saint-Denis, et rétabli en 830 à Nimègue par Louis le Germanique, Louis le Pieux viole encore une fois en 833 le traité de partage de 817, en donnant l'Aquitaine à Charles. Le pape Grégroire IV, sous prétexte de concilier les deux parties, assure par ses manœuvres l'odieuse trahison du champ du mensonge à Rothfeld, en Alsace (25 août). Dégradé à Compiègne et à Soissons, forcé de signer une liste de ses prétendus crimes, Louis, remis en possession du pouvoir dès 834 par son fils Louis le Germanique, meurt en 840, au moment où il va réprimer une révolte de celui-ci, indigné d'avoir été dépouillé encore une fois au profit de Charles. — Nous avons vu quel rôle odieux la papauté a joué dans la querelle entre Louis le Pieux et ses fils, et pourtant, dès le début de son règne, Louis avait montré la plus grande faiblesse vis-à-vis du saint-siège, laissé Etienne IV prendre possession de son siège sans son consentement, et venir le couronner à Reims, bien qu'il eût été déjà sacré. On sent que les fausses décrétales ne sont pas loin, et l'attitude d'une partie du clergé montre les progrès de la curie romaine. Toutefois de nombreux prélats restèrent fidèles à Louis le Pieux, Grégoire IV se vit menacé sur le Champ du mensonge d'un abandon complet, s'il osait porter la main sur la majesté impériale et ne dut le succès qu'à la ruse et aux moyens les plus vils. A l'intérieur Louis travailla avec le plus grand zèle à la réforme des mœurs, introduisit la règle canonique, confia la direction suprême de tous

les couvents de son empire au rigide Benoît d'Aniane, son conseiller tout puissant et fidèle (voir *Benoît d'Aniane*), fonda le couvent de Corvey en Saxe, l'évêché d'Hildesheim, de nombreux monastères, organisa les écoles de couvent, prit une part active aux travaux littéraires de son temps et fit traduire en latin sous la direction d'Hilduin, abbé de Saint-Denis, les écrits du faux Denys, que l'empereur Michel II lui avait envoyés en 814. Raban Maur lui demeura fidèle jusqu'à la fin ; Agobard le trahit et ne put reprendre possession de son siège qu'en 837. Outre la controverse adoptienne et les commencements des enseignements de Gotteschalk sur la grâce, nous devons signaler l'attitude indépendante d'Agobard de Lyon et de Walla de Corbie vis-à-vis de la cour de Rome, et les décisions du synode de Paris de 825, Claude de Turin (voir *Claude de Turin*). chapelain et ami de Louis, nommé par lui évêque de Turin, s'était prononcé avec énergie, comme le fit du reste Agobard, contre le culte des images, qui avait pris tout particulièrement en Italie des proportions scandaleuses. Dénoncé par l'écossais Dungal, attaqué avec modération par Jonas, évêque d'Orléans, Claude mourut en paix en 839. Le synode de Paris de 825 prit dans cette querelle une attitude médiatrice et repoussa également la suppression et l'abus des images. Louis le Pieux prit enfin une part active à la conversion du Nord de l'Europe, envoya en 822 Ebbon en Danemark, fut en 826 à Ingelheim, le parrain de Harald, encouragea les débuts de saint Anschaire et de Gislemar, et fonda en 831 l'archevêché de Hambourg. Sur les frontières slaves il encouragea Pribina à organiser un royaume slave chrétien dans la basse Pannonie. Liudévit, prince de Pannonie, attaqua en 819 le margrave du Frioul, Baldéric, et mourut assassiné en 822. Le prince bulgare Omortag, voulant soumettre les Abrodites révoltés, attaqua la frontière et défit Baldéric. Nous manquons de renseignements sur la campagne de Louis le Germanique en 828. Tolérant malgré son étroite piété. Louis protégea pendant tout son règne les Juifs contre le fanatisme intéressé du clergé. Roi des prêtres, trahi par les prêtres, Louis le Pieux a compromis par son incapacité l'œuvre paternelle et porté une grave atteinte au prestige du nom franc. — Sources : Thegan, *Vita Ludovici*, dans les *Mon. Germ. Hist.*, II ; l'astronome, *Vita Lud.;* Nithard, *Ermold le Noir, faits et gestes de Louis* dans la collection Guizot ; *Ludovici pii Common. ad Hierem. Archiep. et Jonam episc.*, dans Mansi, *Concilia*, XIV, 424 ; XV, 421 ; Agobard, *Apologet. pro filiis* ; *Lud.* dans Bouquet, VI, 248 ; *Conquestio Domni Chludovici* ; dans Duchesne et Bouquet ; Funck, *Ludw. der Fromme*, Francf., 1832 ; Simson, *Jahrbücher d. Frænk. Reichs unter Ludw. d. fr.*, Leipzig, 1874 ; Wattenbach, *Deutschl. Gesch. Quellen*, I, 167 ss. ; Neander, *Kirch. Gesch.*, VI ; H. Piper, *Die monum. Theol.*, 280-290 ; Zeller, *Hist. d'All.*, II ; A. Himly, *Wala et Louis le Débon.*, Paris, 1849. A. Paumier.

LOUIS IX (Saint), roi de France depuis le 15 novembre 1226 jusqu'au 25 août 1270, appartient à l'histoire de l'Eglise, non seulement par les croisades qu'il a entreprises, mais encore parce qu'il offre un type accompli de la piété du moyen âge. Il a été un caractère chrétien très élevé,

mais en même temps, il ne faut point le méconnaître, un homme de son siècle, un fils dévoué de cette Église du moyen âge qui, à côté de ses grandeurs, a eu des misères et des petitesses non moins frappantes. Ce qui donne un intérêt particulier à cette étude, c'est la richesse tout à fait exceptionnelle de documents contemporains, qui nous font connaître, en même temps que son règne, le caractère et la vie intime de saint Louis. Nous mentionnerons en première ligne, le sire de Joinville, son compagnon de la première croisade et son ami particulier, dont le récit est d'une simplicité et d'une fraîcheur pleines de charme (*Jean, sire de Joinville. Hist. de saint Louis. Credo et lettre à Louis X.* Texte original accompagné d' une traduction par Natalis de Wailly, Paris, 1874); puis, Geoffroi de Beaulieu, pendant vingt ans son confesseur, historien de sa vie privée et de ses vertus (*Vita Ludovici noni auctore Guifrido de Belloloco*); Guillaume de Chartres, son chapelain avant la première croisade, a été auprès de lui en Egypte et à Tunis et a assisté à ses derniers moments (*De vita et actibus inclytæ recordationis regis Francorum Ludovici et de Miraculis quæ ad ejus sanctitatis declarationem contigerunt, auctore fratre Guillelmo Carnotensi, ordinis prædicatorum ejusdem regis capellano*); le confesseur de la reine Marguerite, femme de saint Louis (*Vie de saint Louis par le confesseur de la reine Marguerite*, suivie des *Miracles de saint Louis*); le moine anonyme de Saint-Denis (*Gesta sancti Ludovici noni Francocum Regis, auctore Monacho sancti Dionysi anonymo*); Guillaume de Nangis (de la fin du treizième siècle) a puisé dans des documents perdus aujourd'hui, et a écrit son histoire en latin et en français (*Gesta sanctæ memoriæ Ludovici regis Franciæ, auctore Guillelmo de Nangiaco*, suivi de *Guillelmi de Nangiaco chronicon*); tous ces ouvrages se trouvent dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XX (Paris, 1840). — Primat a également puisé dans des documents que nous ne possédons plus; son livre serait entièrement perdu pour nous, s'il n'avait été reproduit en partie, au siècle suivant, par Jean du Vignay; Vincent de Beauvais, *Miroir historial*, qui finit avec la captivité de saint Louis; Jean de Vignay l'a continué en reproduisant l'ouvrage de Primat. Il faut mentionner encore les *Chroniques* remarquables de l'historien anglais Matthieu Paris, aux vues plus larges, au jugement plus pénétrant et plus impartial; il sert à confirmer et parfois aussi à corriger les récits naturellement enthousiastes de tous ces chapelains et confesseurs. Enfin nous citerons encore un recueil de pièces en voie de publication, *Les Layettes du Trésor des Chartes*, dont le t. II va de 1223-1246; et le t. III, publié en 1875, de 1246-1250. Pour les autres documents qu'il serait trop long d'énumérer, nous renvoyons à l'ouvrage de M. Wallon (*Saint Louis et son temps*. Introduction, vol. I., p. xxv ss. — Louis naquit à Poissy le 25 avril 1215; il y reçut également le saint baptême; aussi signait-il quelquefois ses actes : *Louis de Poissy*, « parce que, disait-il, Poissy était le lieu où il avait obtenu le plus grand honneur; car à Reims, il avait bien reçu l'onction royale, mais à Poissy, il avait reçu la grâce du baptême, qu'il estimait incomparablement au-dessus de tous les

honneurs du monde » (*Geoffroi de Beaulieu*). Lorsqu'il succéda à son père Louis VIII, sa mère, Blanche de Castille, prit la régence ; mais elle gouverna sous le nom de son fils. On sait avec quelle habileté consommée et quelle énergie elle dirigea le royaume, réduisant les vassaux mécontents et rétablissant partout l'ordre et l'autorité royale. Elle donna à son fils une éducation chrétienne très austère ; il fut soumis au dur régime des écoles, et le confesseur de la reine Marguerite raconte que « les maîtres du roi le battaient aucunes fois pour lui enseigner chose de discipline. » « Dieu, dit Joinville, en qui il mit sa confiance, le gardait toujours dans son enfance... Quant à son âme, Dieu le garda par les bons enseignements de sa mère, qui lui enseigna à croire et à aimer Dieu, et attira autour de lui toutes gens de religion. Elle lui faisait, si enfant qu'il fût, ouïr toutes ses heures et faire les sermons aux fêtes. Il rappelait que sa mère lui avait donné quelquefois à entendre qu'elle aimerait mieux qu'il fût mort plutôt qu'il fît un péché mortel » (Nat. de Wailly, Joinville, *Histoire de saint Louis*, ch. XVI, 71). Cependant on aurait tort d'attribuer (avec M. Wallon) sa piété à l'influence de sa mère ; M. Guizot fait observer avec raison que nous ne découvrons en celle-ci aucun mouvement d'enthousiasme, de charité sympathique, ni de scrupule religieux, c'est-à-dire des grands élans moraux qui caractérisent la piété chrétienne et qui dominèrent dans saint Louis. Blanche était essentiellement politique et préoccupée de ses intérêts et de ses succès temporels ; ce ne fut ni dans ses leçons ni dans ses exemples que son fils puisa ces instincts sublimes et désintéressés qui lui ont valu la plus originale et la plus rare des gloires royales. Comme Blanche de Castille gouvernait au nom de saint Louis et associait officiellement le jeune roi à tous ses actes, il dut couvrir de son nom une des plus grandes iniquités de son siècle, l'anéantissement des Cathares, conduit et consommé avec une perfidie, une mauvaise foi et une cruauté inouïes ; c'est en son nom que Folquet de Toulouse, « l'évêque des diables, » et l'inquisition firent leur œuvre sanglante et exécutèrent les décrets du concile de Toulouse (nov. 1229) ; voici quelques arrêtés de ce conseil : « Quiconque ne se confessera et ne communiera pas au moins trois fois l'an, sera réputé suspect (lisez coupable) ; il est expressément défendu aux laïques d'avoir des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, excepté le Psautier, le Bréviaire, ou les Heures de la bienheureuse Marie, pourvu que lesdits livres ne soient pas traduits en langue vulgaire ! » C'était décréter d'accusation la totalité des cathares. L'inquisition fut installée à Toulouse ; on refusa des défenseurs aux accusés ; les débats n'étaient pas publics et l'on gardait le secret aux délateurs. « Tout ce que la délation a de plus infâme, dit Henri Martin, tout ce que l'art de trouver des coupables peut inventer de ruses, de subtilités captieuses, de tortures morales et physiques, pour contraindre un ami à trahir ses amis et lui-même, fut réduit en principe et rédigé sous forme d'instructions à l'usage des inquisiteurs. » Saint Louis assista, comme dit M. Peyrat, qui raconte l'agonie de ce peuple (*Hist. des Albigeois. Les Albigeois et l'Inquisition*, *Paris*, 1870, 3 *vol.*), « avec une

candide tranquillité, » à toutes ces horreurs que lui-même n'eût peut-être point ordonnées. Il ne faudrait pas croire cependant qu'il ait été, sous ce rapport, en avance sur son siècle; lui aussi était de son temps, et son zèle religieux le poussa à plus d'un acte d'intolérance digne du moyen âge. On ne connaissait point à cette époque le respect des consciences qui est entré dans les mœurs des peuples chrétiens modernes. Ainsi saint Louis laissa subsister dans toute leur rigueur les lois contre les hérétiques; le code qui porte le nom d'*Établissements de saint Louis* (quoique bien des articles soient antérieurs, d'autres postérieurs à son règne), condamne formellement les hérétiques à la mort; saint Louis demanda même, en 1255, au pape Alexandre IV, l'exercice, dans tout le royaume, de l'inquisition, déjà établie dans les provinces albigeoises. Il fit aussi des lois nouvelles contre les blasphémateurs. « Le roi, raconte Joinville (ouvrage cité, chap. CXXXVIII, 685), aimait tant Dieu et sa douce mère, que tous ceux qu'il pouvait convaincre d'avoir dit sur Dieu ou sur sa mère chose déshonnête ou vilain jurement, il les faisait punir grièvement. Ainsi, je vis qu'il fit mettre un orfèvre à l'échelle à Césarée, en caleçon et en chemise, les boyaux et la fressure d'un porc autour du cou, et en si grande foison qu'ils lui arrivaient jusqu'au nez. J'ai ouï dire que depuis que je revins d'outre-mer, il fit brûler pour cela le nez et la lèvre à un bourgeois de Paris; mais je ne le vis pas. Et le saint roi dit : « Je vourroie estre seigniez d'un fer chaut, par tel convenant (à condition) que tout vilein sairment fussent ostés de mon royaume. » Mais le supplice de ce bourgeois de Paris paraît avoir été exceptionnel, puisqu'il excita les murmures de l'assistance. Louis se montra de même homme du moyen âge à l'égard des juifs. Il y eut un jour une conférence au monastère de Cluny, entre des clercs et des rabbins. Un chevalier qui y assistait demanda à l'un de ces derniers s'il croyait que la vierge Marie avait porté Dieu en ses flancs et en ses bras; sur sa réponse négative, il le frappa de sa béquille, ce qui fit fuir tous les juifs. L'ayant appris, saint Louis dit : « Aussi vous dis-je, que nulz, se il n'est très bons clercs, ne doit disputer à aus; mais li hom lays, quant il ot (entend) mesdire de la loi crestienne, ne doit pas desfendre la loy crestienne, ne mais (sinon) de l'espée, de quoy il doit donner parmi le ventre dedens, tant comme elle y peut entrer. » Il faut dire cependant que la pratique, chez lui, ne répondait pas toujours à ces théories rigoureuses; il a converti plus d'un juif par la persuasion et s'en est attaché beaucoup par ses bienfaits. Vers la fin de la minorité de saint Louis, il y eut à Paris une autre affaire à laquelle il fut mêlé plus directement; il y eut dans les écoles des troubles dont le corps indépendant et fier de l'Université souffrit considérablement. En 1229, des rixes avaient éclaté entre les écoliers et les bourgeois, et quelques écoliers avaient maltraité des habitants du faubourg Saint-Marcel; les archers chargés d'arrêter les coupables se jetèrent sur tous les écoliers qu'ils rencontrèrent et en tuèrent un grand nombre. Les régents s'en plaignirent, mais ne purent obtenir réparation; ils fermèrent alors les écoles et disper-

sèrent les écoliers, qui se répandirent dans les autres universités du royaume et à l'étranger. Le retentissement de cette fermeture fut si grand que le pape Grégoire IX lui-même intervint et fit des remontrances à la reine Blanche; celle-ci dut accorder les réparations demandées et même octroyer de nouveaux privilèges à la « fille aînée des rois. » Mais, malgré cela, l'Université en fut affaiblie; elle luttait depuis assez longtemps contre l'envahissement du clergé régulier, en particulier des ordres mendiants (franciscains et dominicains); ces derniers profitèrent de la fermeture des écoles pour gagner du terrain; ils se savaient du reste en faveur auprès du roi, et leur audace s'accrut au point qu'Innocent IV dut rendre en 1254 une bulle pour défendre contre leurs empiètements les droits du clergé séculier et des évêques; les moines s'en vengèrent en appelant sa mort « un jugement de Dieu. » *Eadem die* (le jour où fut promulguée la bulle) *paralysi percussus obmutuit, nec unquam postea invaluit aut surrexit. Qui etiam a quodam sanctissimo viro extra muros urbis Romæ manifestissime visus est dari sanctis Dei Francisco atque Dominico judicandus* (*Thomas Cantipratenus*, l. II, ch. x, dans *Neander. allg. Gesch. der christ. Rel. u. Kirche*, II, p. 484). Aussi son successeur, Alexandre IV, prit-il parti pour les moines; il favorisa, par plusieurs bulles, les ordres mendiants, qui s'efforçaient de gagner toujours plus de chaires. Les droits de l'Université trouvèrent un défenseur vigoureux en Guillaume de Saint-Amour, qui attaqua les moines avec virulence dans son écrit *De periculis novissimorum temporum;* il les appelle des précurseurs de l'Antechrist, des hypocrites qui emploient les plus mauvais artifices pour s'emparer de l'influence dans l'Eglise, et caractérise ainsi leurs intrigues : *Plerumque circumeunt universitates, in quibus juvenes ingeniosi et subtiles valeant inveniri, quibus inventis circumeunt illos verbis compositis, commendantes suum statum et suas traditiones.* Il alla même jusqu'à s'attaquer au roi, le blâmant, dans un sermon, de se laisser dominer par les moines; il est vrai que celui-ci prêtait le flanc à ce reproche. La jeunesse de saint Louis paraît avoir été exempte des écarts de son âge, bien qu'un religieux ait, dit-on, reproché un jour à la reine Blanche d'avoir toléré de sa part quelques velléités de relations irrégulières. Quoi qu'il en soit, et pour prévenir ces écarts, Blanche de Castille résolut de le marier; elle lui fit épouser (1234) Marguerite, fille et héritière du comte Raimond Béranger de Provence, qui était « belle de visage, plus belle de foi, élevée dans les bonnes œuvres et la crainte du Seigneur; » les chroniques affirment « qu'on la tenait pour la princesse la plus noble, la plus belle et la mieux élevée qui fût alors en Europe. » Saint Louis entrait dans sa vingtième année. Il était, dit M. Guizot, beau, d'une beauté fine et douce qui révélait sa valeur morale sans annoncer une grande force physique; il avait les traits délicats et purs, un teint éclatant et les cheveux blonds, abondants et brillants. Il montrait des goûts vifs et élégants; il aimait les divertissements, les jeux, la chasse, les chiens, les oiseaux de chasse, les beaux habits et les meubles magnifiques. Lorsqu'à sa majorité il prit lui-même en main le pouvoir, il ne changea rien à la conduite

des affaires ; il permit toujours à sa mère d'y participer, et Blanche de Castille ne perdit rien de son influence, ni sur les affaires publiques, ni sur le roi lui-même, qui fut toujours pour elle le fils le plus obéissant et le plus soumis. Il poussa même beaucoup trop loin cette déférence, de sorte que la jeune reine eut beaucoup à souffrir du caractère ombrageux de l'altière Espagnole, jalouse de la place que Marguerite avait prise dans le cœur du roi. « La reine mère, écrit Geoffroi de Beaulieu, faisait à la reine Marguerite de grandes rudesses : elle ne voulait pas que le roi hantât la reine, sa femme, ni demeurât en sa compagnie ; et quand le roi chevauchait aucunes fois par son royaume avec les deux reines, communément la reine Blanche faisait séparer le roi de la reine Marguerite, et ils n'étaient jamais logés ensemble. » Joinville raconte qu'une fois que le roi était auprès de la reine, sa femme, alors qu'elle était en péril de mort, Blanche vint là, prit son fils et lui dit : « Venés-vous-en, vous ne faites rien-ci. » Quand la reine Marguerite vit que la mère emmenait le roi, elle s'écria : « Hélas ! vous ne me lairés veoir mon seigneur ne morte ne vive ! » Et alors elle se pâma, et l'on pensa qu'elle était morte ; et le roi, qui pensa qu'elle mourait, revint, et à grand'peine on la remit en état (Nat. de Wailly, Joinville, ch. CXIX, 608). Saint Louis consolait sa femme et supportait sa mère. — Bien qu'il continuât tout simplement et dans le même esprit le gouvernement, la politique sage, prudente, habile de la reine Blanche, il ne faudrait pas croire cependant qu'il s'effaça complètement ; il apporta au contraire à la conduite des affaires un élément personnel, tenant à son caractère charitable, pacifique et éminemment juste ; aussi son règne fut-il un des plus bienfaisants que la France ait eus dans le moyen âge. Il a cherché franchement à guérir les plaies dont souffraient les provinces conquises ; il s'est efforcé d'inspirer aux agents de l'administration royale un esprit de modération et d'équité jusqu'alors inconnu. La France avait grand besoin de cette politique de conciliation et de réparation. Ainsi, dans les provinces méridionales, il y avait à réparer les maux causés par trente ans de guerres et de persécutions ; il fallait faire accepter l'autorité royale à une population différente de mœurs, de langue et de religion. Cette œuvre, entreprise au retour de la première croisade (1254) et continuée par seize années de patients efforts, donna des résultats immenses ; c'est de cette période que datent l'affermissement de l'influence royale dans le Languedoc et les premiers essais de fusion entre les deux peuples ; ce fut certainement l'un des meilleurs résultats de ce règne, et il est dû presque uniquement à l'influence et aux efforts personnels du roi (A. Molinier, dans la *Revue historique*, 1876, I, p. 619). C'est surtout par sa dévotion que saint Louis appartient au moyen âge. Elle a été méticuleuse et timorée. Seulement, comme plus d'un mystique, et bien qu'il ne fût nullement mystique lui-même, il a allié à ces étroitesses et à ces superstitions un sens chrétien remarquable et une piété du cœur qu'on voudrait souvent appeler évangélique. Ses biographes-chapelains ou confesseurs s'attachent avec une minutie com-

plaisante à raconter les pratiques dévotes de leur héros. C'est qu'aussi la dévotion est pour lui la grande affaire de la vie; elle domine toute sa conduite. Les offices étaient célébrés dans sa chapelle presque comme dans celle d'un couvent. *Omnes horas canonicas*, rapporte Geoffroi de Beaulieu, *et etiam de beata Virgine, cum cantu quotidie audire volebat. Etiam si eas in itinere equitando audire contingeret, nihilominus eas inter se et capellanum suum tam de die, quam de beata Virgine, submisse dicebat* (*Recueil des hist. des Gaules et de la France*, t. XX, p. 15). Chaque jour il entendait deux messes, quelquefois trois et même quatre; et comme les grands murmuraient de le voir passer tant de temps aux messes et aux sermons, il disait que s'il en perdait deux fois plus au jeu ou à la chasse, on ne s'en plaindrait pas. Il se faisait, raconte le confesseur de la reine Marguerite, allumer une chandelle de trois pieds environ, et tant qu'elle durait il lisait la Bible. Quand, après la journée terminée, son chapelain allait se reposer, il se mettait en oraison, et si longuement qu'il ennuyait fort les gens de son service, obligés de l'attendre à la porte. Enfin, à minuit, il était de nouveau debout et se faisait chanter matines par ses chapelains, et, après matines, il restait longtemps en prières, soit dans sa chapelle, soit devant son lit. Aussi Guillaume de Chartres dit-il : « Ses actions et ses manières d'être étaient non seulement d'un roi, mais d'un moine » (*non solum regales, sed regulares*). Il se confessait tous les vendredis, et après la confession il se faisait donner la discipline par son confesseur; lorsque celui-ci frappait trop mollement, il lui disait de faire plus fort. Mais il eut une fois un confesseur plein de zèle qui le frappait à coups redoublés, si bien que sa peau, qui était délicate, en était fort maltraitée. Le roi se taisait alors, et il n'en dit rien tant que vécut ce confesseur; ce n'est qu'après sa mort qu'il en parla en riant à un autre (Geoffroi de Beaulieu). Pendant l'avent et le carême, et aux vigiles de certaines fêtes, il portait un cilice ; quelquefois il mettait encore sur sa chair une ceinture de crin. Il observait les jeûnes de l'Eglise, et faisait maigre le mercredi, le vendredi et le samedi, quelquefois encore le lundi, et le vendredi il s'abstenait de rire. Il saisissait toutes les occasions pour entendre des sermons. « Li benoiez rois, raconte le confesseur de la reine Marguerite, ooit tres volentiers et tres sovent la parole Dieu, et lescoutait tres diligaument; et pour ce chacun dyemanche et a toutes festes, et moult de foiz es autres jours, quant il pooit avoir religieus ou autres qui seussent proposer la parole Dieu, il les faisait preechier en sa presence et les escoutoit tres devotement; et se seoit a terre sur le fuerre (la paille) quant len preechoit devant lui; et quant il chevauchoit, quant il se pooit destourner proufitablement a aucune abeie ou a aucun lieu de religieus, hommes ou femmes, mout volentiers le fesait, et fesait ilecques preechier a ledifiement de lui et deus » (*Recueil des hist.*, etc., t. XX, p. 73). Il communiait, nous dit le confesseur de la reine Marguerite, au moins six fois par an (Pâques, Pentecôte, Assomption, Toussaint, Noël, Présentation de Notre-Seigneur). Après s'être purifié par des ablutions, il s'assemblait à genoux sur

l'autel, et là il disait lentement le *Confiteor*, avec soupirs et avec larmes. Il aimait aussi à adorer le Sauveur dans les instruments de sa passion. Le vendredi saint il allait nu-pieds visiter les églises. Pour l'adoration de la croix, il déposait ses vêtements supérieurs ; les pieds-nus, le chef découvert, il s'avançait un petit espace sur les genoux, s'inclinait et priait, puis s'avançait encore, et, à la troisième fois, arrivé à la croix, il se prosternait comme en croix lui-même et la baisait, versant des larmes (Conf. de la reine Marguerite. *Recueil des hist.*, etc., t. XX, p. 74). Il attachait le plus grand prix aux reliques. Ayant perdu un jour « un très saint clou du Seigneur, » conservé à Saint-Denis, il dit que « plutôt que de perdre ce clou qui avait attaché à la croix le corps divin du Seigneur, il eût mieux aimé voir la plus belle part de son royaume abîmée sous la terre » (*Anonyme de Saint-Denis*). En 1239, il acheta la couronne d'épines au prix de onze mille livres parisis, c'est-à-dire près de un milion et demi de notre monnaie, en se gardant bien toutefois de donner à cette transaction la forme de marché, pour n'avoir pas l'air de trafiquer des choses saintes. Deux ans après il acquit une portion très considérable de la sainte croix, le fer de la lance dont fut percé le corps du Seigneur et l'éponge qu'on présenta à Christ, trempée de vinaigre. Il faut voir avec quelle solennité ces saints objets furent reçus et déposés dans les sanctuaires. « Ce fut, raconte Guillaume de Nangis, le vendredi devant Pâques que cette croix fut apportée à Paris. Un échafaud avait été construit près de l'église Saint-Antoine ; le roi y monta avec les deux reines, ses frères et les principaux prélats et barons ; et là, en présence d'un peuple innombrable, le roi Loys éleva la croix vers le ciel, tandis que les prélats criaient : Voilà la croix du Seigneur ! Puis, quand tous eurent adoré dévotement le bois de la passion, le roi, nu-pieds, vêtu de laine, sans ceinture, le chef découvert et purifié par un jeûne de trois jours, porta la croix devers la ville de Paris jusqu'en l'église cathédrale de Notre-Dame, plusieurs nobles hommes lui soutenant les bras, afin qu'il ne tombât point de fatigue avec son précieux fardeau, etc. » C'est pour ces reliques que Pierre de Montreuil construisit le précieux bijou d'architecture que l'on nomme la Sainte-Chapelle. — On ne s'étonnera plus, après cela, des croisades de saint Louis, entreprises si désastreuses, à tant d'égards, pour son pays. Depuis longtemps il en nourrissait la pensée. Il avait horreur de la guerre entre chrétiens et ne voyait le véritable honneur de la chevalerie que dans ce qu'il appelait la guerre du Seigneur. Une maladie, dans laquelle il faillit succomber, acheva de le décider. « Il advint, raconte Joinville, ainsi que Dieu le voulut, qu'une grande maladie prit le roi à Paris, dont il fut à telle extrémité, ainsi qu'on le disait, que l'une des dames qui le gardait lui voulait tirer le drap sur le visage, et disait qu'il était mort. Et une autre dame, qui était de l'autre côté du lit, ne le souffrit pas ; mais elle dit qu'il avait encore l'âme au corps. Et comme il venait d'ouïr le débat de ces deux dames, Notre-Seigneur opéra en lui et lui envoya tantôt la santé ; car avant il était muet, et ne pouvait parler. Et sitôt qu'il

fut en état de parler, il requit qu'on lui donnât la croix, et ainsi fit-on. Alors la reine, sa mère, ouït dire que la parole lui était revenue, et elle en montra aussi grande joie qu'elle put. Et quand elle sut qu'il était croisé, ainsi que lui-même le contait, elle montra aussi grand deuil que si elle l'eût vu mort » (Joinville, ch. XXIV). Rien n'est plus curieux et plus caractéristique que le stratagème dont il usa pour entraîner ses barons à la croisade. Matthieu Paris nous le raconte : « Aux approches de la fête de la naissance du Seigneur, jour où les grands ont coutume de distribuer aux gens de leur maison des habits neufs de rechange, le seigneur roi de France, qui portait, pour ainsi dire, le drapeau de la croix, remplit, d'une façon tout à fait extraordinaire, l'office de prédicateur et de procurateur de la croisade. Il fit confectionner en drap très fin des capes et tout ce qui en dépend, les fit orner avec des fourrures de vair, ordonna qu'à l'endroit des capes qui couvre l'épaule on cousît des fils d'or très déliés, en forme de croix, et veilla prudemment à ce que ce travail se fît en secret et pendant la nuit. Le matin, quand le soleil n'était pas encore levé, il voulut que ses chevaliers, revêtus des capes qu'il leur donnait, parussent à l'église pour y entendre la messe avec lui. Ceux-ci obéirent, et, pour ne pas être accusés de somnolence ou de paresse, se rendirent de grand matin à l'église où l'office devait se célébrer ; mais lorsque les rayons de l'astre brillant eurent rendu la couleur aux objets, et comme, selon le proverbe de Perse, la besace est mieux vue par derrière, chacun s'aperçut que le signe de la croisade était cousu sur l'épaule de son voisin... Or, comme il leur paraissait indécent, honteux et même indigne de rejeter ces habits de croisés, ils se mirent à rire, mais sans se moquer, en versant des larmes abondantes et joyeuses, et ils appelèrent le seigneur roi de France, à cause de ce stratagème, chasseur de pèlerins et nouveau pêcheur d'hommes » (Matthieu Paris, trad. de Huillard-Bréholles, t. VI, p. 172, 173). Dans cette malheureuse croisade cependant le roi se montra admirable de soumission et de confiance en Dieu. Nous reconnaissons là que sa dévotion n'a pas été quelque chose d'extérieur, de purement mécanique, mais bien plutôt l'expression défectueuse de la piété d'un grand cœur. Puis saint Louis lisait, s'instruisait et s'efforçait de répandre l'instruction, faisant copier et traduire des portions des Ecritures et des Pères de l'Eglise. Ses biographes s'accordent à l'en louer. « Sestude il mettoit, dit le confesseur de la reine Marguerite, a lire sainte escriture ; car il avoit la bible glosee et originaux de saint Augustin et d'autres sainz » (*Recueil des historiens*, etc., XX, p. 79). Et Geoffroy de Beaulieu : *Quando studebat in libris, et aliqui de familiaribus suis erant præsentes, qui litteras ignorabant, quod intelligebat legendo, proprie et optime noverat coram illis transferre in gallicum de latino. Non libenter legebat in scriptis magistralibus, sed in sanctorum libris authenticis et probatis* (Même ouvrage, p. 15). Le même auteur rapporte qu'il fit chercher dans les abbayes tous les ouvrages assurés de saint Augustin, saint Ambroise, saint Jérôme, etc., et les ayant fait copier, il les fit mettre dans le trésor de la Sainte-Chapelle. Il

préférait faire copier ces ouvrages plutôt que de les acheter, afin de multiplier les livres. Dans sa vie privée, nous rencontrons toutes les qualités morales et les vertus d'un chrétien. Il avait une affection cordiale et dévouée pour sa famille, une fidélité à toute épreuve dans l'amitié, d'admirables élans de charité unis à une non moins grande humilité. Il eut onze enfants, six garçons et cinq filles ; lui-même veillait à leur éducation, comme pouvait faire le père le plus fidèle ; il les associait à ses prières ; il les formait à la piété et ne les quittait pas le soir sans leur avoir dit quelque parole d'édification, les suivant de ses bénédictions jusque dans le repos de leur lit. Après le souper, raconte le confesseur de la reine Marguerite (Même ouvrage, p. 105), ses enfants le suivaient dans sa chambre, où il les faisait asseoir autour de lui ; il les instruisait de leurs devoirs, puis les envoyait coucher. Il leur faisait particulièrement remarquer les bonnes et les mauvaises actions des princes. Il allait même les voir dans leur appartement, lorsqu'il avait quelque loisir, s'informant s'ils avançaient, et leur donnait, comme un autre Tobie, d'excellentes instructions. Il les associait également à ses charités. Mais toujours il leur demandait une obéissance exacte à ses ordres. Cependant quoiqu'il eût désiré que les trois enfants qui lui étaient nés en Orient, pendant la première croisade, entrassent dans la vie religieuse qu'il regardait comme la plus sûre pour leur salut, il ne les y contraignit point, et ne fit rien pour gêner leur inclination ; au contraire, il ne chercha qu'à les bien marier et à leur faire une belle position dans le monde. Rien de plus touchant que les instructions qu'il adressa à sa fille Isabelle, reine de Navarre, et dans lesquelles il mit tout son cœur et toute sa foi. « Chère fille, lui dit-il entre autres, je vous enseigne d'aimer Notre-Seigneur Dieu de tout votre cœur et de tout votre pouvoir : car sans cela nul ne peut valoir nulle chose, ni autre chose ne peut bien être aimée, ni si justement ni si profitablement. C'est le Seigneur à qui toute créature peut dire : Seigneur, vous êtes mon Dieu, qui n'avez besoin de nul de mes biens ; c'est le Seigneur qui envoya son fils en terre et l'offrit à la mort pour nous délivrer de la mort d'enfer. Chère fille, si vous l'aimez, le profit en sera vôtre. La créature est bien devoyée, qui met ailleurs l'amour de son cœur, excepté en lui ou sans lui. Chère fille, la manière dont nous devons aimer Dieu, c'est de l'aimer sans mesure : il a bien mérité que nous l'aimions, car il nous a aimés le premier. Je voudrais que vous sussiez bien penser aux œuvres que le béni fils de Dieu a faites pour notre rédemption. Chère fille, ayez grand désir comment vous lui puissiez plaire, et mettez grand cure et grand diligence à éviter les choses que vous penserez qui lui doivent déplaire. Spécialement vous devez avoir cette volonté de ne faire péché mortel pour chose qui pût advenir, et de souffrir plutôt que l'on vous tranchât tous les membres et que l'on vous ôtât la vie par cruel martyre, que de faire péché mortel à bon escient... » Saint Louis était aussi d'une grande bonté pour ses serviteurs ; il exigeait d'eux, il est vrai, une moralité sévère, mais il allait les visiter quand ils étaient malades

et faisait chanter pour eux des messes auxquelles il assistait, quand ils étaient morts. Aimer Dieu, craindre le péché plus que la mort, c'était là le principe dominant et ce qui donne malgré tout de la grandeur à sa dévotion. Le sire de Joinville nous raconte à ce sujet, un entretien caractéristique (N. de Wailly, ch. IV). « Seneschaus, lui dit un jour le roi, quex chose est Diex? et je li diz : Sire, ce est si bonne chose que mieudre ne peut estre.—Vraiement, fist-il, c'est bien respondre, que cette response que vous avez faite, est escripte en cest livre que je tiens en ma main. Or vous demant-je, fist-il, lequel vous ameriez mieux, ou que vous fussiés mesiaus (lépreux) ou que vous eussiés fait un péché mortel? » Joinville lui répond qu'il aimerait mieux en avoir fait trente plutôt que d'être lépreux. Le roi lui dit : « Vous deistes comme hastis musarz (étourdi); car vous devez savoir que nulle mezelerie n'est comme d'estre en pechié mortel, pour ce que l'ame qui est en pechié mortel est semblable au dyable; par quoy nulle si laide meselerie ne puet estre, etc. » Il avait un sens trop droit pour que la dévotion à elle seule, comme forme ou pratique extérieure, pût satisfaire son esprit. Ainsi, il demande un jour à Joinville (même ouvrage, ch. VI): « Seneschaus, or me dites les raisons pourquoy preudom (prudhomme) vaut mieux que beguins (dévot), » et il répondit lui-même à sa question de la manière suivante : « Je vourroie bien avoir le nom de preudome, mais que je le fusse, et touz li remenans (tout le reste) vous demourast; car preudom est si grans et si bone chose que, nais au nommer (rien qu'à le prononcer), emplit-il la bouche. » Il prenait au sérieux les pratiques que lui imposait l'Eglise et sa dignité royale. Les rois de France, par exemple, devaient laver les pieds à de pauvres gens, le jeudi saint; saint Louis n'y manquait jamais. Un jour, il demanda à Joinville, si lui aussi le faisait : « Sire, lui répondit celui-ci, en (quel) maleur! les piez de ces vilains ne laverai-je jà. — Vraiement, fist-il, ce fu mal dit; car vous ne devez mie avoir en desdaing ce que Dieu fist pour notre enseignement. Si vous pri-je, pour l'amour de Dieu premier, et pour l'amour de moy, que vous les accoutumez à laver » (N. de Wailly, Joinville, Ch. IV). Guillaume de Chartres nous raconte comment il accepta les reproches d'un pauvre auquel il rendait ce service d'une manière imparfaite : *Quem cum pauper ille non agnosceret esse regem, petiit ab eo ex simplicitate sua ut iterum digitos pedum, ubi plures latebant immunditiæ, lavaret interius et mundaret... Pius rex, tunc petitionem ejus clementer admittens, benigne exsecutus est humilitatis officium, insertis digitis suis inter digitos pedum ejus, et eos more solito lavans et detergens ac demum subjungens osculum caritatis* (*Recueil des Hist.*, etc., t. XX, p. 35). D'un autre côté, la charité était pour lui un besoin du cœur; pour lui donner était un plaisir; il n'avait nullement besoin d'y être stimulé par l'idée d'un mérite à acquérir. Il visitait le pauvre dans son réduit ou dans l'asile qui l'avait accueilli, et entreprenait souvent de véritables voyages de charité, pour visiter et secourir les indigents des diverses provinces. Aux malades, il rendait les services les plus répugnants, et toujours avec une délicatesse

touchante; il s'approchait des lépreux auxquels il baisait les mains et lavait les pieds. Le confesseur de la reine Marguerite et Guillaume de Chartres, nous rapportent maint trait qui mériterait d'être cité. Aussi, tous ceux qui ont entouré saint Louis, ont-ils conservé une impression reconnaissante de sa charité douce et aimable, et ses contemporains, irrités des passions et des querelles incessantes et irréconciliables dans lesquelles s'étaient engagés les pontifes romains; regardaient-ils à saint Louis comme à la personnification de la piété et de la sainteté. Nous trouvons aussi chez saint Louis les qualités morales qu'on pouvait attendre d'un roi chrétien : la justice, la probité et un amour pour la paix qui le portait parfois à sacrifier même ses intérêts pour prévenir des complications ou pour réparer des torts qu'il supposait commis par lui ou par ses prédécesseurs. Quand la guerre n'était pas une nécessité ou un devoir, il aimait mieux la paix; il ne voulait tirer l'épée que contre les ennemis de la foi et de la civilisation chrétienne. Il ne chercha jamais à profiter de la lutte entre la papauté et l'empire pour s'agrandir, quoiqu'il l'eût pu facilement; il n'y intervint que pour essayer la conciliation, tour à tour fier ou bienveillant envers les deux adversaires, selon qu'ils essayaient de l'intimider ou de l'attirer à eux. Joinville raconte (ch. CXXXVII) que lorsque pour faire une paix solide avec le roi d'Angleterre, qu'il avait vaincu pourtant, il lui restitua quelques terres conquises par ses prédécesseurs, ses seigneurs lui en firent des remontrances. « A cela le saint roi répondit en telle manière : Signour, je suis certains que li devancier au roy d'Angleterre ont perdu tout par droit la conqueste que je tieing; et la terre qui je li doing donne), ne li doing-je pas pour chose que je sois tenus à li ne à ses hoirs, mais pour mettre amour entre mes enfans et les siens, qui sont cousin germain. Et me semble que ce que je li doing emploi-je bien, pour ce qu'il n'estoit mes hom (mon homme) si en entre (et que par là il entre) en mon hommaige. » Au sujet des étrangers que le roi avait réconciliés, raconte encore Joinville (même chapitre), — aucuns de son conseil lui disaient qu'il ne faisait pas bien de ne les pas laisser guerroyer; car s'il les laissait bien s'appauvrir, ils ne lui courraient pas sus aussitôt que s'ils étaient bien riches. Et à cela le roi répondait et disait qu'ils ne parlaient pas bien : « Car se li prince voisin véoient que je les lessasse guerroier, il se pourroient avisier entre aus, et dire : — Li roys par son malice nous laisse guerroier. — Si en avenroit ainsi que par la hainne qu'il averoient à moi, il me venroient courre sus, dont je pourroie bien perdre, sans la hainne de Dieu que je conquerroie, qui dist : — Benoit soient tuit li apaiseour (pacifiques). » C'était certes là une politique plus chrétienne que celle qui a cours au dix-neuvième siècle. La renommée de saint Louis était du reste si bien établie sous ce rapport, qu'on invoquait son intervention et ses décisions partout où s'élevaient des questions et des litiges difficiles ou périlleux. Il montra aussi son esprit pacifique et chrétien en supprimant, partout où il en avait le droit et le pouvoir, les combats judiciaires si fort en vogue à cette époque, même chez le clergé, qui se battait par procu-

ration. Sa constante préoccupation était que justice prompte et exacte fût assurée à tous ses sujets, sans distinction de rang et de classe ; il suivait lui-même les affaires et visitait pour cela fort souvent ses provinces. On sait comment il rendait justice à Vincennes, après la messe, accoté à un chêne et faisant asseoir sa compagnie autour de lui. Qui ne connaît le récit que nous en fait Joinville (ouvr. cité, ch. XII). Mais si la dévotion de saint Louis lui inspirait, pour tout ce qui tient à l'Eglise, notamment pour le clergé régulier, un respect et un dévouement souvent exagérés, il ne lui a pourtant jamais sacrifié les intérêts de son royaume et de son peuple. Il est toujours resté roi de France et s'est appliqué à ses devoirs de roi et de Français, avec autant de conscience et de fidélité qu'à ceux de chrétien catholique. Toujours il a défendu les droits de la France contre les empiètements de Rome et les droits des laïques contre les empiètements du clergé ; mais il le faisait avec modération et avec justice, et c'est là ce qui lui donnait une si grande autorité. Dans ce temps-là, le clergé empiétait volontiers sur la juridiction séculière ; il déclarait tout tribunal séculier incompétent pour juger ses affaires ; mais il n'en demandait pas moins l'assistance du bras séculier pour prêter main-forte aux jugements rendus par son propre tribunal. Ainsi Joinville (ouvrage cité, ch. XIII) raconte qu'un jour « à Paris, tous les prélats de France mandèrent au roi qu'ils voulaient lui parler ; et le roi alla au palais pour les ouïr. Et là était l'évêque Gui d'Auxerre, et il parla au roi pour tous les prélats, en telle manière : Sire, ces seigneurs qui sont ici, archevêques et évêques, m'ont chargé de vous dire que la chrétienté, qui devrait être gardée par vous, périt entre vos mains. Le roi se signa, quand il ouït cette parole, et dit : Or, dites-moi comment cela se fait ? — Sire, fit-il, c'est qu'on prise si peu les excommunications aujourd'hui, que les gens se laissent mourir excommuniés avant qu'ils se fassent absoudre et ne veulent point faire satisfaction à l'Eglise. Ces seigneurs vous requièrent donc, sire, pour l'amour de Dieu et parce que vous devez le faire, que vous commandiez à vos prévôts et à vos baillis que tous ceux qui resteront excommuniés un an et un jour, fussent contraints, par la saisie de leurs biens, à se faire absoudre. A cela le roi répondit qu'il le commanderait volontiers pour tous ceux dont on lui donnerait la certitude qu'ils eussent tort. Mais l'évêque dit que les prélats ne le feraient à aucun prix, qu'ils lui contestaient la juridiction de leurs causes. Le roi lui dit qu'il ne ferait pas autrement, que ce serait contre Dieu et contre raison, s'il contraignait les gens à se faire absoudre, quand le clergé leur fait tort. » Pour ce même litige, une assemblée se réunit, en 1235, à Saint-Denis, en présence du roi ; les plus grands seigneurs du royaume y assistèrent, et ils y arrêtèrent les résolutions suivantes : 1° Que leurs vassaux n'auraient pas à répondre en matière civile aux ecclésiastiques ni aux vassaux de ces derniers, devant le tribunal ecclésiastique ; 2° que si le juge ecclésiastique les excommuniait pour ce sujet, on le contraindrait, par la saisie de son temporel, à lever l'excommunication ; 3° que les ecclésiastiques et leurs vassaux seraient

tenus de se soumettre à la justice des laïques dans toutes les causes civiles touchant leurs fiefs, mais non leurs personnes. » L'arrêt ne fut point rendu, il est vrai, au nom du roi, mais certainement avec son approbation, puisque le pape lui écrivit peu après, à ce sujet : *Sed ecce audivimus et dolemus quod tu, fili charissime, et regni barones, malorum usi consilio, Ecclesiam in servitutem cupientes redigere,* etc... Ce n'était du reste que l'application du droit existant, et saint Louis ne manqua jamais de l'appliquer. En 1237, il se plaignit lui-même au pape de l'abus des excommunications, et celui-ci enjoignit aux évêques d'en user avec plus de modération. Il affirma de même son indépendance vis-à-vis de l'Eglise, dans sa conduite envers Innocent IV. Ce pontife, fuyant devant l'empereur Frédéric II, désirait aller résider à Reims; il demanda donc l'hospitalité à saint Louis. Le roi, rapporte Matthieu Paris, lui répondit « qu'il défendrait l'Eglise autant qu'il serait juste et convenable contre toute injure de l'empereur, et qu'il recevrait volontiers le pape dans ses Etats, si c'était l'avis du conseil des grands, qu'aucun roi de France ne peut négliger. » Or, ce ne fut point l'avis de ce conseil, qui pensait que le pape serait un hôte trop dangereux et trop coûteux, et Innocent IV dut se rabattre sur Lyon, ville libre située aux portes du royaume de France, où il convoqua, le 25 juin 1245, un concile œcuménique, pour faire condamner Frédéric II. Il le dénonça à la chrétienté comme un excommunié et fit publier cette déclaration dans toutes les églises de France, pendant le carême. Matthieu Paris rapporte qu'un curé de Paris, devant donner lecture de cette excommunication, dit à son prône, que, ne sachant lequel des deux (du pape ou de l'empereur), avait raison, il excommuniait celui d'entre eux qui était coupable, et absolvait l'innocent; ce qui nous montre que sous le règne de saint Louis, on conservait en ces affaires une certaine liberté d'appréciation. ces principes essentiellement gallicans ont été formulés officiellement dans la *Pragmatique-Sanction*. Voici les six articles de cet acte célèbre :... « Par cet édit mûrement délibéré et valable à toujours, nous statuons et ordonnons : 1° Que les prélats des églises de notre royaume les patrons et les collateurs ordinaires des bénéfices jouissent pleinement de leur droit et qu'à chacun sa juridiction soit conservée ; 2° *Item* que les églises, cathédrales et autres de notre royaume aient intégralement les élections libres et tous leurs effets; 3° *Item* que les promotions, collations, provisions et dispositions de prélatures, dignités et autres bénéfices et offices quelconques de notre royaume, se fassent conformément aux prescriptions, ordonnance et règlement du droit commun, des sacrés conciles de l'Eglise de Dieu et des anciens décrets des saints pères; 4° *Item* nous défendons que les impôts et les charges très lourdes d'argent mis ou à mettre par la cour romaine sur les églises de notre royaume et dont notre royaume est misérablement appauvri, ne soient levés et recueillis en aucune sorte, si ce n'est pour cause raisonnable, pieuse et urgente, ou pour nécessité inévitable et de libre et exprès consentement de nous et de l'Eglise de notre royaume; 5° *Item* les libertés, franchises, prérogatives,

droits et privilèges accordés par les rois, nos prédécesseurs d'illustre mémoire, et depuis par nous-même aux églises, monastères, lieux saints et aux religieux et ecclésiastiques de notre royaume, nous les renouvelons, louons, approuvons et confirmons par les présentes... Donné à Paris, l'an du Seigneur 1268, au mois de mars. » — L'authenticité de cette pièce a été défendue par Bossuet (*Défense de la déclaration du clergé de France de* 1682) qui s'appuyait sur elle; elle a été soutenue de nos jours par Daunou (*Histoire littéraire de la France, continuée par des membres de l'Institut*, t. XVI, p. 75 et t. XIX, p. 169) et en Allemagne par Soldan. Elle est contestée par contre par M. Gérin (*Les deux pragmatiques attribuées à saint Louis*), par Félix Faure et M. Wallon dans leurs histoires de saint Louis. Nous ne pensons pas que le dernier mot ait été dit sur cette question ni qu'elle puisse être aujourd'hui définitivement tranchée. Quoiqu'il en soit, nous ferons remarquer, avec M. Guizot, que si l'on peut mettre en doute l'authenticité de la *Pragmatique Sanction*, cet acte n'a au fond rien que de très vraisemblable et de conforme à la conduite générale de Louis IX. En 1270, saint Louis entreprit sa seconde croisade, qu'il dirigea sur Tunis, pour servir la politique de son frère Charles d'Anjou. Joinville ne vit pas sans appréhensions partir son roi, qu'il refusa cette fois d'accompagner : « Je pensai, dit-il, que tous ceux-là firent un péché mortel qui lui conseillèrent ce voyage, parce que au point où il était en France, tout le royaume était en bonne paix au dedans et avec tous ses voisins; et depuis qu'il partit, l'état du royaume ne fit jamais qu'empirer. Ils firent un grand péché ceux qui lui conseillèrent le voyage, dans la grande faiblesse là où son corps était; car il ne pouvait supporter d'aller en char, ni de chevaucher. Sa faiblesse était si grande, qu'il souffrit que je le portasse dans mes bras depuis l'hôtel du comte d'Auxerre, là où je pris congé de lui, jusques aux Cordeliers. Et pourtant, faible comme il était, s'il fût demeuré en France, il eût pu encore vivre assez et faire beaucoup de bien et de bonnes œuvres » (N. de Wailly, Joinville, ch. CXLIV, 736 et 737). A peine eut-il abordé sur la terre d'Afrique, qu'il tomba malade, « et senti bien, dit Joinville, que il devoit par tens trespasser de cest siècle à l'autre. » C'est alors qu'il adressa à Philippe, son fils, l'admirable exhortation que chacun connaît, et dont nous reproduirons quelques passages, qui mettent en lumière la foi et la piété du roi (même ouvrage, ch. CXLV) : « Biaus fiz, la premiere chose que je t'enseing, si est que tu mettes ton cuer en amer Dieu; car sans ce nulz ne puet estre sauvez. Garde-toy de faire chose qui à Dieu desplaise, c'est à savoir pechié mortel; ainçois (au contraire), devroies soufrir toutes manieres de tourmens, que faire mortel pechié. Se Diex t'envoie adversité, si le reçoif en patience et en rent graces à Notre-Seigneur, et pense que tu l'as deservi (mérité), et que il te tournera tout à preu (profit). Se il te donne prospérité, si l'en merci humblement, si que tu ne soies pas pires ou par orgueil ou par autres manieres, dont tu doies miex valoir; car l'on ne doit pas Dieu de ses dons guerroier. Confesse-toy souvent, et esli confesseur preudome, qui te sache enseignier que tu

doies faire et de quoy tu te doies garder; et te doiz avoir et porter en tel maniere, que tes confesserres et ti ami te osient reprenre de tes mesfaiz..... Escoute volontiers la parole Dieu et la retien en ton cuer; et pourchace volentiers proieres (prières) et pardons... Nulz ne soit si hardis devant toy que il die parole qui atraie et esmeuve à pechié, ne qu'i mesdie d'autrui par derieres en detractions ; ne ne seuffre que nulle vileinie de Dieu ne de ses sains soit dite devant toy. Rent graces à Dieu souvent de touz les biens que il t'a faiz, si que tu soies dignes de plus avoir... Travaille toi que tuit vilain pechié soient osté de ta terre ; especialement vileins sermens et heresie fai abatre à ton pooir (pouvoir)... Et en la fin, très-douz fiz, que tu fasses messes chanter pour m'ame et oroisons dire par tout ton royaume ; et que tu m'otroies especial part et planiere (entière) en touz les biens que tu feras. Biaus chiers fiz, je te doing (donne) toutes les benéissons que bons peres puet donner à fil. Et la benoite Trinités et tuit li saint te gardent et deffendent de touz maus ; et Diex te doint grace de faire sa volenté touzjours, si que il soit honorez par toy, et que tu et nous puissiens, après cette mortel vie, estre ensemble avec li, et li loer (louer) sans fin. Amen. » Il reçut ensuite les sacrements, ayant sa pleine connaissance ; il se joignit aux prières que l'on disait autour de lui, et, « après, se fist le sains roys couchier en un lit couvert de cendre, et mist ses mains sus sa poitrine, et en regardant vers le ciel rendist à notre Createur son esprit, en celle hore maismes que li Fiz Dieu morut pour le salut dou monde en la croiz » (même ouvrage, ch. CXLVI). C'était le 25 août 1270 ; il n'avait que cinquante-six ans. Saint Louis fut un catholique dans le sens le plus strict de ce mot ; il observa toutes les ordonnances de son Eglise et alla même au delà, par les macérations exagérées qu'il s'imposait ; il y eut des ecclésiastiques qui s'en moquèrent ; on l'appela *Rex papellardus* (roi piétiste). Néanmoins ce roi, d'un catholicisme si étroit, fut un modèle de souverain sage et juste. Sa dévotion servile n'anéantit aucunement la force de son esprit ni de son caractère ; c'est qu'il avait un sentiment indestructible de justice, qui lui donna le courage qu'il fallait, en son siècle, pour résister à toute iniquité, d'où qu'elle vînt. — En 1282, Martin IV ouvrit officiellement l'enquête pour sa canonisation, déjà préparée peu après la mort du roi ; les historiens de son temps firent le récit de ses miracles. Bonifiace VIII rendit le décret de sa canonisation le 11 août 1297. On le trouve dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XXIII, p. 149. — Le Nain de Tillemont a écrit une *Histoire de saint Louis* très complète et où l'on trouve toutes les informations que l'on peut désirer. Voir aussi les ouvrages de Félix Faure, Wallon, Guizot, Boutaric et Violet. CH. PFENDER.

LOUIS D'ORLÉANS, premier prince du sang, fils de Philippe, régent de France, naquit à Versailles, le 4 août 1703 et mourut à Paris, le 4 février 1752. Doué d'une intelligence peu commune, d'un esprit pénétrant, susceptible d'embrasser toutes les branches de la science, il eut, dès ses premières années, une grande ardeur pour l'étude. Il passa, toutefois, sa jeunesse dans la dissipation et dans les égare-

ments d'une cour licencieuse. La mort de son père, et celle de sa femme, la princesse de Bade qu'il avait épousée en 1724, le détachèrent des séductions du monde. Dès lors, il mena une vie retirée jusqu'au moment de sa conversion qui eut lieu en 1726. A partir de cette époque, il se soumit à des austérités et à un genre de vie qui abrégèrent ses jours, « couchant sur la dure, nous dit Barral, jeûnant rigoureusement, ne buvant que de l'eau, se privant toujours de feu, même dans les hivers les plus rudes, donnant plusieurs heures à la prière, vêtu d'une manière commune, » le prince Louis d'Orléans s'imposait toutes ces pénitences en les estimant trop douces. Il s'était réservé en 1730, un appartement à l'abbaye de Sainte-Geneviève, où il venait pour étudier et se livrer aux exercices de la pitié ; plus tard, en 1742, il vint s'y fixer d'une manière définitive. Il poursuivit dans cette paisible retraite les travaux qu'il aimait, jusqu'au temps où, miné par les jeûnes et les veilles, il s'éteignit dans les sentiments d'une piété profonde, mais à laquelle on eût pu désirer plus de lumières. Au moment de mourir, les derniers sacrements lui furent pourtant refusés par ordre de l'archevêque de Paris, le terrible M. de Beaumont, devant lequel la religion du prince ne put trouver grâce, étant, à ses yeux, entachée de jansénisme. Le malade faisant alors un effort sur lui-même, et se soutenant à peine, se traîna jusqu'à l'hôtel, et reçut cette communion qu'il désirait avec tant d'ardeur. Ces faits sont racontés par Barral qui, on le sait, était bien renseigné sur toutes les circonstances de cette nature. Il fut enterré au Val-de-Grâce. Depuis que le prince Louis d'Orléans s'était adonné à la religion avec tant de ferveur, il avait pris l'habitude d'aller visiter lui-même les pauvres et les malades qu'il secourait et consolait, allant les découvrir jusque dans leurs mansardes. Employant ses richesses à procurer une éducation à des enfants, à doter et marier des filles honnêtes, il s'occupait en outre à fonder des écoles et des collèges, à secourir des institutions de bienfaisance et à aider les établissements d'utilité publique. Il a laissé un grand nombre d'ouvrages manuscrits, que son esprit d'humilité l'empêcha toujours de publier, et parmi lesquels nous citerons les suivants : 1° *Traduction littérale des Psaumes*, faite sur l'hébreu. Le prince Louis d'Orléans avait appris l'hébreu, le chaldéen, le syriaque et le grec, pour pouvoir étudier les saintes Ecritures dans les originaux. A cette version des Psaumes, l'illustre traducteur joignit une paraphrase et des notes. Elle est en outre enrichie d'explications savantes faites avec une critique judicieuse, et de dissertations pleines d'érudition, dans l'une desquelles il établit avec évidence que « les notes grecques sur les Psaumes, qui se trouvent dans la chaîne du père Cordier, et qui portent le nom de Théodore d'Héraclée, sont de Théodore de Mopsueste, découverte que ce prince-éclairé a faite le premier, et qui est due à sa grande pénétration et à ses recherches » (Chaudon) ; 2° Des *Traductions littérales* de plusieurs livres de l'Ancien Testament ; 3° Une *Traduction littérale des Epîtres de S. Paul*, faite sur le grec, accompagnée d'une paraphrase, de notes littérales et de réflexions de piété ; 4° Un *Traité sur les Spec-*

tacles. On a des portraits de ce prince d'après Coypel. — On peut consulter sur lui : l'*Histoire de Louis, duc d'Orléans*, par Neel, Paris, 1753, in-12 ; les *Nouv. ecclés.* de 1748, p. 179 et de 1752, p. 155 ; les *Mém. pour serv. à l'Hist. ecclés.*, de Picot, et surtout le *Dictionn.* de Barral.

A. Maulvault.

LOURDES, petite ville sur la rive droite du gave de Pau, n'était il y a vingt ans, avec son château fort et ses quatre mille habitants, qu'une place de guerre de troisième classe, ancienne mais peu connue. Sa célébrité date de l'année 1858. Elle est due à un miracle. On connaîtra les faits par le récit fidèle qui va suivre, et quelque ennemi qu'on puisse être de fictions sans esprit et de superstitions qui ont leur danger, après avoir examiné les preuves, les raisons de croire d'après les écrivains catholiques, après avoir lu leur appréciation et leurs jugements, on sera certainement désarmé en trouvant chez la plupart d'entre eux tant de simplicité et de candeur. Il s'agit d'apparitions de la Vierge. La première avait eu lieu le 11 février 1858. Bernadette Soubirous, âgée de treize ans, fille d'un pauvre meunier, entrant avec deux amies dans l'une des nombreuses grottes qu'on rencontre le long du gave, avait aperçu, environnée d'une clarté surnaturelle, derrière un rosier sauvage, « une femme vêtue de blanc, serrée à la taille par une ceinture bleue à laquelle pendait un rosaire, et ayant une fleur sur chaque pied. » Les visions se multiplièrent. La femme vêtue de blanc se mit à parler, tantôt pour demander à Bernadette de venir quinze jours de suite, et tantôt pour répondre à l'enfant qui l'interrogeait : « Je suis l'Immaculée-Conception. » Bientôt le curé voulut venir, et, avec lui, des catholiques croyants ou de simples curieux. Pas plus que les deux petites amies du premier jour, ceux-ci n'apercevaient la Vierge ; mais Bernadette tombant en extase racontait ou décrivait sa vision. A leur tour, les pèlerins arrivèrent (à l'endroit même où Marie s'était montrée, une fontaine avait surgi tout exprès pour confirmer l'explication des dévots et compléter le miracle), et ce fut ainsi que Lourdes devint peu à peu et resta depuis ce temps-là un lieu de pèlerinage. — Voici les faits : Dans une grotte, au pied des montagnes, auprès d'une source et d'un rosier sauvage, décor obligé de toute scène en ces lieux et qu'on rencontre à chaque pas, une fille de treize ans, ignorante et dévote, suspendant toujours des médailles à son cou, de laquelle les témoins oculaires ont pu dire que « son regard brillait d'une animation fiévreuse, » et « que tout son être chétif paraissait en proie à un état nerveux chronique, » une pauvre hallucinée en un mot, a eu des visions. Le pape consulté, évite de se prononcer (c'est la règle) pour ne s'exposer à aucun démenti. L'évêque informe, agite, dirige l'enquête ; et c'est la foule des dévots et des pèlerins, c'est l'imagination populaire toujours si riche et si féconde qui commente, ajoute, amplifie, rend le miracle indéniable. A Lourdes, dès le 28 juillet 1858, Mgr Laurence, évêque de Tarbes, par une ordonnance spéciale, nommait une commission chargée de l'enquête. On ne trouve sur la liste de ses membres que de dévoués catholiques pris dans le chapitre

de la cathédrale, et pas un incrédule ! Elle est présidée par le chanoine Nogaro, archiprêtre ; elle a pour vice-présidents deux autres chanoines, et pour membres les directeurs des deux séminaires et des missionnaires du diocèse, le curé de Lourdes, enfin le professeur de dogme, morale et physique du grand séminaire, à défaut de facultés catholiques qui n'existaient pas encore. Article 6. le professeur de chimie n'en est pas mais « sera souvent entendu. » On se réservait d'ailleurs d'appeler M. Filhol, de la faculté des sciences de Toulouse. Et quand il eut déclaré que l'eau de la source, à la vérité potable, mais n'ayant aucune vertu thérapeutique appréciable, ne pouvait, à n'en pas douter, faire aucune guérison sans miracle, il fallut bien s'écrier : « *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis* » (Ps. XCII). On remarqua que l'avant dernière vision de Bernadette avait eu lieu le jour même de l'Annonciation. On découvrit comme un secret rapport (le *Rosier de Marie* ne dissimula pas qu'il croyait ainsi avoir pénétré le divin mystère) entre le miracle de la Salette et celui de Lourdes, « la divine messagère étant venue la première fois pour annoncer les fléaux de la colère de Dieu, et la dernière, pour rappeler sa miséricorde. » On décida que, sérieusement, la petite paysanne laissée à ses propres lumières n'aurait jamais pensé à désigner la Vierge sous le nom d'Immaculée-Conception. Un clerc même, quelque peu poète et artiste, prouva que la réalité de l'apparition, si l'on étudiait simplement la description faite par la jeune Soubirous, était l'évidence même, par ces raisons que le blanc et le bleu sont les couleurs de la Vierge immaculée, que les mains de Marie devaient se trouver croisées sur sa poitrine et nulle part ailleurs pour montrer aux hommes qu'il faut chercher dans son cœur le chemin de la grâce ; et qu'elle devait avoir des roses sur les pieds, puisqu'elle est elle-même la rose mystique, et puisque toute grâce entre dans le monde avec elle. Mysticisme et poésie ! Comme on comprend que la commission ait tenu à bannir d'une telle enquête une exacte et froide science ! L'évêque, à la fin, » après avoir pondéré toutes choses dans la balance du sanctuaire » (tout est spécial et plein d'invention, dans cette enquête ou dans cette affaire, le procédé comme le style) se reconnaît suffisamment éclairé, et fait savoir par ordonnance que « l'immaculée Marie, mère de Dieu, a réellement apparu dix-huit fois à Bernadette depuis le 11 février, et que cette apparition ayant les caractères de la vérité, les fidèles sont fondés à la croire certaine. » « Fondés » mais non « tenus; » on peut être incrédule sur ce point, et rester orthodoxe, l'Eglise a prévu le cas. Seulement on devra perdre tout espoir de profiter des cures merveilleuses, soit comme pèlerin, soit comme simple consommateur. En effet, à peine est-il nécessaire de le dire, l'eau fut mise en bouteilles. On ne la vend pas, non, mais c'est le verre qui coûte cher. Le père Felisse songea même à s'en servir pour divers usages, et mit à la disposition des croyants, *utile dulci*, l'immortelle liqueur de Lourdes qu'il fabriqua sans rien faire perdre à l'eau miraculeuse de sa vertu curative. C'est un grand miracle, une œuvre bénie, avaient dit en poursuivant leurs études les membres

de la commission d'enquête. A voir les résultats, il faut convenir qu'ils eurent raison. Les malades viennent en foule, conduits par quelques membres de leur famille ; ils croient en arrivant qu'on va les guérir, et soutiennent en partant qu'on les a du moins soulagés. Tout le pays doit à la grande affluence des pèlerins une prospérité exceptionnelle. Le chemin de fer a fait passer son tracé près de la grotte. Au-dessus, une église monumentale a été construite sur le rocher. Bernadette est restée, aux yeux de tous les fidèles, honorée des apparitions de la dame vêtue de blanc, seule et par grâce spéciale, à tel point que d'autres enfants ayant prétendu avoir de semblables visions, on a refusé de les écouter, dit le *Serviteur de Marie*, et on a eu bientôt fait de les chasser du catéchisme. Naturellement, ils auraient tout gâté. La jeune hallucinée a été recueillie au couvent des ursulines de Nevers, loin du monde, à l'abri d'une observation indiscrète. Elle vient d'y mourir, en 1879, dans les premiers mois de l'année. On peut prédire, sans crainte d'erreur, que les croyants du vingtième siècle auront en elle une sainte de plus. — Voyez le *Rosier de Marie*, 13 mai 1858 ; le *Mémorial catholique*, juin 1858, t. XIV ; l'*Univers* du 28 août 1858 ; la *Vision de la jeune fille de Lourdes*, avec l'ordonnance de monseigneur l'évêque de Tarbes sur ce sujet, par un serviteur de Marie, Paris, 1858, in-32; *La Grotte des Pyrénées* ou manifestation de la sainte Vierge à Lourdes, par Azun de Bernetas, Tarbes, 1861, in-18 ; l'*Apparition à la grotte de Lourdes en* 1858, notice par l'abbé Fourcade, Paris, in-18, 1862 ; *L'Apparition de Lourdes* considérée au point de vue de l'art chrétien, Bordeaux, 1862, in-12. JULES ARBOUX.

LOUVOIS. François-Michel Le Tellier, marquis de Louvois, fils du chancelier Michel Le Tellier, naquit à Paris le 18 janvier 1641. Dès 1666 il prend une part active aux affaires et il ne tarde pas à devenir avec Colbert le ministre le plus puissant et le plus influent de Louis XIV. Chargé du département de la guerre, il consacra tous ses soins à rétablir la discipline dans l'armée, à relever la condition du soldat : il fonde des écoles d'artillerie et du génie, des académies pour les jeunes gentilshommes. En même temps qu'il crée les forces militaires qui permettront à Louis XIV d'imposer sa volonté à l'Europe, il intervient dans toutes les questions soumises au conseil et fait souvent prévaloir son avis. A Louvois seul revient l'honneur d'avoir réuni Strasbourg et Casal à la France ; seul aussi il porte la responsabilité des incendies du Palatinat. Dans la question des réformés il ne fut pas d'abord pour les rigueurs : à l'exemple de Colbert qui défendait les huguenots, dont les services dans l'administration des finances, dans l'industrie et le commerce étaient appréciés de tous, Louvois laissa la liberté de conscience aux officiers et soldats qu'ils fussent français ou étrangers. Malheureusement il cessa d'être tolérant le jour où Louis XIV décida la conversion des réformés en masse : pour plaire à Mme de Maintenon qui ne l'aimait pas, il déploya un zèle inattendu et fit si bien qu'il parut être non seulement l'exécuteur mais encore le promoteur des odieuses violences qui précédèrent et suivirent la révocation de l'édit de Nantes. Il croyait

pouvoir manier, dit un contemporain, les conciences et gouverner la religion avec les manières dures que, malgré sa sagesse, son tempérament lui inspira presque en tout. A ses yeux le calvinisme était condamné par cela seul qu'il déplaisait au roi, et c'était « sotte gloire » que de vouloir y rester. Sans être fanatique ni dévot il fut plus impitoyable et plus cruel que le clergé qui avait réclamé dans ses assemblées la destruction de l'hérésie. On sait que pour activer l'œuvre commencée par les intendants et les « convertisseurs, » il y « mêla du militaire » et qu'il imagina les dragonnades. Le Poitou, le Béarn, le Languedoc, la Guienne, la Saintonge, l'Angoumois, enfin la France tout entière, sauf la généralité de Paris furent à la merci des missions bottées dont Louvois dirigeait la marche et approuvait presque sans réserve les abominables excès : le ministère de la guerre était seul chargé de ramener les hérétiques dans le giron de l'Eglise. Louvois se met en correspondance avec les intendants et les gouverneurs, il stimule le zèle de Marillac, de Foucault, de Bâville ; il lui arrive parfois d'éprouver quelque scrupule et de trouver qu'ils allaient trop vite : mais ces scrupules ne durent guère et les rigueurs qu'il blâmait la veille il les recommande lui-même le lendemain. Il avait promis au roi qu'il pourrait révoquer l'édit de Nantes, et qu'il n'en coulerait pas une goutte de sang, ce qui ne l'empêcha pas de reprocher à Boufflers de n'avoir pas fait tirer sur les femmes de Clérac qui s'étaient jetées dans le temple quand on en commença la démolition. Bien plus il édicta la peine de mort contre les hommes et les femmes qui seraient surpris dans les assemblées du désert. Il convient de reconnaître qu'il n'était guère moins dur pour les catholiques qui résistaient à la volonté du roi. C'est ainsi qu'après l'occupation d'Avignon par les troupes royales, l'évêque de Vaison, qui avait recueilli quelque religieuses persécutées en France, fut placé sur un cheval entre huit dragons et mené à la citadelle de Ré. « Comme s'est un insolent qui a souvent manqué de respect au roi, écrit Louvois, il est bon qu'on lui fasse faire le voyage avec peu de commodité. » « On va le grand chemin, dit à ce propos l'auteur des *Soupirs de la France esclave*, de mettre en France les droits sacrés du saint-siège au même état que les privilèges accordés aux calvinistes... Tout est englouti dans l'autorité d'un seul homme. » De tous les ministres de cet homme, Louvois était le plus énergique et le moins scrupuleux. Il mourut le 16 juillet 1691. — Voyez : Rousset, *Histoire de Louvois* ; Ad. Michel, *Louvois et les protestants* ; Chamlay, *Mémoires pour servir à l'histoire de Le Tellier, marquis de Louvois* ; Depping, *Correspondance administrative sous Louis XIV*, apud *Documents inédits ;* Baudry, *Mémoires de Nicolas-Joseph Foucault*, apud *Documents inédits* ; Elie Benoit, Rulhières.

LOWTH (Robert), hébraïsant anglais, naquit à Winchester en 1710. Après avoir fait ses études à Oxford, il fit l'éducation du duc de Devonshire, qu'il accompagna dans ses voyages. En 1741, il remplaça son ami Spence dans la chaire de poésie de l'université d'Oxford et y fit un cours sur la poésie hébraïque qui devint le fond d'un de ses

ouvrages. La première place qu'il occupa dans l'Eglise fut la cure d'Ovington. Successivement archidiacre de Winchester et chapelain de lord Devonshire, il obtint peu après l'évêché de Limerick, qu'il échangea avec le docteur Leslie pour la prébende de Durham. En 1766, il obtint le siège de Saint-David ; enfin en 1777, il fut appelé à l'évêché de Londres. Outre des *sermons* et quelques poésies anglaises, on peut citer de lui : *Courte introduction à la grammaire anglaise avec des notes critiques* (Londres, 1762, in-8°) ; *Isaïe, nouvelle traduction, avec une dissertation préliminaire et des notes critiques, philologiques et explicatives* (Londres, 1778, in-4°) ; *De sacra poesi Hebræorum* (Oxford, 1753, in-4°). Robert Lowth mourut à Londres, le 3 novembre 1787.

LOYOLA (Ignace de) ou, pour mentionner exactement tous ses noms et prénoms, Inigo Lopez de Recalde, seigneur de Loyola, fondateur de l'ordre des jésuites, naquit en 1491 au château de Loyola dans le Guipuzcoa d'une famille qui appartenait aux plus anciennes et aux plus nobles de l'Espagne. D'abord page à la cour de Ferdinand le Catholique, il s'enrôla dans les troupes qui faisaient la guerre contre la France mais sans se distinguer en rien du reste de ses compagnons, brave, aventureux et magnifique comme un hidalgo, menant de front les exploits chevaleresques et les intrigues galantes. Une blessure qu'il reçut en 1521 à la défense de Pampelune le força de renoncer pour toujours à la vie des camps et l'étendit pendant de longs mois sur un lit de douleurs où son imagination naturellement ardente s'exalta encore par la lecture de romans d'une dévotion mystique, la *Fleur des saints* entre autres. Sa guérison déjà difficile fut retardée par l'ordre qu'il donna de briser sa jambe droite mal remise plutôt que de souffrir une difformité physique. Dans la ferme persuasion qu'il ne devait sa délivrance miraculeuse qu'à une intervention spéciale de la Vierge, Loyola, à peine rétabli se rendit à la chapelle de Montserrat (mars 1522) pour devenir après une veillée d'armes monastique le chevalier de sa bienfaitrice et déposer ses armes terrestres au pied des autels. La peste qui régnait en Palestine empêcha l'accomplissement immédiat de ses vœux : il se retira dans la petite ville de Manresa en Catalogne, distribuant ses biens aux pauvres, les soignant jusque dans leurs maladies les plus dégoûtantes, mettant par une suite de macérations excessives ses propres jours en péril. Lui-même reconnut plus tard les inconvénients de ce système dans une lettre à son disciple Francesco de Borja (1548; voir Huber, *Jésuites*, 6). Ce fut également pendant ce séjour à Manresa qu'il jeta les premiers linéaments des *Exercices spirituels*. En 1524, après un voyage pénible et où il vécut uniquement d'aumômes, il réussit à atteindre Jérusalem et se préparait à travailler à la conversion des infidèles lorsque le provincial des franciscains, gardien du Saint-Sépulcre, refusa ses services et lui enjoignit de retourner dans sa patrie. Loyola qui saluait comme un bienfait toutes les contrariétés endurées au nom du Seigneur, n'hésita pas malgré ses trente-trois ans à se remettre sur les bancs de l'école, étudiant à Barcelone les éléments du latin, à Alcala la philosophie, à Salamanque la

théologie, accusant le diable de la lenteur de ses progrès et se faisant donner la discipline par ses maîtres à cause de la paresse de sa mémoire, couvert de haillons, ne subsistant que grâce à la charité publique. L'enseignement religieux qu'il donnait pendant ses heures de loisir aux enfants et aux adultes de la basse classe attira sur lui les regards soupçonneux de l'inquisition, si bien que malgré son zèle pour l'Eglise et l'orthodoxie de ses doctrines il eut à subir par deux fois, à Alcala quarante-deux, à Salamanque vingt-deux jours de prison préventive. Malgré son acquittement final et la joie que lui causaient de semblables persécutions, le futur créateur de la société de Jésus jugea plus prudent de quitter pendant quelques années l'Espagne et de terminer ses études de théologie à Paris. La pauvreté, les fatigues, les soucis de tout genre ne lui avaient pas fait oublier un seul instant le vœu qu'il avait formé à la chapelle de Montserrat, la fondation en l'honneur de la Vierge d'un ordre pour la conversion des infidèles où s'enrôleraient les jeunes hommes les plus généreux et les plus intelligents de la catholicité. Son enthousiasme se communiqua au Savoyard Lefèvre, au Portugais Bobadilla, aux Espagnols Lainez, François-Xavier, Rodriguez et Salmeron, si bien que tous sept s'engagèrent le 15 août 1534, jour de l'Assomption de Marie et dans la chapelle de la Vierge, sur les collines de Montmartre, à faire partie d'une croisade spirituelle en Palestine et dans le cas où leur projet ne pourrait aboutir, à n'en rester pas moins à l'entière disposition du pape. Les Français Brouet et Codure, le Savoyard Le Jay ne tardèrent pas à se joindre à la petite association. Après que leurs études furent entièrement achevées, ils se donnèrent pour le commencement de l'année 1537 rendez-vous à Venise, mais ne purent s'embarquer pour l'Orient à cause de la guerre qui sévissait entre la République et la Porte. Dans l'intervalle les théatins les rendirent attentifs aux abus qui souillaient l'Eglise romaine, ainsi qu'à la dégénérescence morale de l'Occident et les convièrent à ce champ d'activité aussi fécond qu'étendu. Loyola et ses amis séjournèrent plus d'une année dans les Etats vénitiens, attendant toujours mais en vain une heure propice pour leur départ. Depuis qu'ils furent consacrés à la prêtrise et eurent reçu l'autorisation pontificale, ils se donnèrent de toute leur âme à la mission intérieure, soignant les malades, instruisant les enfants et les adultes dans le catéchisme, faisant appel aux pécheurs scandaleux par des prédications dans les rues et sur les places publiques, produisant sur le peuple une impression profonde par leur bonne humeur, leur courage, leur désintéressement. L'année de leur délai révolue, ils s'inclinèrent devant les obstacles qui leur fermaient l'accès de la Terre sainte comme devant une indication de la Providence et se rendirent à Rome pour y soumettre les statuts de leur société à laquelle ils avaient eux-mêmes donné le nom de « Compagnie de Jésus. » Paul III les approuva après quelque hésitation le 17 septembre 1540 avec la réserve que leur nombre ne dépasserait jamais soixante, mais il ne tarda pas à supprimer lui-même cette barrière. Nommé en 1541 général du nouvel ordre, Loyola n'en continua pas

moins à se livrer aux saintes et modestes occupations qui avaient jusqu'alors rempli son ministère et alla jusqu'à s'astreindre à des quêtes personnelles pour hâter la conversion des juifs et des filles de mauvaise vie. Malgré l'humilité de ses apparences, l'empire qu'il exerça sur ses disciples ne connut pas de limites. François-Xavier, le grand missionnaire des Indes, ne lui écrivait qu'à genoux. Le plus intime confident de sa pensée, Lainez, pour avoir osé lui adresser une objection sur un point de détail, demanda pour son châtiment de quitter la direction spirituelle du concile de Trente et d'employer le reste de ses jours à enseigner à lire aux petits enfants. Après plusieurs années de généralat, lorsque son autorité absolue sur le saint-siège aussi bien que sur sa compagnie lui parut avoir besoin d'un nouveau baptême, il menaça d'abdiquer et de quitter sa villa de Tivoli pour son ancien ermitage de Manrèse : de tous les points du monde chrétien ses fils spirituels durent le supplier de rester à leur tête. Loyola mourut à Rome le 31 juillet 1556 et fut canonisé en 1622 par Grégoire XV. Son anniversaire se célèbre le 31 juillet. On possède de lui deux ouvrages écrits en espagnol : la *Constitution de la compagnie* (*Apophthegmata sacra*) et les *Exercices spirituels*. Si étrange que nous paraisse au dix-neuvième siècle la figure de Loyola, nous ne pouvons nous défendre d'une impression de grandeur devant un ensemble de qualités si rares : pénétration des caractères, art de se faire tout à tous, volonté de fer, abnégation à toute épreuve dans la souffrance, persévérance indomptable dans l'action. De son ancienne profession militaire il a conservé les talents stratégiques et le besoin d'envisager la vie comme un combat, mais l'extase et le calcul le dominent tour à tour, à l'habitude des visions il unit le génie des affaires et le Machiavel, selon l'heureuse expression d'E. Quinet, n'a point complètement étouffé en lui le François d'Assise. La sincérité et la profondeur de sa foi, quoiqu'elle fût fortement mélangée d'éléments superstitieux, ne sauraient être mises en doute et en même temps l'habileté avec laquelle il a concilié les intérêts de la papauté avec ceux de sa compagnie ferait honneur aux diplomates les plus experts. A travers tous les contrastes son inspiration motrice et dernière réside dans la défiance du principe spirituel, la haine de la liberté. Il n'hésita jamais un instant à immoler les individus sur l'autel de son ordre et dicta sur son lit de mort ces paroles suprêmes : « Je désire que la compagnie sache mes dernières pensées sur la vertu d'obéissance » et pour bénédiction il lui laisse ces mots terribles qui l'ont dirigé dans toute sa conduite : « Que l'homme devienne comme un cadavre sans volonté ni mouvement, qu'il soit tel que le bâton d'un vieillard que l'on prend ou rejette à son gré. »

E. Strœhlin.

LUBIENIECKI (Stanislas), théologien socinien, né en 1623 à Racovie en Pologne, où il fit ses études qu'il compléta à Thorn. Il accompagna, en qualité de précepteur, le jeune comte Niemiericz dans ses voyages en France et dans les Pays-Bas. A son retour, il se rattacha aux unitaires et se rendit plus tard en Suède, pour demander

que ses coreligionnaires fussent compris dans les mesures d'amnistie du traité de paix d'Oliva. Ayant échoué dans son entreprise, Lubieniecki vint se fixer à Copenhague, à la cour de Frédéric III. Le charme de sa personnalité, rehaussé par ses connaissances variées, lui valut la faveur de la famille royale et une pension, en retour de laquelle il accepta la charge de tenir le roi au courant des événements marquants qui se passeraient dans les divers pays de l'Europe : tâche qui lui était facilitée par sa nombreuse correspondance. Persécuté par la haine des prédicateurs de la cour qui craignaient que le roi ne se convertît à l'unitarisme, Lubieniecki crut avoir trouvé à à Friedrichsstadt un abri assuré pour lui et ses malheureux coreligionnaires, lorsque le duc de Holstein-Gottorp donna au magistrat l'ordre de les faire expulser du pays. De 1652 à 1675, Lubieniecki vécut à Hambourg d'où le fanatisme des pasteurs luthériens allait également l'exiler, lorsque la mort mit fin à sa vie errante et tourmentée. Parmi ses ouvrages nous citerons son *Theatrum cometicum*, sur l'histoire et la signification des comètes, son *Historia religionis ecclesiastica vetus et nova*, et surtout son *Historia reformationis Polonicæ, in qua tum Reformatorum, tum Antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et finitimis provinciis narrantur*, Freistadii, 1685, in-8°. En tête se trouve une biographie de l'auteur rédigée par son fils. L'ouvrage est d'ailleurs incomplet et s'arrête au temps de Fauste Socin.

LUC (Saint), Λουκᾶς, passe pour être l'auteur du troisième évangile et des Actes des apôtres. Il est aujourd'hui démontré que ces deux livres non seulement sont du même auteur mais forment les deux tomes d'un seul et même ouvrage, écrit pour l'instruction et l'édification d'un chrétien inconnu nommé Théophile, personnage réel ou personnage symbolique représentant sans nul doute la fraction païenne de l'Eglise. Mais il faut remarquer que l'autenr ne se nomme ni dans les prologues ni dans le cours de ses deux récits. A la fin du livre des Actes, il est vrai qu'on voit apparaître la première personne dans la forme de la narration. Mais est-ce une marque que l'auteur était alors dans la compagnie de Paul (à partir d'Actes XVI, 10) ou bien insère-t-il dans sa rédaction le récit d'un témoin oculaire sans en modifier la forme? En d'autres termes, est-ce Luc qui parle ou est-ce un autre, la critique hésite encore en sorte que la tradition ecclésiastique est notre seule garantie que les deux livres proviennent de Luc l'ami et le compagnon de saint Paul. Il faut reconnaître toutefois que cette tradition est constante, unanime et que les objections que la critique moderne a soulevées contre elle ne paraissent pas l'avoir sérieusement compromise. Nous pouvons donc résumer ici ce que l'histoire nous fournit sur la personne de Luc comme s'appliquant à l'auteur de nos deux écrits canoniques. Ces renseignements se réduisent à peu de chose. Il est certain que Paul a eu un disciple de ce nom qui était près de lui durant sa captivité de Césarée et qui l accompagna à Rome. Il salue les Colossiens et Philémon au nom de Luc le médecin, son ami (Col. V, 14; Philém. 23; cf. 2 Tim. IV, 11).

Du passage de l'Epître aux Colossiens, on peut inférer qu'il était d'origine païenne, car Paul le distingue de ceux de ses autres amis d'origine juive. On a voulu l'identifier encore avec Lucius (Act. XIII, 1 et Rom. XVI, 21). C'est une erreur ; car les deux noms sont différents. Λουκᾶς est la contraction de *Lucanus*, comme Σιλᾶς est la contraction de *Silvanus*. Médecin, Luc avait une culture générale plus grande que ce n'était le cas pour la majeure partie des chrétiens d'alors. Il écrivait le grec avec une élégante facilité comme le prouvent ses prologues et la fin du livre des Actes. Il ignorait l'hébreu ; mais il lisait assidument la traduction des Septante, qui a certainement influé sur son style. Il avait été « prosélyte de la porte » sans doute avant d'être chrétien. D'après Eusèbe, (*H. E.*, III, 4), il aurait été originaire d'Antioche. Isidore de Séville le caractérise assez justement ainsi qu'il suit : *Lucas Antiochenus natione syrus, arte medicus, græco eloquio eruditus quem plerique tradunt proselytum fuisse et litteras hebraïcas ignorasse* (*De vita et obita sanctorum*, 82). D'autres, parmi les modernes, reconnaissant la personne même de Luc l'historien, dans le « nous » de la fin des Actes, en conjecturent qu'il était macédonien, à cause de sa prédilection marquée pour cette contrée, qu'il rencontra Paul à Troas, fut alors converti par lui, l'accompagna jusqu'à Philippes et resta ensuite en Macédoine. Il ne se joignit définitivement à Paul que quatre ou cinq ans plus tard, quand celui-ci au retour de son second voyage de Corinthe repassa par Philippes. Il le suivit à Jérusalem, resta avec lui à Césarée et l'accompagna à Rome. Durant ce long séjour en Palestine, il aurait recueilli les matériaux de son œuvre historique, soit à Jérusalem, soit à Césarée auprès de la première génération chrétienne. A Césarée, en particulier, vivait l'évangéliste Philippe avec ses quatre filles, qui put lui raconter la mission de Samarie, les premiers rapports de Jésus avec les Samaritains et lui fournir peut-être la plus grande partie des éléments originaux de son évangile IX, 52-XVIII, 44 (Actes XXI, 8). A partir de ce moment, nous entrons en pleine légende. Les pères de l'Eglise ont fait de Luc un des soixante-dix disciples de Jésus (Pseudo-Origène, *De recta in Deum fide*, 1 ; Epiphane, *Hœr.*, LI, 11 ; Théophylacte, *in Lucam*, XXIV, 13), ce qui est démenti par les premières lignes du troisième évangile où l'auteur se distingue nettement des témoins oculaires de la vie de Jésus. Beaucoup plus tard, chez Nicéphore Calliste et chez Thomas d'Aquin, nous trouvons la légende qui a fait de Luc un peintre distingué, lequel aurait peint d'abord le portrait du Christ, puis celui de Marie et des principaux apôtres. Cette fable ne repose sans doute que sur une métaphore mal comprise d'après laquelle Luc, dans ses deux écrits, aurait habilement reproduit la vie et le caractère du Christ et de ses premiers messagers. La légende s'est encore emparée de la fin de sa vie. Jérôme raconte que ses ossements retrouvés en Achaïe furent transportés à Constantinople la vingtième année du règne de Constance. On ajoutait qu'il avait vécu jusqu'à l'âge de quatre-vingts ans et n'avait jamais été marié. (*De viris ill.*, 6). Isidore, de son côté, parle aussi de ce transfert des

restes de saint Luc à Constantinople, mais les fait venir de Bithynie, pays où il serait mort martyr d'après le martyrologe romain. Nicéphore Calliste tient pour la tradition représentée par Jérôme. D'après lui, Luc aurait prêché l'Evangile en Grèce jusqu'à l'âge de quatre-vingts ans et aurait été pendu à un olivier. Ce ne sont là que des dires sans valeur historique qui pourraient seulement appuyer la conjecture que Luc était un macédonien d'origine et revint dans son pays après la mort de son maître Paul. — De la lecture des deux volumes de Luc, bien mieux que de toutes ces traditions douteuses, se dégage la physionomie du premier historien du christianisme. Nous disons le premier historien du christianisme, car c'est bien une œuvre historique avec plan réfléchi, disposition calculée des matériaux, recueil des documents et une certaine critique, qu'a voulu faire l'auteur. Il est impossible de ne pas rapprocher Luc de Josèphe, l'historien du judaïsme. Ce que l'un a voulu tenter pour le peuple juif, organiser ses annales et les faire rentrer dans l'histoire universelle, l'autre l'a essayé pour la religion nouvelle ; il a voulu en rattacher les principaux événements aux grandes dates contemporaines. Les prologues de Luc par le tour du style rappellent ceux de Josèphe ; sa chronologie semble calquée sur la sienne. On dirait parfois qu'il l'imite dans certaines formes littéraires, et je crois qu'on en donne une juste idée en le nommant le Josèphe du christianisme naissant. Tandis qu'avant lui l'historiographie évangélique était purement anecdotique et sans autre forme que celle de la tradition populaire, elle devient chez lui une chronique véritable, distribuée entre des années précises ; Luc établit partout des distinctions, des transitions et s'efforce avec un soin des plus méritants de retrouver et de rétablir le cours progressif des choses. Il ne s'est pas contenté de ce qu'il avait sous la main ; il a cherché, réuni des documents, lu et utilisé les récits qui avaient précédé le sien, interrogé les témoins primitifs qu'il avait pu rencontrer, et son effort n'a pas été stérile. Il a enrichi l'histoire évangélique d'une partie véritablement capitale, nouvelle et d'une authenticité irrécusable. Quand on compare son évangile à ceux de Marc et de Matthieu, on y constate la présence de plus d'un tiers de matière nouvelle (grand fragment de IX, 52 à XVIII, 44) pour laquelle on ne saurait lui marquer trop d'estime et de reconnaissance. Non seulement il a enrichi le fonds évangélique, héritage de l'Eglise, mais il en a transformé le cadre. Avec ces éléments nouveaux, la vie de Jésus ne peut plus rester dans le schisme primitif des deux groupes galiléen et jerusalémite ; le mouvement, la variété, la complication y entrent et le troisième évangile forme une transition heureuse vers la chronologie du quatrième évangile. Il se rapproche également de ce terme par la manière dont s'accuse avec la personnalité du narrateur sa foi dogmatique. Chez Luc, le messie juif devient le sauveur du monde, le second Adam qui recommence et renouvelle la vie de toute l'humanité. A cette conception essentiellement universaliste, à sa doctrine sur la justification par la foi, à ces belles paraboles qui lui sont propres de l'enfant prodigue,

du pharisien et du péager, du bon samaritain et à mille autres traits, on reconnaît le disciple de Paul. Il n'a pas sans doute retenu la dialectique rigoureuse de l'apôtre des gentils ; mais il en a profondément subi l'inspiration. Il a modifié le récit de la sainte cène de Marc et de Matthieu d'après 1 Cor. XI, 23 ; il a justifié la mission de Paul et l'avènement des païens. Bref, l'Eglise a eu raison de voir dans le troisième évangile un écho de l'esprit paulinien comme elle voyait dans le second celui de la prédication de Pierre. Mais cette première vue, si juste soit-elle, n'est point complète. Luc autant par tempérament essentiellement pacifique, que dans l'intérêt apologétique qui lui faisait présenter le tableau de l'Eglise primitive au monde païen, a d'instinct cherché à atténuer les conflits intérieurs ; il a insisté non sur ce qui divise, mais sur ce qui unit ; il a relevé le fond commun entre Paul et les Douze, et l'on ne peut sérieusement l'en blâmer : car il n'y a eu chez lui ni calcul ni mensonge mais seulement inspiration pieuse et vénération sincère. N'étant point exclusif, il a reçu des communications de toutes mains ; il a oublié les disputes et n'a vu que la cause commune que tous ont servie. De là le caractère irénique et conciliateur qu'on relève dans ses deux écrits et dont on a voulu bien à tort lui faire un crime. La preuve de sa sincérité historique est encore sous nos yeux ; elle est dans le soin qu'il a mis à rassembler et à fondre tant de documents de provenance diverse dans son propre récit. Les soudures n'ont pas été bien faites, ni les formes de style si bien changées qu'on ne puisse encore les signaler. Tantôt ce sont des documents venus de l'école de Paul, d'une langue correcte et souple comme la fin du livre des *Actes*, tantôt des documents araméens qui gardent la couleur hébraïque la plus prononcée comme les premiers chapitres de l'Evangile. A côté de la foi universaliste la plus nette, vous trouvez des parties d'un ébionitisme étonnant, comme les passages du troisième évangile sur les richesses, les pauvres, ou comme les premiers récits des Actes des apôtres, en sorte qu'on a pu tantôt présenter notre auteur comme un disciple de Paul et tantôt comme un judaïsant excessif. La vérité c'est que ces apparentes contradictions dans le sein de son œuvre ne tiennent pas à lui, mais à la nature des sources opposées où il a puisé, de sorte que si elles nuisent à l'unité du tableau, elles sont la preuve décisive de la naïveté sincère du peintre. Quant à la date où Luc écrivit, il est difficile de la préciser. Il a écrit certainement après l'an 70, en un temps où il existait déjà une première littérature évangélique assez riche et probablement avant l'an 100, en tout cas, avant le quatrième évangile dont l'auteur a connu le troisième. Un point non encore éclairci, c'est le vrai rapport entre lui et l'historien Josèphe son contemporain. De là peut-être, quand la critique aura mieux précisé ses premiers aperçus, viendra quelque lumière nouvelle. Pour les rapports entre le troisième évangile et les deux premiers, voyez l'article *Synoptiques*. Voyez aussi l'article *Actes des apôtres*. A. Sabatier.

LUC DE BRUGES (François), Lucas Brugensis, célèbre orientaliste, né à Bruges en 1549, mort à Saint-Omer en 1619. Archidiacre et

doyen de la cathédrale de Saint-Omer, il était profondément versé dans la connaissance des langues grecque, hébraïque, syriaque et chaldaïque, et prit part à toutes les entreprises bibliques de son temps, en particulier à la Polyglotte royale de Philippe II, publiée à Anvers. On a de lui, en outre : 1° *Notationes in Biblia sacra*, Anv., 1580, 1583, in-f°; 1584, in-4°; Leipz., 1657, in-f°; 2° *Variæ Lectiones Veteris et Novi Testamenti, Vulgatæ latinæ editionis collectæ*, 1580-83; 3° *Romanæ correctionis in lat. Bibliis jussu Sixti V recognitis Loca insigniora*, Anv., 1603; Venise, 1745; 4° *Itinerarium Jesu Christi ex IV Evangeliis;* 5° *Commentarii in Evangelia*, avec *Notarum ad varias lectiones in IV Evangeliis occurentes libellus duplex, quorum uno græcæ, altero latinæ varietates explicantur*, Anv., 1606, 4 vol.; 6° *De usu chaldaicæ Bibliorum paraphraseos;* 7° *Conciones variæ;* 8° *Confessariorum instructio;* 9° *Sacrorum Bibliorum Vulgatæ editionis Concordantiæ*, Anv., 1617; La Haye, 1712, 5 vol. in-f°.

LUCAR. Voyez *Cyrille Lucar.*

LUC DE TUY. Lucas de Tuy, Tudensis, fut chanoine de l'église collégiale de Saint-Isidore à Léon, sa ville natale, diacre à Tuy, et de 1239 à 1250 évêque de cette ville. Un voyage en Terre sainte lui donna l'occasion d'étendre ses connaissances et d'entrer en relations avec le pape Grégoire IX et avec Elias, le successeur de saint François d'Assise. Contemporain de D. Rodrigo Jimenes, qui fut archevêque de Tolède de 1208 à 1245, il écrivit, comme ce dernier, une chronique d'Espagne. Ce livre, intitulé *Chronicon de España*, fut composé à la demande de D. Berenguela, mère de San Fernando III. Il est divisé en quatre parties, et amplifie et continue les chroniques d'Isidore de Séville, d'Ildefonse et de Julien, évêques de Tolède. La quatrième partie, qui traite du règne du roi San Fernando jusqu'à la prise de Cordoue en 1235, a été insérée dans les *Actes des Saints* à la date du 30 mai (*AA. SS.*, Maii, VI), sous le titre de *Vitæ brevioris pars prima. Ex Chronico Lucæ Tudensis coævi.* L'œuvre complète a été publiée par And. Schott (*Hispania illustrata*, IV, Francf., 1608). Une autre œuvre du savant évêque a paru par les soins de Juan de Mariana, à Ingolstadt, en 1613, sous le titre de *De altera vita, fideique controversiis adversus Albigensium errores;* cf. *Bibliotheca Patrum maxima*, XXV, 188. On y trouve des notices intéressantes sur les doctrines de la secte des Albigeois et sur l'histoire de l'art chrétien. La première partie du manuscrit, dont Mariana s'était servi, contenait une vie de saint Isidore (*Vita et historia translationis S. Isidori*), qui fut imprimée dans les *Actes des Saints*, avec des notes de Nicolas Antonio (*AA. SS. Aprilis die IV*, t. I). Une autre vie de saint Isidore parut, en langue espagnole, à Salamanque, en 1525 (*Libro de los miraglos de san Isidoro*, Salam., 1525), et servit de source au père Joseph Manzano, de l'ordre des dominicains, pour son livre intitulé : *Vida y portentosos milagreos de el glorioso S. Isidro Arzobispo de Sevilla*, Salam., 1732. Une étude attentive de ces diverses relations a amené D. Jos. Rodriguez de Castro (*Biblioth. Españ.*, II, Madr., 1786, p. 567 ss.) à admettre que Luc, cédant à la prière du père provincial des domini-

cains, Fr. Suero, et de l'abbé de Saint-Isidore, Juan Martin, inséra dans sa chronique des passages étendus sur la vie d'Isidore, qui de là passèrent, avec de nombreuses additions et diverses modifications, dans les études des auteurs postérieurs. — Voyez sur Luc : Florez, *Esp. sagr.*, III et XXII, p. 108 et 122 ; Nicol. Anton., *Bibl. Vetus*, II, 58.

EUG. STERN.

LUCE Ier (Saint) occupa le siège de Rome, d'après M. Lipsius, de 253 au 5 mars 254, entre Corneille et Etienne Ier. La correspondance de Cyprien contient tout ce qui nous est parvenu de certain sur sa vie. Cyprien le félicite en un langage très élevé de son retour de l'exil qu'il avait subi en même temps qu'il était élu évêque : « L'évêque relégué et banni n'a pas manqué à son Eglise, mais est revenu à elle grandi par la persécution » (*Ep.* 61 ; cf. le *Catal. philocalien*). Une autre lettre de l'évêque de Carthage nous apprend que Luce a, comme Corneille, demandé le pardon des *lapsi* (*Ep.* 68). Les catalogues le font mourir le 25 août ; la *Depositio episcoporum*, au contraire, le mentionne ainsi : III *Non. Mar. Luci, in Calisto.* L'Eglise le célèbre comme martyr, mais Cyprien n'emploie ce titre qu'au sens de confesseur. Son épitaphe s'est retrouvée au cimetière de Calliste (*R. Sott.*, II, p. 62 ; Northcote-Allard, *Rome souterraine* ; Northcote, *Epitaphs*, 1879) ; elle porte le nom de ΛΟΥΚΙΣ sans rien plus ; il est vrai que la pierre est brisée. En tous cas, rien ne confirme les détails donnés par le *Liber Pontificalis* sur le martyre de saint Luce.

LUCE II (1144-1145). Gerhardo de Caccianemici, de Bologne, chancelier de l'Eglise sous Innocent II, régna entre Célestin II et Eugène III. Il mourut au couvent de Saint-Grégoire sur le Cælius, on ne sait si ce fut de douleur du triste état d'anarchie où il voyait Rome et de la défaite qu'il éprouva en voulant reprendre la ville, que lui disputait le Sénat, ou (la chose n'est racontée que par Geoffroy de Viterbe) d'un coup de pierre reçu à l'assaut du Vatican.

LUCE III (1181-1185). Ubaldo Allucingoli, cardinal-évêque d'Ostie, élu à Viterbe, fut pape après Alexandre III et avant Urbain III. Il se consuma dans la lutte contre les Romains. Il mourut à Vérone, où il était allé chercher un asile près de Frédéric Ier ; il est enterré dans la cathédrale de cette ville. Le pape avait tenu à Bamberg, en 1184, un synode qui condamna les vaudois et les cathares : *Catharos et Patarenos et eos qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur, Passaginos et Josephinos, Arnaldistas.* Toutes les sources de l'histoire de ces deux papes sont dans Watterich, II. L'épitaphe de Lucius III décrit sa triste vie en quatre vers :

Luca dedit lucem tibi, Luci, pontificatum
Ostia, Papatum Roma, Verona mori.
Immo Verona dedit lucis tibi gaudia, Roma
Exilium, curas Ostia, Luca mori.

S. BERGER.

LUCERNE (Statistique ecclésiastique). Le canton de Lucerne, reçu dans la Confédération helvétique dès 1332, comptait, en 1870, 132,338 habitants. La grande majorité de la population est catho-

lique ; on compte seulement 3,902 protestants et 98 non chrétiens. L'Eglise catholique est considérée comme Eglise d'Etat, dans la mesure où le permet la constitution fédérale et jouit de toutes les faveurs du gouvernement lucernois. Pendant de longues années, le protestantisme a été poursuivi de toutes manières dans le pays ; cependant, la pression des cantons protestants réussit enfin en 1826 à obtenir aux protestants lucernois l'autorisation de célébrer leur culte ; mais cette tolérance ne fut accordée qu'à grand'peine après de longs débats dans le Grand Conseil, et pendant longtemps encore les autorités et le peuple ne perdirent pas une occasion de montrer à la jeune communauté combien elle était vue de mauvais œil. Cependant, en 1861, une petite église protestante fut inaugurée à Lucerne et depuis lors le culte y est paisiblement et régulièrement célébré. — Dans la hiérarchie catholique, Lucerne fait partie du diocèse de Bâle-Soleure. Lors du conflit qui éclata entre l'évêque et les gouvernements à l'occasion de la proclamation de l'infaillibilité, Lucerne fut avec Zug, l'un des deux seuls cantons qui restèrent attachés à leur évêque. Celui-ci, M. Lachat, obligé de quitter Soleure, vint résider à Lucerne, où il est demeuré depuis lors et a vécu dans les meilleurs termes avec le gouvernement local qui est très dévoué à l'ultramontanisme. — Le mouvement vieux-catholique suisse n'a pas trouvé d'écho dans le peuple des campagnes. Dans la ville de Lucerne il est arrivé à recruter quelques adhérents, mais en nombre insuffisant pour constituer une paroisse. — Le clergé de l'Eglise catholique se compose d'un commissaire épiscopal, de 4 chapitres (sortes de petits diocèses comptant ensemble 76 paroisses desservies par 165 prêtres réguliers), de 2 chapitres de chanoines à Lucerne et à Bersmünster. Le seul ordre religieux d'hommes qui ait des établissements dans le canton est celui des capucins qui possède 3 couvents avec 49 moines. Comme ordres de femmes nous remarquons des capucines, des cisterciennes et des sœurs des hôpitaux. Les biens de ces communautés sont évalués (1877) à 1,600,000 fr. environ. Les couvents de femmes reçoivent une petite subvention de l'Etat. — La législation lucernoise s'efforce d'être aussi favorable que possible à l'ultramontanisme. La constitution de 1863 déclare (art. 3) que « la religion chrétienne, catholique, apostolique et romaine est la religion du peuple lucernois ; comme telle elle a droit non pas seulement à la garantie, mais encore à toute la protection de l'Etat. Les autres confessions chrétiennes peuvent librement pratiquer leur culte. « En 1869 et 1875, des revisions de la constitution s'exprimèrent d'une manière plus libérale et mirent ainsi la législation lucernoise mieux d'accord avec le texte et l'esprit des lois fédérales. — D'après les lois actuelles la paroisse légale se compose de tous les électeurs politiques du ressort. A sa tête est un conseil de quatre à huit membres élu pour quatre ans et présidé par le curé ou, le cas échéant, le pasteur. La paroisse peut tenir des assemblées générales présidées par le curé (ou le pasteur) pour l'élection de son conseil, pour voter des impositions ecclésiastiques, pour approuver les comptes de la paroisse, etc. Le conseil d'Eglise, présidé par le

curé, administre les biens de la paroisse et de ses annexes, veille à l'entretien des bâtiments, du mobilier, etc., mais n'a aucune part à la direction spirituelle donnée à la communauté. — Les curés sont nommés soit par les paroisses, soit plus souvent par le gouvernement considéré comme patron de la plupart des paroisses. Mais l'évêque reste le maître d'écarter les candidats qui ne lui paraissent pas bien qualifiés. — L'esprit qui règne dans l'Eglise catholique lucernoise est, dans le clergé, l'ultramontanisme pur, chez les laïques pieux, un ultramontanisme tempéré de velléités libérales qui ne les empêchent pas d'être profondément attachés à leur foi. — La communauté protestante de Lucerne dont le culte est autorisé depuis 1826 appartient au type réformé ; ses institutions et son culte se rapprochent de ceux de l'Eglise de Zürich. — Bibliographie : Gareis u. Zorn, *Staat u. Kirche in der Schweiz*, 1877, t. I, p. 191-203 ; G. Finsler, *Kirchliche Statistik der ref. Schweiz*, 1856, p. 128-131 ; A. Riggenbach, *Taschenbuch für schweizerische Geistliche*, 1876-1879 ; *Staatskalender d. Cant. Luzern*, 1879, etc. E. Vaucher.

LUCIDE, Lucidus, prêtre français du cinquième siècle, que l'on croit originaire de la Provence. Il défendit la doctrine prédestinatienne de saint Augustin contre le semipélagianisme. C'est à ce titre que Fauste, évêque de Riez, l'accusa au huitième concile d'Arles, tenu en 475. Selon le témoignage de son adversaire, Lucide, condamné dans ce concile, y signa une rétractation complète dont le texte se trouve dans la *Bibl. PP. Max.*, IV, p. 875 (*Lucidi errorem emendantis libellus ad episcopos*), avec l'écrit de son accusateur (*Fauste Rejensis epistola ad Lucidum*), qui a peut-être manqué de l'impartialité nécessaire pour présenter avec exactitude les opinions de sa victime. Le traité *Prædestinatus*, qui circulait alors sous le nom de Lucidus, est très certainement l'œuvre d'un semipélagien, intéressé à donner de la doctrine rivale une caricature plutôt qu'un portrait fidèle. On a beaucoup discuté au dix-septième siècle sur l'existence d'une secte particulière de prédestinatiens au cinquième siècle : les jésuites et les luthériens l'affirmaient, tandis que les jansénistes, les dominicains et les réformés la niaient. La science moderne a donné raison à ces derniers. — Voyez Pagi, *In Baron.*, VIII, 522 ss.; *Hist. littér. de la France*, II, 454 ss.; Gieseler, *Kirchengesch.*, I, 648 ss.; Wiggers, *August. u. Pelag.*, II, 225, 329, 346.

LUCIE (Sainte), vierge et martyre, naquit à Syracuse vers l'an 281. Dès sa jeunesse, elle se donna à Jésus et lui voua sa virginité à l'insu de ses parents, qui la fiancèrent à un jeune et riche païen. La légende raconte que Lucie, s'étant rendue à Catane pour visiter le tombeau de sainte Agathe, martyre de la persécution de Décius, la sainte lui apparut, lui promettant une mort glorieuse et une sainteté égale à la sienne. Remplie d'amour pour Jésus, Lucie lui sacrifia toute sa dot en la distribuant aux pauvres ; mais son fiancé, irrité des refus de la jeune vierge et de la perte de tous ses biens, l'accusa de christianisme auprès de Paschase, gouverneur de Syracuse. Lucie est amenée devant lui, elle confesse hardiment sa foi et son vœu de virginité ; le

gouverneur en rit et ordonne à ses sicaires de l'outrager, mais ils ne peuvent l'entraîner malgré tous leurs efforts. Paschase fait entourer Lucie de fagots résineux et commande de la brûler, mais la flamme caresse ses vêtements sans les consumer. A bout de ressources, il lui fait trancher la tête. C'était le 13 décembre 304. Son corps, enseveli et vénéré à Syracuse d'abord, fut ensuite, dit-on, transporté à Constantinople et de là à Metz et à Venise, dans l'église de Sainte-Lucie. Il n'est pas prouvé, même par les auteurs catholiques les plus crédules, qu'elle se soit arraché les yeux pour les envoyer à un jeune homme qui avait essayé de la séduire en lui disant : *Lumina tua amo, quibus igneu cedunt siderà*. Ce fait héroïque doit être attribué à une autre sainte Lucie, tertiaire dominicaine (voyez *De sanctis cæcis*, ch. III, § 8). Le peuple croit néanmoins que sainte Lucie peut être invoquée avec efficace pour les maladies d'yeux. — Sources : *Acta sincera Sanctæ Luciæ virginis martyris ex optimo codici græco, nunc primum edita et illustrata*, Panormii, 1661 ; Saint-Aldelmo, *De laude Virginum*, 1693; J. Fasti della Chiesa, *Vite dei Santi*, vol. XII, à la date du 13 décembre, Milano, 1831. Voyez les martyrologes de Béda, de Usuardus, de Vandelbert, de Adon et le Romain approuvé par Benoît XIV. La légende et la tradition sur les diverses translations du corps vénéré de sainte Lucie sont loin d'être uniformes chez tous les auteurs catholiques, qui ont brodé des faits miraculeux sur un incident assez commun dans l'histoire du christianisme primitif : le martyre d'une jeune chrétienne. P. Long.

LUCIEN, Lucianus, célèbre sophiste grec, né à Samosate, vers l'an 120, formé dans les écoles de l'Ionie, vécut sous les Antonins. Il étudia dabord la sculpture, puis il se fit avocat et suivit le barreau d'Antioche, mais il abandonna bientôt cette carrière pour la profession de rhéteur et de sophiste : il parcourut l'Asie, la Grèce, la Gaule, l'Italie, récitant partout ses discours et ses déclamations. Vers l'âge de quarante ans, il renonça à cet art frivole pour se consacrer à la philosophie ; il suivit à Athènes les leçons du philosophe Démonax. Depuis, il consacra ses écrits à combattre les vices, les travers et les préjugés de ses contemporains. Marc-Aurèle lui confia, vers l'an 180, l'administration d'une partie de l'Egypte : devenu en butte aux attaques de ses administrés, il se justifia dans une *Apologie*, et mourut vers l'an 200. Lucien a laissé un grand nombre d'écrits; les plus connus sont les *Dialogues des dieux*, les *Dialogues des morts*, le *Songe* ou le *Coq*, *Timon*, les *Sectes à l'encan*, *Pérégrinus*, l'*Ane*, etc., etc. Il s'y montre moraliste enjoué, satirique plein de sel, raillant la crédulité de la foule, l'emphase des rhéteurs, la charlatanerie des sophistes ; mais il semble aussi professer un scepticisme universel et affiche un cynisme révoltant ; il n'épargne dans ses attaques ni les dieux du paganisme, ni les croyances des chrétiens, ni les doctrines des philosophes. Sa prédilection est pour Epicure, dans lequel il a reconnu l'homme incomparable, unique, qui a révélé aux hommes le vrai et le bien. Etre affranchi des superstitions qui tiennent la foule captive, est pour lui le degré supérieur que chacun doit aspirer d'atteindre. Moraliste, il

veut en faciliter l'accès à ses contemporains. Il unit une grande finesse d'observation à une verve satirique intarissable : « On ne peut imiter que Héraclite ou Théocrite, rire sur la folie des hommes ou pleurer leur sottise » (*Sacrifices*, c. 15). Il se décide pour le rire. Avec Diogène, il veut s'égayer jusqu'à satiété sur les choses d'ici-bas et sur celles d'au delà (*Dialogue des morts*, ch. I). — Le christianisme et les chrétiens n'occupent qu'un rang très secondaire parmi les objets qui sollicitent l'attention et provoquent les traits satiriques de Lucien. Ce n'est que dans la *Mort de Pérégrinus* (Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς), ce prophète menteur, ce charlatan éhonté, regardé comme un Dieu par la foule crédule, « comme celui qui est honoré en Palestine où il fut mis en croix pour avoir introduit un culte nouveau parmi les hommes, » que Lucien met directement le christianisme en cause : ce qui a valu à ce roman inepte l'honneur d'être mis à l'index par le pape Alexandre VII (1664). Mais une étude quelque peu approfondie de cette satire nous montre que son auteur ne connaît pas la religion qu'il combat; il ne cite que les usages et les habitudes les plus extérieurs des chrétiens, les traits de mœurs qui devaient le plus frapper le grand public inattentif. Il trouve le christianisme « répandu dans le monde entier, principalement parmi les femmes. » Son fondateur, qu'il ne nomme jamais, est désigné par les termes de « sophiste crucifié, » ou encore par l'appellation ironique « le grand homme » (c'est-à-dire le magicien connu). Il ne sait rien de sa vie, si ce n'est qu'il a été crucifié en Palestine pour avoir voulu introduire de nouveaux mystères : législateur suprême des chrétiens, il leur a ordonné de l'adorer en reniant les dieux grecs, leur persuadant que par cette apostasie, ils deviendraient tous frères. Les chrétiens ont leurs biens en commun; ils se donnent les épithètes les plus tendres; ils sont toujours prêts à s'entr'aider : hospitaliers, miséricordieux, infatigables à secourir le prochain, ils s'occupent des prisonniers, des opprimés, des misérables, avec un zèle digne d'admiration, mais qui ne les met nullement à l'abri des duperies les plus grossières. Ils méprisent, du reste, les biens de la terre et la vie elle-même, dans l'espoir d'une vie future à laquelle ils font joyeusement le sacrifice de l'existence présente. Ils ont des prophètes, des sacrificateurs, des docteurs, des prostates (évêques), dont la mission consiste surtout à expliquer les livres saints qui sont lus dans leurs réunions, même pendant leurs repas de sacrifice. Malgré tout ce qu'on a pu dire dans un sens contraire, et malgré toutes les allusions que l'on a cru, très à tort, découvrir soit à des récits de l'Ancien ou du Nouveau Testament, soit à des dogmes de l'Eglise, il est manifeste que Lucien ne connaît aucun des livres de la Bible et ne cite aucun des ouvrages d'un écrivain chrétien. Il n'est donc pas possible de ranger notre auteur parmi les adversaires systématiques du christianisme. — Le manuscrit de Lucien fut apporté de Constantinople en Italie en 1425, et imprimé pour la première fois en 1496 à Florence. Les meilleures éditions sont celles de Bourdelot, Paris, 1615, in-fol., d'Hemsterhuys et Reitz, avec traduction latine, Amsterd., 1743-46-

4 vol. in-4°; de Deux-Ponts, 1789-93, 10 vol. in-8°; de Lehman, Leipz., 1821-31, 10 vol. in-4°; de Dindorf, dans la *Bibliothèque grecque* de Didot, 1840 et de 1859. Lucien a été traduit en français par Perrot d'Ablencourt, 1654; par Belin de Ballu, 1789; par Talbot, 1857; par Lehmann avec des notes. —Voyez Tzschirner, *Fall des Heidenthums*, I, 315 ss.; Planck, *Lucian u. das Christenthum*, dans les *Stud. u. Krit.*, 1851, H. 4; Baur, *Die christl. Kirche der drei ersten Jahrh.*, 395 ss.; Eichstad, *Lucianus num scriptis suis adjuvare religionem christ. voluerit?* Iéna, 1820; Jacob, *Charakteristik Lucian's*, Hamb., 1832; Suidas, *Lexicon*, Cambr., 1705; Tillemont, *Hist. des emper.*, II; Letrône, *Journal des savants*, juillet 1818; Keim, *Real-Encykl.*, de Herzog, VIII, 497 ss.; Aubé, *Histoire des persécutions de l'Eglise*: Sommerbrodt, *Ausgewæhlte Schriften des Lucian*, 2e éd., Berl., 1878; Bernays, *Lucian u. die Kyniker*, Berl., 1879. D'après ces deux derniers auteurs, la *Mort de Pérégrinus* n'est pas dirigée contre les chrétiens, mais contre les adhérents de la philosophie cynique.

LUCIEN (Saint), le martyr, né à Samosate, vers l'an 220, de parents considérés, fut élevé à Edesse, sous le savant Macaire. Célèbre de bonne heure par son ascétisme, il devint presbytre à Antioche, et s'occupa avec zèle à améliorer la version des Septante. Sa recension du Nouveau Testament fut moins appréciée. En même temps Lucien réunissait autour de lui un grand nombre de disciples, qu'attiraient le renom de sa science et de son éloquence. Parmi eux, nous trouvons Arius, Eusèbe de Nicomédie, Maris de Chalcédoine, Théognis de Nicée, Léontius d'Antioche, Antonius de Tarse. Il ne contribua pas peu à donner à l'école d'Antioche (voy. cet article) l'éclat qui l'a rendue célèbre. Partisan des opinions émises par Paul de Samosate, dont il blâmait énergiquement la déposition (272), Lucien a été souvent regardé comme le père de l'arianisme (Théodoret, 1, 4; Epiphane, *Hæres.*, 43); d'autres ont surtout vu en lui l'homme de la conciliation entre les partis extrêmes (Sozomène, 3, 5; Socrate, 2, 10). Athanase, Jérôme, Chrysostome et Eusèbe n'ont pas hésité à proclamer hautement sa parfaite orthodoxie. Lucien mourut martyr à Nicomédie en 311 ou 312, pendant la persécution de Dioclétien et de Maximin. La confession courageuse qu'il fit de sa foi devant ses juges produisit une vive impression sur les auditeurs (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 9, 6). Aucun genre de supplice ne lui fut épargné (Chrysostome, *Homil. in Luc.*, II, 524 ss.; Ruinart, *Act. martyr.*, 503 ss.). Sa constance fut à la hauteur de la haine raffinée de ses ennemis. Les chrétiens enterrèrent son corps à Drepanum en Bithynie et Constantin le Grand lui-même honora son tombeau. On célèbre sa fête le 7 janvier. — Lucien avait composé divers petits ouvrages et quelques lettres : il ne nous reste qu'un court fragment d'une lettre adressée de sa prison aux fidèles de l'Eglise d'Antioche (*Chron. Pasch.*, an. 303). — Voyez De la Motte, *Vie de saint Lucien*; Tillemont, *Mémoires*, V; D. Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, IV, 46 ss.

LUCIFER. Voyez *Satan*.

LUCIFER, Lucifer Calaritanus, évêque de Cagliari, en Sardaigne,

mort vers l'an 370, était célèbre par sa science, son zèle et ses vertus. Il fut député par le pape Libère auprès de l'empereur Constance, en Gaule, pour lui demander d'autoriser la convocation d'un synode, qui eut lieu à Milan en 355 et auquel Lucifer assista. Il soutint avec tant de fermeté la cause d'Athanase, qui avait été condamné par les ariens, que l'empereur l'exila en Germanicie, ville de Syrie, puis à Eleuthéropolis, en Palestine, ensuite dans la Thébaïde, et enfin dans un autre endroit dont on ignore le nom. Rappelé en 362, il se rendit à Antioche, où il augmenta le schisme par la déposition de Mélèce qu'il trouvait trop modéré et par l'ordination de Paulin. Enfin il se sépara de tous les évêques qui avaient reçu à la pénitence et à la communion ceux de leurs collègues qui étaient tombés pendant les persécutions des ariens, quoiqu'ils eussent désavoué leur faute et que le concile d'Alexandrie les eût rétablis. Voyant que ses opinions rigides n'étaient goûtées ni en Orient, ni en Occident, il fonda la secte des luciférien qui se multiplièrent beaucoup et s'étendirent dans les Gaules, en Egypte, en Afrique, et surtout en Espagne et en Sardaigne. Persécutés violemment, les luciférien chargèrent deux presbytres à Constantinople, Marcellin et Faustin, de rédiger un *libellus precum* adressé à l'empereur Théodose pour lui demander sa protection qu'il accorda, ordonnant de cesser toutes les poursuites. Lucifer, malgré son schisme, ne cessa d'être considéré en Sardaigne comme un saint, surtout depuis que l'on découvrit, en 1623, sa tombe avec une inscription qui est d'une époque postérieure (voy. Ambroise Machin, *Defensio sanctitatis Luciferi*). La canonisation longtemps retardée n'a été prononcée que sous le pape Pie VII en 1803. Il nous reste de Lucifer : 1° *Libri duo pro Athanasio ad Constantium imperatorem*; 2° plusieurs autres écrits : *De regibus apostaticis, De non conveniendo cum hæreticis, De non parcendo delinquentibus in Deum, Quod moriendum sit pro filio Dei*, animés d'un esprit d'âpre intolérance contre ses adversaires. Ses *Œuvres* ont été publiées à Paris en 1568 in-8°, et à Venise en 1778 in-f°. — Voyez Jérôme, *De viris illustribus* et *Adversus Luciferianos Dialogus*; Tillemont, *Histoire de Lucifer*, I, 322 ss.; Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés et ecclés.*, V, 382 ss.; *AA. SS.*, V, 210; Walch, *Ketzerhistorie*, III, 338 ss.; Frommann, *De Lucifero Calaritano olim præsule epistola*, Cob., 1767.

LUCIUS, consul romain, sous le nom duquel a été rédigé le document qui assura aux juifs la protection du peuple romain (1 Mach. XV, 16 ss.). L'indication du seul prénom, si elle ne suffit pas à mettre en doute le fait en lui-même, infirme pourtant de la manière la plus grave l'authenticité de la copie de ce décret dont il est fait mention dans le passage cité (Wernsdorf, *De fide librorum Macchab.*, p. 176). — Dans Actes XIII, 1, nous trouvons un nommé Lucius de Cyrène, désigné comme docteur de la communauté chrétienne d'Antioche. Il apparaît plus tard comme compagnon de saint Paul (Rom. XVI, 21). La légende en fait l'un des 70 disciples de Jésus-Christ. Les uns prétendent qu'il fut plus tard évêque de Cyrène ; d'autres, au contraire,

le placent sur le siège de Cenchrée ou même sur celui de Laodicée. L'Eglise latine l'a canonisé et célèbre sa fête le 6 mai.

LUCKE (Geoffroy-Chrétien-Frédéric) [1791-1855], célèbre critique, né à Egeln, près de Magdebourg, fit ses études à Halle et à Gœttingue, et subit puissamment l'influence des écrits de Herder et de Schleiermacher. Entouré d'un cercle de jeunes hommes distingués, parmi lesquels nous trouvons Bunsen, Brandis, Lachmann, Henri Ritter, Charles de Villers et d'autres, animé des plus nobles aspirations pour ce qui est grand et beau, cultivant avec goût les études exégétiques, Lücke devint l'un des représentants les plus éminents de cette nouvelle théologie qui essayait de concilier la science et la foi. Nature essentiellement réceptive, il savait se plonger avec amour dans le sujet qui le captivait, se l'assimiler parfaitement et reproduire le résultat de ses recherches avec cette conviction émue que donne l'expérience personnelle. Il avait, de plus, un talent artistique qui lui permettait de colorer vivement les travaux de sa composition. Ce qui achève de le caractériser c'est sa prédilection pour le latin et l'habileté avec laquelle il maniait cette langue. Privat-docent à Berlin en 1816, Lücke fut nommé, deux ans après, professeur à l'université nouvellement créée de Bonn et passa, en 1827, à celle de Gœttingue. Toutes les branches de la théologie faisaient partie de son enseignement, mais il cultivait de préférence l'exégèse C'est à la science biblique aussi qu'appartiennent la plupart de ses écrits, une *Synopsis* des Evangiles, en collaboration avec de Wette, Berl., 1818; un *Commentatio de ecclesia christianorum apostolica*, Gœtt., 1813; un mémoire sur *le canon du Nouveau Testament d'Eusèbe de Césarée*, Berl., 1616; une *Esquisse de l'Herméneutique du Nouveau Testament et de son histoire*, Gœtt., 1817; un *Commentaire sur les écrits de saint Jean*, Bonn, 1828-32, 4 vol.; 3e éd., 1843-56. L'herméneutique de Lücke est devenue classique. On peut dire qu'elle fixe d'une manière définitive les principes qui doivent régir la matière. Pour interpréter la Bible, le sens religieux est non moins nécessaire que les connaissances philologiques et historiques. Le semblable seul perçoit le semblable. Lücke demande au théologien d'unir une piété ardente à une science indépendante. Le trait mystique qui se trouve au fond de sa nature et qui lui persuada de fondre ensemble dans ses cours la dogmatique et la morale pour n'en faire qu'une seule science, et lui fit concevoir le projet d'écrire une histoire du mysticisme chrétien, l'attira aussi vers saint Jean, « l'évangile capital, le plus délicat et le plus profond de tous. » Il essaya, dans le vaste commentaire qu'il consacra à cette étude, de prouver que le quatrième Evangile et l'Apocalypse pouvaient être d'un même auteur, et combina d'une manière souvent ingénieuse, bien que nullement décisive, tous les arguments que l'on peut invoquer en faveur de cette thèse. Collaborateur d'un grand nombre de revues théologiques, Lücke, avec le talent plastique qui le distinguait, excellait dans les biographies et dans les nécrologues, témoins ceux de *Schleiermacher* (1834), de *Planck* (1835), de *De Wette* (1850). — Voyez Redepen-

ning, *Protest. Kirchenzeitung*, 1855, N° 10; Ehrenfeuchter, *Studien u. Kritiken*, 1855, H. 4; J. Müller, *Deutsche Zeitschrift*, 1855, N°s 16 et 17.

LUD [Loud], nom d'une peuplade qui descendait des Egyptiens (Gen. X, 13; Es. LXVI, 19; Jér. XLVI, 9; Ezéch. XXVII, 10; XXX, 5). Michaëlis (*Spicil.*, I, 259 ss.) et d'autres la placent sur la côte occidendentale de l'Afrique, au sud du Maroc; Bochart (*Phal.*, 4, 26), au contraire, voit en elle une branche des Ethiopiens; Hitzig assimile purement et simplement les Ludiens avec les Libyens (Loub) qu'il cherche en Nubie; pour Forster (*Ep. ad Michael.*, p. 13 ss.), ce seraient les habitants des oasis (en cophte : elouehdsaie, c'est-à-dire habitation élevée du désert). — Le même nom de Loud est appliqué, Gen. X, 22, à une peuplade d'origine sémitique, nommée à côté d'Aram et d'Arphachsad. Josèphe (*Antiq.*, 1, 6. 4) la confond avec les Lydiens (cf. Bochart, *Phal.*, 2, 12).

LUDBERT ou Liutberg, archevêque de Mayence de 863 au 17 février 889, date de sa mort, est le premier des successeurs de Boniface qui ait porté (872) le titre de chancelier de l'empire, titre inhérent depuis au siège de Mayence. Nous connaissons mieux son rôle politique que son activité scientifique et pastorale. Les écrivains contemporains louent son érudition, son zèle apostolique, sa charité; nous le voyons s'intéresser à l'œuvre des missions chrétiennes dans le nord de l'Europe et sacrer, en 887, évêque de Brême-Hambourg Rimbert, successeur de saint Anschaire, fonder de nombreuses églises et chercher à seconder Louis le Germanique dans les encouragements donnés à la culture des lettres et des sciences. Mais les temps sont trop durs pour un homme de paix; à plusieurs reprises Ludbert doit monter à cheval et prendre les armes contre les pirates nordmanns, dont il ne réussit pas à arrêter les affreux ravages. Il a joué surtout un rôle actif dans les luttes des derniers carolingiens et dans les négociations des traités, qui ont contribué à séparer l'Allemagne de la France et à créer contre elles des motifs de ressentiments déjà dix fois séculaires. Enfin, reprenant les prétentions de Lull, il cherche sans plus de succès à gérer les dîmes de Fulde. Dans la lutte engagée par Nicolas Ier contre Lothaire II qui, avec la complicité de Günther, archevêque de Cologne, avait répudié Teutberge et épousé sa concubine Waldrade, Ludbert engage Louis le Germanique à se ranger du côté du pape, tout en cherchant à le concilier en faveur de son neveu. En 865 il assiste à l'entrevue de Thousey, près de Toul, entre Louis le Germanique et Charles le Chauve et entre en rapports avec l'illustre Hincmar, qui a sur lui toute la supériorité de la France sur la Germanie encore barbare. Malgré sa condescendance pour la papauté, il prend une part active aux décisions qui ont pour objet de maintenir dans la mesure du possible les libertés des deux Eglises en face des prétentions de l'arrogant et habile légat du pape, Arsénius. En 867, à Metz, après avoir en 866 réconcilié Louis le Germanique avec son fils Louis le Jeune qui s'était révolté, Ludbert pose les jalons du traité de Mersen (870), qui partage la Lorraine entre la

France et l'Allemagne, en tenant bien plus de compte des ressorts ecclésiastiques que des vœux des populations. Mayence devient dès-lors le centre du nouveau royaume, mais la France devra protester plus d'une fois contre certaines clauses du traité. Chancelier du royaume depuis 872, Ludbert reste seul auprès de Charles le Gros, lâchement abandonné par tous; c'est lui qui le nourrit, lui qui envoie en son nom à Arnulf révolté la croix, sur laquelle il lui avait juré fidélité, contribuant ainsi à assurer à celui-ci la couronne et demeurant influent auprès de lui jusqu'à sa mort (889).— Sources : Wattenbach, *Deutschl. Gesch. Quellen*, I, 188 ; Weber ; *Allg. Weltgesch.*,V, passim; Würdtwein, *Diocesis Mogunt.*, 1769, 3 vol. in-4°. A. Paumier.

LUDGER ou Liudger, évêque de Münster. — Sturm, avant de fonder Fulde, avait eu l'intention de concentrer ses efforts sur Hersfeld, mais en avait été empêché par Boniface, qui redoutait pour l'œuvre nouvelle le voisinage des Saxons. Ce fut ce motif qui détermina Charlemagne à créer des centres d'activité chrétienne au cœur de cette Saxe si longtemps idolâtre et qu'il voulait gagner à la foi par les évêchés et les écoles, après l'avoir domptée par le fer et par le feu. Liudger fut un de ses collaborateurs les plus ardents et les plus dévoués. Petit-fils de ce Wursing Ado qui, exilé de la Frise par Radbod et devenu chrétien à la cour de Charles Martel, s'était fixé de nouveau, avec les siens, à Utrecht aussitôt après la fondation de cet évêché et avait été un des plus fidèles défenseurs de Willibrord, Liudger déploya de bonne heure le même zèle pour la foi et le même goût pour l'étude. Frison de naissance, mais disciple dévoué des missionnaires culdéens, Liudger traversa deux fois la mer pour recevoir, à York, les leçons d'Alcuin, reçut la prêtrise en 770 et devint, à son retour dans son pays natal, l'élève et le collaborateur de Grégoire d'Utrecht. Il releva l'église de Deventer et retrouva, grâce à une vision, le sépulcre où reposaient les restes de Lébwin. Une invasion de Witikind, en 782, le força à se retirer au Mont-Cassin, dont il introduisit la discipline dans le couvent de Werden sur la Ruhr, qu'il fonda à son retour sur l'une de ses propriétés. Après avoir évangélisé pendant sept ans la contrée où Boniface avait reçu le martyre, et gagné à la foi l'île d'Heligoland, dont il baptisa et consacra prêtre l'un des princes, Landry, plus tard apôtre de la Frise, Liudger fut appelé par Charlemagne à occuper le nouveau siège épiscopal de Minnegerneford en Westphalie, qui prit son nom de Münster du monastère qu'il y fonda. Liudger termina le 26 mars 809 par une mort chrétienne une vie consacrée tout entière à l'avancement du règne de Dieu. On possède de Liudger une *Vie de Grégoire d'Utrecht* (voir *Grégoire d'Utrecht*, aux sources). Sa *Vie* a été écrite par Altfrid, Pertz, *Monum Hist. German.*, II, 403-425, et le moine Ulfing de Werden l'a célébrée dans ses vers ; Wattenbach, *Deutschl. Gesch. Quellen*, I, 198-201. — Sources : Rettberg, *Kirch. Gesch. Deustchl.*, II, passim ; Mabillon et les *Acta SS*; Neander, *Kirch. Ges.*,V,100; Luisa von Bornstœdt, *Der heil. Liudgerus*, Münster, 1842; Behrends, *Leben der heil. Liudg.*, 1843. A. Paumier.

LUDOLPHE le Chartreux, originaire de la Saxe, après être entré, en 1300, dans l'ordre de Saint-Dominique, se fit chartreux en 1330 et devint prieur de l'ordre à Strasbourg, où il mourut vers 1370. Il a composé une vie de Christ (Strasb., 1474) qui a eu de nombreuses éditions et qui a été traduite dans toutes les langues. La première traduction française est de Guillaume le Manand, cordelier, et date de 1490. Il a aussi rédigé un commentaire sur les Psaumes, qu'il a étudiés surtout au point de vue spirituel et allégorique. Il se signala à Strasbourg avec Tauler par sa charité envers les pauvres et les malades pendant l'interdit qui pesa sur cette ville, qui avait refusé de reconnaître Charles IV et pendant une peste effroyable, qui décima la population. Sa réputation était si grande que quelques auteurs lui ont attribué la rédaction de l'Imitation de Jésus-Christ. — Sources : *Biogr. Univ.*, sub voce; Echard, *Bibl. Prædic.*, I, 568; Bostius, *Bibliotheca Carthusiana*, éd. Petreius, Colon., 1609.

LUDOLPHE (Job), célèbre orientaliste, né à Erfurt en 1624, mort à Francfort en 1704, fut conseiller dans sa ville natale et s'appliqua spécialement à l'étude des langues : il en connaissait, dit-on, vingt-cinq. Outre plusieurs ouvrages de grammaire, de lexicographie et d'histoire, il a laissé : 1° *Historia Æthiopica*, Francf., 1681, in-f°, avec figures, ouvrage dont on a donné un abrégé français en 1684 et dont l'exactitude a été fortement attaquée; 2° *Ad Historiam Æthiopicam Commentarius*, 1691; 3° *Relatio nova de hodierno Habissiniæ status, ex India nuper allata*, 1693; 4° *Appendix secunda ad Historiam Æthiopicam continens dissertationem de locustis*, 1694; 5° *Psalterium Davidis, Æthiopice et latine*, 1701; 6° *De bello turcico feliciter conficiendo*, 1686. — Voyez Juncherus, *Commentarius de vita scriptisque Jobi Ludolphi*, Leipz., 1710; Nicéron, *Mémoires*, t. III; *Journal littéraire* de La Haye, t. IX.

LUGO (Jean de), fils d'un magistrat de Séville et frère de François de Lugo, naquit à Madrid le 25 novembre 1583. Il étonna son entourage par le développement précoce de son intelligence. A trois ans, il savait lire, à quatorze, il soutint des thèses philosophiques. Comme son frère, il entra dans l'ordre des jésuites, et suivit, à Valladolid, les cours de Pierre Arubal. En 1621, il vint à Rome, où il enseigna avec éclat la théologie polémique et morale au collège romain. Promu cardinal par Urbain VIII, il continua à se consacrer aux études et publia de nombreux traités théologiques, qui, dans la deuxième édition de Venise (Venetiis, 1751) remplissent sept grands volumes in-f°. Les deux premiers contiennent un cours complet de droit, *Disputationum de justitia et jure, XXI Dispt.*, vol. I, Lugd., 1642; vol. II, *XLI Dispt.*, Lugd., 1646; 2e éd., 1652; le troisième et le quatrième embrassent la théologie spéculative : *Tomus tertius, continens Disputationes scholasticas et morales de Virtute fidei divinæ, XXV Dispt.*, Lugd., 1646 et 56 et *Tomus quartus, continens Disputationes scholasticas de Incarnatione Dominica, XXXVII Dispt.*, Lugd., 1633-53. Le cinquième et le sixième traitent des questions relatives aux sacrements de l'Eglise : *Disputationes scholasticas et morales de Sacramentis in genere, de vene-*

rabili Eucharistiæ Sacramento et de sacrosancto Missæ sacrificio, Dispt. XXII, Lugd., 1644-51, et *De virtute et sacramento Pœnitentiæ ; item de Suffragiis et Indulgentiis, Dispt. XXVII*, Lugd., 1644-52. Le septième volume, publié par Sforza Pallavicini, donne une série de réponses faites à des consultations adressées à l'auteur : *Responsorum moralium*, liv. VI, Lugd., 1660. On cite encore une traduction espagnole de la vie de Gonzague : *La vida del. B. L. Gonzaga*. Le célèbre historien du concile de Trente, qui avait connu Jean de Lugo intimement, loue l'étonnante pénétration de son esprit, la solidité de ses jugements, la finesse de ses appréciations et sa circonspection. Cependant cet auteur n'a pas dépassé la mesure des théologiens scolastiques de son temps. Si la forme de ses écrits est agréable, si le style est pur et l'exposition limpide, ses œuvres, monument d'une science immense et d'une profonde érudition, n'offrent plus qu'un intérêt historique. Elles reproduisent les doctrines de saint Thomas d'Aquin, mais modifiées dans un sens opposé à l'augustinianisme et restent en tout point fidèles aux traditions en vigueur dans l'ordre des jésuites. Jean, qui cultivait aussi avec succès les sciences naturelles, mourut en 1660 ; il légua tous ses biens à la maison professe de Rome. — Voyez Nic. Antonio, *Bibl. Hisp. Nova*, I, p. 727, et R. Werner, *Der heil. Thomas von Aquino*, III, Regensb., 1859, p. 148, 315 ss.

Eug. Stern.

LUINI (Bernardino), peintre lombard du seizième siècle, né vers 1530 à Luino sur le lac Majeur. Il occupe le premier rang parmi les élèves de Léonard de Vinci, et se distingue surtout par la grâce touchante, la beauté enchanteresse de ses figures, par sa chaude carnation et sa remarquable intelligence du clair-obscur. Il a principalement peint des fresques. Le musée de la Brera à Milan possède un nombre considérable de peintures qui proviennent des églises des environs, et chez quelques-unes desquelles on démêle les traces d'une influence de Raphaël. Dans la bibliothèque ambroisienne on admire une fresque, le *Christ couronné d'épines*, qui a un assez grand caractère. Mais c'est surtout l'église du monastère Maggiore de Santo Maurizio, à Milan, que Luini orna d'une véritable profusion des plus admirables fresques représentant des figures de saints, des légendes, ainsi que l'histoire de la *Passion*. On doit relever encore une *Crucifixion* exécutée, en grandes dimensions, dans l'église des franciscains à Lugano et qui contient des figures dont l'expression est saisissante de vérité ; puis une série de fresques consacrées à la *Vie de la Madone* à l'église de Saronno. Citons encore, dans le musée de la Brera, la *Vierge aux Rochers*, et, au Louvre, une *Sainte Famille*.

LUITPRAND ou Liutprand, de Crémone, malgré la grossièreté et l'imperfection de ses ouvrages est un des plus célèbres historiens politiques et ecclésiastiques du moyen âge. Né à Pavie vers l'an 922 (Caveus et Bivarius lui supposent une origine espagnole), il fut élevé à la cour de Hugo, de son successeur Béranger, marquis d'Ivrée, et envoyé comme ambassadeur à Constantinople vers l'an 946. Il y apprit le grec ; mais à son retour, haï de Béranger, il fut privé de ses biens et

exilé. Il se réfugia alors en Allemagne auprès d'Othon Ier (958) et y écrivit une partie de son histoire avec la relation de sa légation auprès de Constantin Porphyrogénète. En 961, Othon est roi d'Italie et empereur romain; il envoie, en 962, Luitprand auprès de Jean XII comme légat impérial, et en 963, lorsqu'il fit déposer Jean XII dans le concile de Rome, ce fut Luitprand qui parla pour lui en latin. On ne sait si Luitprand, nommé évêque de Crémone en 963, accompagna Othon dans sa campagne contre Rome et contre le pape usurpateur Benoit V. En 968, Othon l'envoya auprès de l'usurpateur Nicéphore Phoca, pour lui demander sa fille Théophanie pour son fils cadet, mais l'empereur grec maltraita Luitprand qui mourut peu de temps après son retour dans son évêché (972) et après avoir conduit son histoire jusqu'à l'an 964. Son *Historia rerum in Europa suo tempore gestarum lib. VI* a eu plusieurs éditions : Bâle, 1532; Hanovre, Justus Reuberus, 1619; Anvers, Jérôme de la Higuera et L. Ramirez de Prado, 1640; mais les meilleures publications critiques de ses ouvrages sont celles de Muratori et de Pertz. Son *historia* comprend la période de 862-964; les principaux faits des papes, des empereurs germains, les luttes pour la succession au trône de Charlemagne y sont rapportés avec fidélité, mais unis à une foule de fables grossières et de légendes. Il était pour son siècle un orateur et un écrivain distingué, mais son style est dur, incorrect, raboteux; sa langue est pauvre et son ortographe des plus défectueuses. Cependant quelques épisodes, ceux de Formose, de Marozia, par exemple, sont bien réussis et donnent une idée exacte des mœurs papales du temps. Voici comme il raconte le scandaleux procès de Formose (l. I, ch. VIII) : *Quo (Sergio) constituto, ut impius, doctrinarum sanctarum inscius, Formosum è sepulcro extrahere, atque in sedem Romani Pontificatus, Sacerdotalibus indumentis indutum, collocare præcepit. Cui et ait : Quum Portuensis esses Episcopus, cur ambitionis spiritu Romanam universalem sedem usurpasti? His expletis, sacratis mox exutum vestimentis, digitisque tribus abscissis, in Tiberim jactare præcepit, cunctosque, quos ipse ordinaverat, gradu proprio depositos iterum ordinavit.* Luiprand nous apprend encore que le corps de Formose, recueilli par des pêcheurs, fut transporté dans l'église de Saint-Pierre et vénéré comme une sainte relique. L'autre ouvrage de Luitprand : *De legatione Constantinopolitana* (Ingolstat, publié et annoté par H. Canisius, 1600), où il peint avec des couleurs noires et beaucoup de ressentiment l'empereur Nicéphore et sa cour, n'a pas beaucoup d'importance, comparé aux histoires des auteurs byzantins. — Sources : Muratori, *Rerum Ital. scriptores*, II, v. 1, Mediolani, 1723; Pertz, *Monumenta Germaniæ historica*, III, p. 264 ss., 1839; Ughelli. *Italia Sacra*, IV, p. 588. P. Long.

LULL, DE MAYENCE, anglo-saxon de naissance, élève du monastère de Malmesbury, resta fidèle, même après son élévation au siège de Mayence, aux souvenirs de son pays natal, comme l'atteste sa correspondance avec des prêtres et des religieux de ce pays. Il fut associé pendant vingt années aux travaux de saint Boniface, après avoir achevé son éducation sous la direction de saint Wigbert, abbé

du monastère de Fritzlar, fondé par Boniface et dont il devait après son martyre transporter en 780 les restes vénérés au couvent de Hersfeld. Appelé par Boniface à lui succéder sur le siège archiépiscopale de Mayence, au moment où celui-ci allait chercher et trouver le martyre en Frise, il ne reçut le pallium du pape Adrien Ier qu'en 779 et deux causes nous expliquent le long retard apporté à sa confirmation. Ce ne fut pas sans une vive opposition que le clergé franc consentit à reconnaître sa juridiction archiépiscopale et les démêlés déplorables que Lull eut à soutenir avec le vénérable abbé Sturm compromirent son œuvre et sa réputation. Déjà, lorsque le clergé en deuil ramenait de la Frise en Allemagne le corps du martyr Boniface, Lull avait voulu célébrer ses obsèques à Mayence et n'avait cédé que devant la résistance énergique de Sturm et la volonté bien connue du maître de reposer à Fulde. Plus tard il chercha vainement à établir sa juridiction sur l'administration temporelle et spirituelle de Fulde. Il n'est pourtant pas prouvé qu'il ait joué un rôle actif dans la cabale de moines indignes qui, sous la vaine accusation de lèse-majesté, décidèrent Pépin à envoyer Sturm en exil à Jumièges de 760 à 762. Toujours est-il qu'il nomma abbé de Fulde une de ses créatures, Marc, et que, après l'expulsion de celui-ci par les moines, il ne leur permit de choisir leur nouvel abbé, Prezzold, que dans l'espoir de les gagner à sa cause. Au retour de Sturm dans son abbaye, Lull dut renoncer à toute prétention ultérieure. Il vit également l'évêché d'Utrecht, que le pape Zacharie avait déclaré suffragant de Mayence, passer malgré ses efforts sous la juridiction de Cologne. Il n'en joua pas moins un grand rôle sur les destinées de l'Eglise germanique par la fondation de nombreux monastères, dont le plus illustre, Hersfeld (770), a donné naissance à une école importante, sur laquelle malheureusement les renseignements font défaut. Il prêta un concours énergique aux efforts de Charlemagne pour la conversion des Saxons, contribua à la nomination du pieux Villehad à l'évêché de Brême et consacra en 774 l'église de l'abbaye de Lorsch. Nous trouvons dans une de ses lettres au pape Zacharie de curieux détails sur l'usage allemand, encore inconnu à Rome et emprunté aux vieilles coutumes païennes de la Saxe, de bénir les nouveaux feux le saint jour de Pâques. Lull mourut à Hersfeld, le 16 octobre 786, et s'il a été méconnu pendant sa vie, la reconnaissance populaire lui a attribué de nombreux miracles après sa mort. — Sources : Sa *Vie*, dans *Acta SS.*, octobre, VIII, 1033 ; sa *Correspondance*, dans *S. Bonifacii epist.*, éd. Würdtwein, Mogun., 1789, in-f° ; Vanhecke, *De controversia exorta inter SS. Lul. et Sturm.*, *Acta SS.*, oct., VIII, 1051-1091 ; Rettberg, *Kirch. Gesch. Deutschl.*, I, 573-578 ; Wattenbach, *Deutsch. Gesch. Quellen*, I, passim. A. Paumier.

LULL (Raymond) ou Lulle est surtout connu dans l'histoire par ses expériences chimiques et son *Ars Magna*, sorte de science universelle, que ses disciples cherchèrent à appliquer à la transmutation des métaux. Ils prétendirent même (Michelet, *Hist. de France*, III, 114) qu'il était parvenu à fabriquer six millions d'angelots d'or pour le roi d'An-

gleterre et ses élucubrations chimiques ont trouvé des adeptes enthousiastes jusque vers le milieu du dix-septième siècle (*Dict. des sciences philos*, sub voce). C'est Neander qui a le premier attiré l'attention du monde chrétien sur ce personnage étrange, que le moyen âge avait cru, comme Nicolas Flamel, en possession de la pierre philosophale, et signalé le caractère profondément humain et dévoué de son œuvre. Raymond Lull, né à Palma dans l'île de Majorque, appartenait à l'une des familles les plus considérables de l'île et remplit auprès de Jacques, roi des îles Baléares, les fonctions de sénéchal. Bien que marié de bonne heure il avait des mœurs dépravées, et il nous a retracé dans ses confessions un tableau touchant de ses fautes et de son repentir. Mais son éducation première avait été profondément chrétienne et ce furent les souvenirs de sa jeunesse qui l'arrachèrent enfin à une vie de désordres. Une nuit, pendant qu'il composait un poème d'amour, il eut une vision de la croix sanglante du Christ et fit vœu de se donner entièrement au Sauveur et de se consacrer sans réserve à l'œuvre des missions parmi les Sarrasins. Après quelques mois de luttes intérieures, il prit une résolution suprême, après avoir entendu dans l'église des franciscains une prédication sur le renoncement, donna tous ses biens aux pauvres en ne gardant pour lui-même que le strict nécessaire et commença à Majorque même (d'autres biographes prétendent que Raymond Lull fit ses études à Paris) à rassembler les matériaux du livre qu'il voulait composer pour réfuter l'idolâtrie de Mahomet, tout en se livrant à l'étude de la langue arabe. Ce livre, qu'il rédigea plus tard dans le cloître de Saint-Dominique à Pise, a pour titre : *Disputatio Raimondi christiani et Hamar Saraceni* ; il fut écrit en avril 1308 et a été inséré au t. IV de ses œuvres complètes. Ce qui constitue le caractère original de Raymond Lull, c'est un enthousiasme brûlant pour l'œuvre des missions, une imagination ardente et mystique unie aux conceptions les plus étranges et aux idées les plus profondes. Lull est à la fois scolastique et missionnaire et cherche à découvrir en même temps les secrets du monde de la nature et du monde surnaturel de la grâce. Il réussit à obtenir de son souverain en 1275 la fondation à Majorque d'un couvent de franciscains, qui faisaient vœu d'apprendre l'arabe et de se consacrer à l'œuvre des missions. En 1286, il voulut se rendre à Rome pour gagner à sa cause le pape Honorius IV, mais celui-ci venait de mourir et son successeur se trouva bientôt absorbé tout entier par les questions politiques qui agitaient le monde chrétien. L'idée de Lull était pourtant aussi féconde que pratique et devait être réalisée plus tard, car ce n'était, en somme, que l'idée mère de la fameuse congrégation *De propaganda fide*. Ce que Lull demandait, en effet, c'était la fondation de séminaires spéciaux, où des prêtres choisis avec soin apprendraient la langue, la religion et les mœurs des peuples qu'ils seraient appelés à évangéliser plus tard. N'ayant pu réussir à Rome, Lull se rendit en 1287 à Gênes pour s'embarquer, mais, au moment décisif son imagination lui représenta les supplices qui l'attendaient en pays musulman sous des couleurs si

vives que, saisi d'une terreur indicible, il laissa s'éloigner le navire. Mais aussitôt, bourrelé de remords il tombe gravement malade. Ce ne fut qu'en 1292, qu'il réalisa son projet et débarqua à Tunis. La légende prétend qu'il convertit soixante muftis ; ce qui reste vrai, c'est que quelques-uns des savants avec lequels il engagea une polémique active, le firent jeter en prison et que quelques autres intervinrent pour lui rendre la liberté. Lull enseigna son *Ars Magna* et ses spéculations philosophiques à Naples et Rome jusqu'en 1296. C'est à Naples qu'il rencontra l'un des disciples de Roger Bacon, Arnaud de Villanova, qui lui révéla quelques-uns des secrets scientifiques de son maître. C'est ainsi que, en poursuivant vainement la conversion du monde idolâtre et l'*Ars Magna*, Raymond Lull et ses disciples firent faire de réels progrès aux sciences naturelles, progrès qui furent paralysés ou retardés par l'absence de ces méthodes sérieuses, que l'intuition ne saurait remplacer. Nous ne savons pas où placer le professorat de Lull à Paris, si toutefois il y a vraiment vécu ; en 1300, nous le trouvons à Chypre, en Arménie, à Bougie, à Alger. Il fait naufrage en 1306 près de Pise et subit enfin à Bougie, le 21 juin 1315 le martyre, après lequel il avait si longtemps soupiré. Comme missionnaire Raymond Lull n'a laissé aucune trace de son passage, mais nous devons lui assigner, néanmoins, une place honorable, que lui a méritée son idée pratique des séminaires de missions. Il est aussi l'un des derniers qui ait soutenu la cause des croisades expirantes. Ami de l'action, consumé par l'amour des âmes, il ne pouvait comprendre la vie contemplative et nous le voyons censurer avec énergie l'existence oisive et inutile des ermites. Lull a reçu le titre de *Doctor illuminatus*, parce que la méthode de son *Ars Magna* lui fut révélée dans une vision. L'Eglise a toujours hésité dans le jugement qu'elle devait prononcer sur lui ; prête à le canoniser, elle a reculé devant la hardiesse de ses spéculations et l'indépendance de ses idées, qui faisaient presque de lui un hérétique. Descartes et Bacon ont critiqué avec dédain sa méthode, qui permet de discuter sur tout sans rien connaître. Cette fameuse méthode, qui nous semblerait si étrange, mélange d'idées aristotéliciennes, de théories mathématiques empruntées à la cabale juive et aux écoles arabes, a pour but, au moyen de cercles qui tournent autour d'un même centre, de combiner les sujets et les attributs en une série immense des syllogismes arbitraires : c'est une vraie machine à penser ! Lull n'en a pas moins montré la puissance de son génie spéculatif dans la tractation de certaines questions de métaphysique chrétienne. C'est ainsi qu'à ses yeux l'incarnation est « nécessaire » et que sa conception de la prédestination le met dans l'impossibilité presque absolue de sauver la liberté humaine. Il a cherché à montrer l'accord de la raison et de la foi, qui ne sont que les deux faces de la contemplation une de Dieu par l'homme. — Sources : *Acta SS.*, mens Juni V, 661 ; *Lulli opera*, éd. Salzinger, Mogunt., 1721-1742, 10 vol. in-f° ; Perroquet, *Vie de Raymond Lull*, Vendôme, 1667 ; Ritter, *Gesch. der christl. Philos.*, IV ; Neander, *Kirch. Gesch.*, VII, VIII, passim ; et *Denkwürd.* ;

Hauréau, *Hist. de la Philos. scol.*, II, 235 ss.; Delécluse, *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1840; Helferich, *R. L.*, 1858. A. Paumier.

LUMAGUE (Marie de), fondatrice des filles de la Providence, née à Paris en 1599, morte en 1657. Elle reçut une éducation brillante et, cédant à son penchant pour la vie solitaire, elle entra dans un couvent de capucines, où cependant elle ne put rester longtemps, sa santé ne lui permettant pas d'en suivre la règle austère. Sollicitée par ses parents, elle épousa en 1617 François de Polallion, qui fut nommé résident de France à Raguse, et dont elle eut une fille. Après la mort de son mari, la duchesse d'Orléans la nomma dame d'honneur et gouvernante de ses filles. Au milieu de la cour brillante de Louis XIV, Mme de Polallion menait une vie aussi retirée que si elle eût demeuré dans un cloître. Quand l'éducation des jeunes princesses fut terminée, elle retourna dans sa retraite où elle eut le bonheur de connaître saint Vincent de Paul, dont elle partagea les vues charitables. Ayant marié sa fille, elle fonda, en 1630, l'institut des filles de la Providence, chargées d'instruire les pauvres enfants de la campagne. De plus, elle coopéra avec saint Vincent de Paul à l'établissement des Nouvelles catholiques, que le maréchal de Turenne dota généreusement. — On a écrit plusieurs *Vies de Mme de Lumague*; la meilleure est celle de l'abbé Collin, Paris, 1744.

LUNS (Philippe de), jeune femme, originaire du Périgord, était venue, à l'âge de vingt-trois ans, avec son mari, à Paris « pour se joindre à l'Eglise de Dieu, se montrant si admirable en sainteté de vie, qu'elle estoit exemple à un chacun, estant sa maison toujours ouverte à l'assemblée du Seigneur. Sur le mois de mai 1557, son mari, seigneur de Graveron, qui estoit surveillant de l'Eglise, fut emporté d'une fièvre. Estant demeurée vefve, elle ne délaissa pas de continuer de servir Dieu. » L'Eglise de Paris, dont elle était membre, « favorisée de Dieu dans ses petits commencements, en 1555, avoit eu loisir de se fortifier jusques en l'an 1557, » lorsqu'éclata le désastre de Saint-Quentin. — Aussitôt des fanatiques proclament qu'il faut envisager ce désastre comme un châtiment encouru par les puissants du jour, pour avoir traité les hérétiques « avec trop de douceur, » et l'appel qu'ils font à une répression désormais inexorable devient le signal d'une atroce persécution à diriger contre l'Eglise réformée de Paris. Qu'importe à de tels insensés que, dans l'élan de son patriotisme, cette Eglise « aïant les yeux ouverts pour veoir le fonds des calamités de la guerre, soit sans cesse en prières pour destourner l'ire de Dieu de dessus le roy et le royaume! » Ils n'en poussent pas moins contre elle des cris de mort: Ces cris ameutent, le 4 septembre, dans le quartier Saint-Jacques, une populace qui se rue sur une paisible assemblée de trois à quatre cents fidèles célébrant la sainte cène, lui fait subir d'ignobles outrages, d'horribles violences. Impuissants à réprimer ces excès, les agents de la force publique saisissent, comme coupables d'avoir participé à des réunions illicites, celles des victimes de l'odieuse agression qui n'ont pu se retirer, et parmi lesquelles figurent maintes « dames et damoiselles de grandes

maisons, » dont quelques-unes appartenant à la cour : ils les garrottent, les entraînent à travers les flots d'une foule en furie, et les jettent dans les infectes prisons du Châtelet. Des procès criminels s'engagent précipitamment ; la partialité, la haine, l'injustice consomment leur œuvre ; et les premiers martyrs que, parmi ces innocents captifs, d'iniques sentences envoient au bûcher, sont deux surveillants ou anciens de l'Eglise, Nicolas Clinet, Thaurin Gravelle, et Philippe de Luns, type pur et touchant de l'héroïne chrétienne, dont un garde des sceaux, indigne de ce titre, Bertrandi, a par cupidité provoqué la condamnation. — Si jamais l'innocence s'est trouvée, dans un procès criminel, aux prises avec un fanatisme farouche, avec la stupidité de vils dénonciateurs et avec la partialité révoltante de magistrats oublieux de leurs premiers devoirs, c'est bien ici, c'est bien dans ce cachot, dans ce prétoire, et sur ce lieu de supplice où la jeune chrétienne se montra aussi grande et douce, que ses persécuteurs se montrèrent dégradés et atroces. A ne consulter que quelques-uns des détails du monstrueux procès qui lui fut suscité, et dans lequel se retrouve la main de l'indigne cardinal de Lorraine, comment ne pas se sentir ému de sympathie et d'admiration pour cette véritable brebis du Seigneur, dont le seul crime, aux yeux des hommes, fut « d'avoir suivi le bon berger, parce qu'elle connaissait sa voix » (Jean VIII, 4). — Les dépositions des témoins entendus contre elle, attestent déjà, dans une certaine mesure, sa fidélité chrétienne. En effet, « ses voisins déposèrent bien qu'elle estoit de bonne conversation et fort charitable : mais que sans cesse il y avoit en sa maison gens chantant les pseaumes ; et que par deux ou trois fois on avoit veu sortir nombre infini de personnes de là-dedans ; que son mari mourant n'avoit jamais appellé les prestres ; qu'ils ne savoient où il estoit enterré ; et que jamais ils n'avoyent eu nouvelles du baptesme de leur enfant, car il avoit esté baptizé en l'église du Seigneur. » — Mais il y a plus que cela. Voici d'abord Philippe de Luns en présence des théologiens. Il en est un, le docteur Maillard, d'une immoralité tellement notoire, qu'elle l'éconduit en déclarant avec fermeté « qu'elle ne répondra rien à un tel vilain. » Il en est d'autres qu'elle consent à entendre, mais pour les confondre par la profession de sa foi. « Elle eut de durs assauts en la prison, et par les sorbonnistes, mais elle demeura victorieuse. C'estoit sa réponse ordinaire, qu'elle avoit appris la foy qu'elle confessoit de la parole de Dieu : et pourtant vouloit vivre et mourir en icelle. » — La voici maintenant en présence de ses juges : Quelle est son attitude ? « Venant devant les juges, elle souspiroit quelquefois : mais cependant elle respondoit tonsjours d'un franc courage et alaigrement. » — Il importe qu'on sache que le magistrat qui, plus particulièrement que d'autres, faisait subir des interrogatoires à Philippe de Luns, était une servile créature du connétable, Jean Munier, que ce haut dignitaire avait, par sa ténacité et son influence, fait élever, en dépit de la résistance du parlement, aux fonctions de lieutenant civil. Or, Munier était accusé, par la comtesse de Seninghen, de prévarication

et de calomnie, lorsque s'offrit au cardinal de Lorraine l'occasion de faire de Munier l'instrument de ses persécutions contre les protestants arrêtés, au sortir de l'assemblée de la rue Saint-Jacques. On informait contre eux; Munier excellait à ourdir la trame d'une information abusive, et pouvait par ses fourberies, par son impudence, par ses allures cruelles, seconder les aspirations sanguinaires du cardinal; dès lors, quoi de plus urgent que d'arracher Munier à sa situation d'accusé et que d'oser, en foulant aux pieds tout principe de justice et tout respect humain, l'élever, par un scandaleux cumul d'attributions, au rang de magistrat instructeur et de juge en dernier ressort dans le procès en ce moment suscité aux protestants. Aussi que fait Charles de Lorraine? Portant l'audace à son comble, il tire Munier de la retraite dans laquelle il se tenait caché, se coalise avec divers affidés auxquels il le présente, et, d'accord avec eux, obtient, tant en leur nom qu'au sien, qu'il soit sursis à l'instruction entamée sur la plainte formulée par la comtesse de Seninghen, puis fait enjoindre par le roi au parlement de Paris de procéder sur l'affaire de la rue Saint-Jacques, non seulement au rapport de Munier, mais encore en l'admettant à participer aux délibérations et à l'arrêt à intervenir. Le parlement résiste, mais tout en refusant d'associer Munier à ses délibérations, il utilise ses honteux services. — Ceci posé, écoutons quelques-unes des réponses faites à ce misérable par la pieuse prisonnière : « D. Interrogée par le lieutenant si elle ne vouloit pas croire à la messe? R. Qu'elle vouloit seulement croire ce qui est au vieil et nouveau Testament. D. Si elle ne croit pas en ce qui est en la messe et mesmement au sacrement de l'hostie? R. Qu'elle croit aux sacremens instituez de Dieu, mais qu'elle n'avoit trouvé que la messe fust instituée de lui. D. Si elle vouloit recevoir le sacrement de l'hostie? R. Qu'elle ne vouloit rien faire que ce que Jésus-Christ avoit commandé. D. Depuis quel temps elle s'estoit confessée au prestre? R. Qu'elle ne savoit, et que tous les jours elle se confessoit à Dieu, comme il avoit commandé, et ne croyoit qu'autre confession fust requise et instituée par Jésus-Christ, pour ce que lui seul avoit puissance de pardonner les péchés. D. Qu'elle sentoit des prières adressées à la vierge Marie et aux saints? R. Qu'elle ne savoit autre oraison à faire que celle que Dieu lui avoit enseignée, s'adressant à lui par son fils Jésus-Christ et non autre. Bien savoit-elle que les saincts de paradis sont bienheureux, mais ne leur vouloit adresser ses prières. D. Ce qu'elle croyait des images? R. Qu'elle ne leur vouloit porter aucunement révérence. D. De qui elle avoit aprins cette doctrine? R. Qu'elle avoit estudié au Nouveau Testament. — Une autre fois, elle fut interroguée de la mort de son mari. D. Si elle ne l'avoit pas enterré en son jardin? R. Que non, mais avoit esté emporté à l'Hostel-Dieu, pour estre inhumé avec les pauvres, comme elle en pourroit monstrer l'attestation, sans toutesfois autres cérémonies supertitieuses. D. S'il est requis pour la salvation de celui qui est décédé de faire prières? R. Qu'elle croyoit celuy qui seroit décédé au Seigneur estre purgé par son sang, et ne

luy falloit autre purgation. Et que pourtant n'estoit besoin de faire prières pour les trespassez, et qu'ainsi elle l'avoit leu au Nouveau Testament. » — Nous ne pouvons voir ici, sous tous ses aspects, Jean Munier à l'œuvre dons son rôle d'interrogateur de Philippe de Luns : Bornons-nous à rappeler la vive et fort inoffensive répartie qu'une fois il s'attira. La prisonnière, « estant un jour devant le lieutenant Musnier, luy fut demandé si elle ne croyoit pas que le corps de Jésus-Christ fust au sacrement de l'autel, qu'ils appellent, elle répondit : Eh! monsieur, qui croiroit que cela fust le corps de celui auquel toute puissance a esté donnée et qui est élevé par dessus tous les cieux, quand les souris le mangent, et les guenons et singes s'en jouent et le mettent en pièces? Là-dessus, elle fit un conte de ce qui estoit avenu en son pays, sur ce mesme fait, d'une si bonne grâce et d'une façon si joyeuse, qu'elle monstroit bien, encores qu'elle eust la larme à l'œil, que toutesfois elle n'estoit point abattue de crainte. — Quand le lieutenant la voulut renvoyer; elle luy fit ceste requeste : Monsieur, vous m'avez osté ma sœur et avez commandé que je fusse enfermée seule; je voy bien que ma mort approche : et pourtant si j'ay eu jamais besoin de consolation, c'est à présent : je vous prie m'octroyer que j'aye une Bible ou un Nouveau Testament pour me conforter. » Rien n'établit que Munier ait accueilli cette demande, exprimée en termes si touchants. — Ainsi que le pressentait alors Philippe de Luns, un dénouement fatal approchait pour elle et ses compagnons de captivité, Nicolas Clinet et Taurin Gravelle. Sur le rapport de Munier, intervint un arrêt qui les condamna tous trois : 1° à endurer la question; 2° à avoir la langue coupée et 3° à être brûlés vifs. — Refoulés dans une chapelle, et tout meurtris encore par les tortures de la question, ils se virent assaillis par des docteurs « qu'ils repoussèrent vaillamment ; de sorte que n'estant aucunemen destournez de leur constance, ils furent tirez de la prison et mis chacun en son tombereau pour estre traînez au supplice. » Mais quels préliminaires, que ceux de leur horrible supplice! « *La Damoiselle* voyant un prestre approcher d'elle pour la vouloir confesser, dit qu'elle se confesseroit à Dieu et s'asseuroit recevoir de lui pardon, et ne croyoit autre la pouvoir absoudre que lui seul, et qu'elle n'avoit appris autre chose en la parole de Dieu. » Aux obsessions du prêtre succédèrent celles de plusieurs magistrats, avant que les tombereaux ne se missent en marche : « *La Damoiselle* fut sollicitée par aucuns conseillers de la cour de prendre une croix de bois en ses mains, selon la coustume des autres qu'on mène au supplice; et alléguoyent lesdits conseillers que Dieu commandoit à chacun de porter sa croix. Sa response fut : Messieurs, vous me faites bien porter ma croix, m'ayant injustement condamnée et m'envoyans à la mort pour la querelle de nostre Seigneur Jésus-Christ, lequel n'entendit oncques parler de cette croix que vous dites. » Après le prêtre et les conseillers, vint le bourreau chargé d'accomplir une effroyable mutilation. Deux des victimes l'ayant subie, il s'approcha de la troisième, et alors, « *la damoiselle* estant requise de bailler sa langue, le fit alai-

grement, disant ces paroles : Puisque je ne plains mon corps, plaindrois-je ma langue? Non, non; » et ce fut avec un courage surhumain qu'elle supporta la souffrance infligée par la barbarie judiciaire de l'époque. Ordre ayant été donné aux conducteurs des tombereaux de se diriger vers la place Maubert, lieu désigné pour la triple exécution, « les trois martyrs estant ainsi accoustrez partirent du palais... La constance de Gravelle estoit merveilleuse, et les soupirs qu'il jettoit sans cesse, la vue tournée devers le ciel, monstroyent bien l'ardeur de son affection en priant Dieu. Clinet avoit aussi tousjours la veue en haut, mais sembloit plus triste que les autres, pour ce qu'il estoit desjà abattu de vieillesse, et de sa nature estoit blesme et tout deffaist. *La damoiselle* sembloit encores les surmonter en constance car elle n'estoit aucunement changée de visage, mais assise dessus le tombereau monstroit une face vermeille, voire d'une excellente beauté. Elle avoit auparavant pleuré son mari et porté le deuil, habillée de linges blancs, à la façon du pays: mais alors elle avoit posé tous ses habillemens de vefvage et reprins le chaperon de velours et autres accoustremens de joye, comme pour recevoir cest heureux triomphe et estre jointe à son époux Jésus-Christ. Estant arrivez à la place Maubert, lieu de leur mort, avec ceste constance, ils furent ars et bruslez : Clinet et Gravelle vifs, *la damoiselle* estranglée, après avoir esté flamboyée aux pieds et au visage. » — Voyez Crespin, *Hist. des martyrs*, in-f°, éd. de 1608, f° 127 à 129; Bèze, *Hist. eccl.*, t. I, p. 127 à 129; de Laplace, *Comment.*, f° 6. J. Delaborde.

LUPETINO (Baldo) [1503-1556], noble vénitien, moine franciscain. Célèbre martyr de la Réforme en Italie, ses chaînes et son inébranlable fermeté furent connues de toute l'Europe protestante. L'inquisition l'honora de trois procès et de deux condamnations à mort. Dénoncé et jugé pour la première fois en 1541, il fut en 1543 condamné à la prison perpétuelle et à payer 100 ducats à l'Arsenal de Venise, parce qu'il avait prêché l'Evangile à Cherso. En 1547, appelé à abjurer ou à subir une condamnation définitive, il écrivit une mémorable *Confession de foi*, en réponse à seize articles qui lui avaient été posés par le tribunal. Son point de départ étant le *Verbum Dei*, il n'admet d'autre satisfaction que celle de Jésus-Christ; il repousse les indulgences, le sacrifice eucharistique, l'adoration de Marie et des saints, la doctrine du Purgatoire, la confession auriculaire et l'infaillibilité de l'Eglise en matière de foi. Il ne fallait pas tant de négations pour se faire condamner à mort, mais le doge et le conseil des Dix commuèrent sa peine dans la prison perpétuelle. A cette même époque, ses amis publièrent sa *Confession de foi* et quelques pièces de vers. En outre, Baldo ne cessait de prêcher l'Evangile à ses compagnons de captivité et de raffermir ceux qui étaient comme lui accusés d'hérésie. Il écrivit dans sa prison un traité religieux intitulé : *Memoria æterna piissimæ ducissæ Ferrariæ* (Renée), qui lui valut d'être mis cinq mois au pain et à l'eau ; il composa même les premiers chapitres d'un ouvrage *De cognitione hominis*. Tous ces motifs, réunis aux instances de ses ennemis personnels qui voulaient sa mort à tout prix,

décidèrent le conseil des Dix à lui faire subir un troisième interrogatoire et une enquête qui dura de 1548 à 1556. Lupetino y confirma ses premières déclarations, s'en appela au gouvernement ducal, mais en vain ; et bientôt il subit cette cynique et cruelle condamnation : *Occulte, secrete sine sonitu et sine strepitu... summergatur in profundum maris, facta prius degradatione.* Les premiers lecteurs du *Galateo* de Jean de la Casa, nonce papal à Venise, avaient bien appris de leur maître. — Voyez M. Flacius, *De sectis et diss.*, préf.; Gerdesius, *Ital. Reform.*; E. Comba, *Baldo Lupetino*, Florence, 1875; Anonyme, *I riformatori italiani*, Florence, 1870. P. Long.

LUPUS (Chrétien), Wolf, religieux de l'ordre de saint Augustin, né à Ypres, en Flandre, l'an 1612, mort à Louvain en 1681, professa la théologie dans cette dernière ville avec un grand succès. Il fut un des députés que l'université de Louvain envoya à Rome, en 1655, pour faire condamner la doctrine des jansénistes touchant la grâce. Il refusa l'évêché de Thagaste, que Clément IX lui offrit, et il reçut d'Innocent XI les plus grandes marques d'estime. Il a laissé : 1° *Commentaires sur les conciles, tant généraux que particuliers*, Louv., 1666, 5 vol. in-4° ; 2° *Traité des appellations au saint-siège*, Col., 1661, ouvrage dirigé contre le père Quesnel et ses partisans ; 3° *Notes sur le traité des prescriptions de Tertullien*, Brux., 1675 ; 4° *Dissertation sur le sens légitime des saints Pères touchant l'attrition et la contrition*, Louv., 1666 ; 5° *Recueil des lettres et des monuments concernant les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine*, avec des scholies et des notes ; 6° *La vie et les lettres de saint Thomas, d'Alexandre III, de Louis VII, etc., sur les différends des droits du sacerdoce et de l'épiscopat*, Brux., 1682, 2 vol. in-4°. Les *Œuvres complètes* de Lupus ont paru à Venise en 1724. — Voyez Nicéron, *Mémoires*, VI ; le *Journal des Savants*, 1666, 1681, 1682, 1684, 1687 et 1724.

LUSCINIUS (Ottmar), dont le vrai nom est Nachtigall, c'est-à-dire rossignol, savant littérateur, né à Strasbourg en 1487, mort en 1536. Après avoir étudié les belles-lettres et la jurisprudence à Paris, à Louvain, à Padoue et à Vienne, disciple de Wimpheling, Luscinius visita une grande partie des Etats de l'Europe, notamment la Hongrie, l'Italie et la Grèce, ainsi que plusieurs contrées de l'Asie. Dans l'intervalle, il reçut les ordres sacrés, et fut pourvu en 1522 d'un canonicat du chapitre de Saint-Etienne dans sa ville natale. Il l'échangea plus tard contre un canonicat de l'église de Saint-Maurice à Augsbourg, obtenu grâce à la protection des Fugger. En 1529, fuyant les querelles théologiques, il se retira dans la chartreuse de Fribourg en Brisgau, où il mourut. Helléniste distingué, ennemi de la scolastique et de l'ignorance monacale, lié avec Mélanchthon, Luscinius se montra d'abord favorable à la Réforme, comme la plupart des humanistes de son temps ; mais il n'eut pas la force de caractère nécessaire pour rompre avec l'ancien ordre des choses. D'une piété sincère, mais craintive, il redoutait tout ce qui pouvait troubler son repos et préférait les travaux littéraires aux controverses religieuses. Outre un grand nombre d'ouvrages purement littéraires, tels qu'une

édition des *Dialogues des dieux de Lucien*, Paris, 1515, et des *Epigrammes* de Martial (ibid.), on doit à Luscinius : 1° *Collectanea sacrosancta græce discere cupientibus non aspernenda, quibus præmittuntur elementares hellenismi*, Bâle, 1515; 2° *Grunnius sophista, sive pelagus humanæ miseriæ, quo docetur utrum hominis an bruti animantis natura ad virtutem et felicitatem propius accedat*, Strasb., 1522, dialogue satirique contre les obscurantistes ; 3° *Evangelica Historia ex quatuor evangelistis perpetuo tenore continuata ex Ammonii Alexandrini fragmentis quibusdam, e græco in latin. versa*, Augsb., 1524, travail qui devait obvier aux inconvénients des péricopes évangéliques, dans la série desquelles Luscinius trouvait du désordre et des lacunes ; 4° *Psalterium Davidis e græcis et hebraicis dialectis in latinitati redditum*, Augsb., 1524, avec deux appendices : *Allegoriæ*, énumérant par ordre alphabétique les métaphores et autres expressions figurées des Psaumes, et les *Plectra et scrupi*, donnant des explications des passages obscurs ou mal traduits dans la Vulgate ; 5° *Summa summarum quæ Sylvestrina vocitur*, Strasb., 1518 ; 6° *Summa Rosellæ*, dite aussi *Baptisiana*, Strasb., 1516; 7° une traduction allemande des *Psaumes*, accompagnée de notes explicatives et édifiantes très sobres, Augsb., 1524. — Voyez Nicéron, *Mémoires*, XXXII, 289 ss.; Schelhorn, *Amœnitates litterariæ*, VI; Brucker, *Miscellanea histor., philos., literar.*, Augsb., 1748, 302 ss.; Strobel, *Miscellaneen*, Nüremb., 1781, IV, 3 ss.; Ch. Schmidt, *Histoire littér. d'Alsace*, 1878, II, 174 ss.

LUSTRATIONS. Voyez *Purifications*.

LUTGARDE (Sainte), née dans les environs de Tongres en 1182, fut placée dès l'âge de douze ans dans le monastère de bénédictines de Saint-Trode. Devenue prieure en 1205, après avoir prononcé les vœux en 1201, elle se retira sur le conseil de quelques amis dans le couvent d'Aquiric, près de Bruxelles, appartenant à l'ordre de Cîteaux, et y mourut le 16 juin 1246. Sans avoir l'autorité et l'influence de sainte Hildegarde, sainte Lutgarde a de commun avec elle la tendance à l'extase et à la vie mystique poussée à ses dernières limites. Son biographe nous la représente conversant familièrement avec le Seigneur, la sainte Vierge, l'ange Gabriel et l'apôtre saint Jean, qui lui apparaît sous la forme d'un aigle et lui révèle la sagesse. Les stigmates de Jésus-Christ se montrent sur son corps à la fin de sa vie et nous prouvent les progrès de ses illusions spirituelles. Elle a le don des visions et des miracles, et les princes eux-mêmes lui écrivent pour obtenir leur guérison par son intercession. Adonnée à la contemplation pure, sainte Lutgarde n'a eu aucune action directe sur son temps. Toutefois une de ses visions, qui lui montra Innocent III plongé dans les flammes du purgatoire pour trois péchés mortels, et qui n'avait échappé à l'enfer que grâce à l'intercession de la sainte Vierge, empêcha peut-être ce grand homme d'être canonisé. — Sources : Sa *Vie*, par Thomas de Cantimpré dans *Surius*; Gazit, *Hist. ecclés. des Pays-Bas*, Arras, 1614; Stolz, *Legenden*, Frib., 1856, 2 vol.

A. Paumier.

LUTHER. — I. Luther naquit à Eisleben, en Thuringe, le 10 novembre

de l'année 1483, entre onze heures et minuit. Le lendemain de sa naissance il fut baptisé à l'église de Saint-Pierre, et reçut le nom de Martin en l'honneur du saint dont on célébrait la fête en ce jour. Il y a bien quelque incertitude au sujet de cette date; Mélanchthon, qui s'occupait d'astrologie, penchait pour l'année 1484 qui répondait mieux à ses calculs; Luther lui-même l'accepta pendant un certain temps, mais dans la suite il revint à celle de 1483, et ses disciples, Justus Jonas, Ratzenberger, Mathésius placèrent également sa naissance en l'année 1483 (voyez les articles de Köstlin dans les *Studien und Kritiken*. 1873, p. 135 ss.; 1874, p. 309 ss., 315 ss.). L'orthographe de son nom varie beaucoup : Luder, Leuder, Lüder, Martinus Ludher ex Mansfeld, sur les registres de l'université. Dès 1517 il signe Luther. Il le dérivait de Lotharius ou de Lauter (pur); il le latinisa fort rarement, et seulement dans les premiers temps de la réforme : *Martinus Eleutherius*, un jour *Martinus Luther*, *Christi ludum*. Son père, Jean Luther et sa mère Marguerite Lindemann, appartenaient à cette classe du peuple qui touche à la bourgeoisie, race fortement trempée, rude au travail, habituée à la peine et aux privations. La famille était ancienne, non noble, ainsi qu'on l'a prétendu assez récemment, mais pauvre et fort répandue dans la Thuringe, particulièrement à Möhra, village situé aux approches de la montagne, entre Eisenach et Saltzungen où elle s'est maintenue jusqu'à nos jours. Jean Luther était un homme de mœurs sévères, loyal, droit, ferme jusqu'à l'entêtement. Sous sa rude enveloppe de mineur, il aimait les choses de l'esprit, la science, avec un grand dédain pour la moinerie. Catherine Lindemann paraît avoir appartenu à une famille plus distinguée ; elle avait de nombreux parents à Eisenach. C'était une femme vaillante, douée des humbles vertus de son sexe. Spalatin fait la remarque que Luther lui ressemblait beaucoup de visage et de maintien. Elle avait, avec une piété toute craintive, de la vivacité, de l'esprit, de la fantaisie. Jean Luther quitta Möhra peu de temps avant la naissance de Martin son premier-né, et vint s'établir au pays de Mansfeld où l'attirait le travail des mines. Nous n'avons sur ce départ, sur la naissance de Luther à Eisleben, et sur le séjour de ses parents dans cette petite ville, que des récits suspects et légendaires. Six mois après, la misère les en chassa, et Jean Luther vint chercher à Mansfeld même des ressources plus certaines. Ici encore la pauvreté fut extrême. « Mes parents, dit Luther, ont d'abord été très pauvres, et ma mère, pour nous élever, a souvent porté son bois sur le dos. Ils ont fait ce que personne ne ferait aujourd'hui. » De nombreux enfants naquirent, la famille s'agrandit, la peine fut longue, mais dans la suite nous retrouvons le père de Luther dans une heureuse situation, et devenu l'un des bourgeois les plus importants de sa ville. Luther passa les premières années de sa vie à Mansfeld, au sein de la famille. On voudrait pouvoir percer le mystère de son enfance, et chercher dans ces premières heures les germes de son développement ultérieur ; mais les sources, si abondantes pour le reste, ne nous fournissent ici que des anecdotes

incertaines. Ses lettres et ses récits nous donnent moins de faits précis que de vagues indications. Sur la fin de sa vie il avait promis à ses amis d'écrire pour eux les souvenirs de sa jeunesse et de ses premières années de lutte. Il mourut avant d'avoir pu exécuter ce projet, et les récits de Mélanchthon, de Mathésius et de Ratzenberger ne comblent point cette lacune. — Dans la maison paternelle la discipline était rude, plus rude encore à l'école de la ville. A défaut d'enseignement véritable l'enfant se façonnait à l'obéissance et à la crainte. C'était une nature nerveuse, indocile, portée aux vives imaginations, et comme sa mère aux excès de la piété. Il y avait alors précisément un singulier réveil du sentiment religieux et comme une épidémie de mysticisme malsain, qui s'était emparé des classes populaires. La foi au monde surnaturel, ce tourment de l'âme humaine, trouvait sa satisfaction dans des croyances étranges, fantastiques. On ne voyait partout que l'action des puissances démoniaques, qui se mêlent à la vie, troublent les rapports des hommes entre eux, jettent l'effroi, sèment la mort. Luther grandit sous ces impressions. C'est une chose remarquable que le sérieux avec lequel cet enfant avait compris la vie et la force inaccoutumée du sentiment religieux, dans ce qu'il a de plus poignant, à un âge où les affections de cette nature sont si légères, et d'ordinaire si souriantes. Jamais, du reste, une plainte ne s'est élevée dans son cœur, sur ce pénible apprentissage de la vie. Ses parents, dont la sévérité fut une des causes qui, plus tard, le poussèrent au cloître, ne reçurent jamais de lui que des témoignages de la plus tendre affection. Il aime à rappeler leur bonté, «*Charitas suavissima et dulcissima conversatio.* C'est par mon père que Dieu m'a tout donné. Ce sont ses sueurs qui m'ont fait ce que je suis. » — Lorsqu'il eut atteint sa quatorzième année, ses parents l'envoyèrent à Magdebourg dont les écoles latines étaient en grande renommée, car l'ambition du père était de faire de son fils un savant. Il entra dans l'école des frères de la vie commune (*Nollbrüder*), venus là des Pays-Bas, zélés pour l'instruction du peuple, adonnés au mysticisme et rêvant une réforme de l'Eglise. Peu de souvenirs se rattachent à son séjour dans cette ville, qui fut, du reste, de courte durée, la misère et la maladie l'en ayant, paraît-il, chassé au bout d'un an. Après quelques jours passés chez ses parents à Mansfeld, il fut envoyé à Eisenach où il entra à l'école latine de Saint-Georges. L'école avait une grande réputation, et on avait l'espoir qu'il serait assisté par la parenté de sa mère. Il n'en fut rien pourtant, et la vie pénible recommença comme à Magdebourg. Le jeune écolier reprit ses chants et mendia de porte en porte avec les camarades que lui associait une commune misère. «*Panem propter Deum.*» Telles étaient d'ailleurs les mœurs écolières de l'époque. La pitié d'une femme le sauva de cette détresse et changea sa destinée. Ursule Cotta, la femme d'un riche bourgeois de la ville, touchée de compassion pour l'enfant délaissé, le prit chez elle. Dès ce jour sa vie fut transformée. L'étude plus joyeuse, la reconnaissance, le cœur ouvert, le contact avec une existence fine, des mœurs distinguées, firent épanouir, pour quelque

temps du moins, les côtés sereins, aimables de sa nature, qu'une éducation rigide jointe à la misère, avaient refoulés jusqu'ici. Quatre années se passèrent sous ce toit hospitalier. Le jeune homme étudiait avec une ardeur surprenante, apprenait la musique, jouait de la flûte, de la harpe; ses progrès furent si rapides qu'il dépassa bientôt tous ses camarades « non seulement par la vigueur précoce de son intelligence, mais encore par une éloquence particulière, et une grande aptitude au style et à la composition » (Mel., *Vita Luth.*). Dans la première année du siècle qui s'ouvrait (juillet 1500), il quitta « sa chère ville d'Eisenach » pour se rendre à l'université. Le souvenir de cet âge où toutes les peines sont si vite oubliées, lui fut toujours très doux. « Laissez avec confiance étudier vos fils, disait-il, quand même ils devraient mendier leur pain. Ne faut-il pas que les enfants du peuple se tirent de la poussière et souffrent ? Vous donnez à Dieu un morceau de bois brut qu'il sculpte lui-même et dont il fait des hommes. Toujours est-il que ton fils et mon fils, c'est-à-dire les enfants du peuple conduiront le monde, l'Eglise et l'Etat. » — Luther avait dix-huit ans. Ses parents résolurent de l'envoyer à Erfurt, dont l'académie brillait au milieu des autres universités allemandes « comme le soleil dans le ciel. » Leur but était de faire de lui un juriste, qui leur fît honneur dans le monde, mais non un prêtre ou un moine, car Jean Luther avait pour la « moinerie » une répugnance invincible. Il y entra sous le rectorat de M. Jodocus Trutvetter, et fut inscrit au registre des candidats à la faculté de philosophie, sous les noms de *Martinus Ludher ex Mansfeld* (premier document dont la date soit parfaitement authentique). Erfurt avait eu vers le milieu du quinzième siècle, un docteur illustre, Jean de Wesel, dont les écrits philosophiques dominaient encore l'enseignement à l'époque où Luther étudiait. Cet homme qui, en philosophie, s'était borné à reproduire les doctrines nominalistes d'Occam et de Gabriel Biel, avait eu de grandes hardiesses religieuses. En 1450 il avait attaqué la doctrine des indulgences avec plus de force et de netteté que Luther lui-même ne le fit en ses premières années. Les traces de cette indépendance avaient disparu et Luther ne connut la théologie de Wesel que lorsque lui-même il avait accompli déjà une partie de son œuvre. Les maîtres dont il suivit les leçons : Jodocus Truttvetter, Gérard Hecker, Jean Greifrenstein, Bartholomæus Arnoldi de Usingen, appartenaient tous à l'école nominaliste. C'étaient des hommes instruits, modérés, de vrais scolastiques soumis à l'Eglise et inaccessibles aux nouveautés. Luther approfondit sans peine les subtilités de la philosophie scolastique et s'y donna tout entier. Si sa première protestation fut contre la science de l'école, c'est qu'il en avait porté les chaînes plus que nul autre. — L'esprit de la Renaissance, répandu sur l'Europe entière, avait aussi soufflé sur Erfurt. Il y avait là un groupe assez important d'humanistes, et des jeunes gens : Crotus Rubianus, l'un des auteurs des *Lettres des hommes obscurs*, Eoban Hess, Spalatin, etc., qui, épris de la belle antiquité, cherchaient au delà de la scolastique une sagesse nouvelle chez les grands orateurs et les poètes d'Athènes et

de Rome. Luther, attiré par eux, ne leur appartenait pourtant pas entièrement. Il cherchait plus haut, et n'était pas homme à sacrifier aux élégances de la forme. Sans cesse il s'excusa de sa mauvaise latinité. « Je suis un barbare comme le berger Coridon. » Néanmoins il lut les grands écrivains de Rome : Cicéron, Virgile, Tite-Live. Il les lut en homme, non pour apprendre des mots et des phrases, mais pour s'initier à la vie de l'humanité. « Il brillait, dit Mélanchthon, parmi toute cette jeunesse, et son génie faisait l'admiration de l'académie. » En 1503, deux ans après son entrée à l'université, à l'âge de vingt ans, il fut élevé au baccalauréat. En 1505, il reçut le grade de maître en philosophie ; et d'après le conseil de ses amis et de ses parents qui désiraient mettre en lumière ses belles facultés et les faire servir à la chose publique, il se voua à l'étude du droit. L'obéissance plus que le désir l'y décidèrent. « C'était à cette époque, dit Mathésius, un jeune compagnon de bonne et joyeuse nature, livré aux douces études et à la musique. » — Ces brillantes apparences cachaient toutefois une âme inquiète. L'étude, la fréquentation des hommes les plus sérieux, la pensée toujours repliée sur elle-même, cette délicatesse extrême de sa conscience qui poursuivait l'idéal, avaient ravivé chez ce jeune homme aux allures si franches, cette ferveur mélancolique, cette piété craintive qui avait marqué son enfance. Cette peine qu'il avait toujours éprouvée à l'idée de la justice de Dieu ne cessait de le tourmenter. Des maladies, des expériences très intimes n'avaient fait qu'augmenter ses anxiétés. Il avait la conscience troublée non d'une vie impure mais du sentiment amer de ses péchés et de la frayeur des jugements de Dieu. Cette voie, dans l'esprit de l'époque, aboutissait directement au cloître. Là était la vie sainte, impossible dans le monde; là était l'apaisement de ses terreurs. Les exemples ne lui manquaient pas d'ailleurs : quelques-uns de ses maîtres vénérés étaient dans les ordres. Un événement extraordinaire dans lequel il est difficile de séparer la vérité de la légende, donna la dernière impulsion au secret désir de son cœur. « Ce n'est pas volontiers que je suis devenu moine, dit-il plus tard ; enveloppé des terreurs de la mort j'ai fait un vœu forcé. J'abandonnai le monde et j'entrai au couvent, désespérant de moi-même. » Le jour de la Saint-Alexis (18 juillet 1505), il entra au couvent des augustins d'Erfurt. Son père, froissé dans ses idées les plus chères, répondit à la lettre qu'il lui écrivit, qu'il lui retirait son cœur. Pour lui témoigner son mépris, il le tutoyait, ce qu'il n'avait pas fait depuis le jour où Luther avait été revêtu de la dignité magistrale. — Son noviciat fut dur ; mais avant la fin de l'année d'épreuve il fut admis à faire profession, et le 2 mai 1507, consacré à la prêtrise. Les premières heures de cette vie nouvelle furent pleines d'enchantement, mais se changèrent bientôt en profonde mélancolie. Il avait pris au sérieux sa vocation. Non seulement il se soumit aux règles de l'ordre, règles minutieuses, puériles, mais il les outrepassa. Son austérité, sa tristesse singulière, sa piété exaltée frappaient d'étonnement et de stupeur les bons moines qui autour de lui priaient, jeûnaient et men-

diaient selon la règle. En embrassant la vie régulière il avait cru échapper à ce trouble intérieur qui lui représentait sans cesse un Dieu irrité, n'ayant pour attribut que la justice ; il espérait, mais en vain, trouver la paix dans l'entier accomplissement des observances de son ordre. Toutes les forces de son âme étaient tendues vers un but unique : arriver à la paix par les efforts d'une sainteté extraordinaire, offrir à Dieu le sacrifice d'une vie sanctifiée par toutes les macérations du cloître. L'illusion fut courte; sa conscience subtile lui montra bientôt le néant de ses œuvres. — Luther a depuis parlé souvent et longuement de ses luttes spirituelles; la matière abonde ; mais il est impossible d'en établir la suite avec quelque précision. Il y revient sans cesse, à tout propos, avec colère, avec indignation ; chacun de ses écrits en porte la trace. « Ma vie, dit-il, avait pour tout le monde une grande apparence ; mais non point à mes yeux. J'avais un esprit brisé ; j'étais toujours triste. Toutes les consolations étaient impuissantes. Je me préparais avec de grandes dévotions à la messe, à la prière ; néanmoins je montais à l'autel désespéré, je descendais désespéré : Tous ceux auxquels je me plaignais, répondaient : Je ne sais pas. Oh ! que je voyais de spectres et de figures horribles ! » Nul doute d'ailleurs n'effleure sa pensée ; nulle autre influence que celle de l'Eglise ne pénètre en son âme. Tout entier à l'étude des scolastiques, il y cherchait en vain la réponse à ses terreurs. Gabriel Biel, Pierre D'Ailly, Occam, Gerson et saint Bonaventure étaient ses maîtres préférés ; il savait les deux premiers par cœur. Son angoisse avait ses racines profondes non seulement dans ses conceptions religieuses, mais dans la nature même de son esprit. Rien ne guérissait cette plaie ; il en vint à douter de son salut. — Alors parut l'homme qui devait le rendre à la vie : le docteur Staupitz, vicaire général de l'ordre des augustins, ce mystique homme du monde qui exerça, à son début, sur la marche de la Réformation une influence d'autant plus sérieuse qu'elle resta plus intime. Il est impossible de préciser l'époque où commencèrent les relations de Staupitz et de Luther. Durant les deux premières années de son séjour au cloître d'Erfurt, nous voyons Luther tout entier à lui-même et à ses sombres pensées. Ce n'est qu'à la fin de la seconde année que l'influence de Staupitz se révèle. Il ne vit d'abord en lui qu'un jeune homme de génie en proie à cette maladie du cloître « *acedia* », par laquelle il avait passé lui-même ; puis il jeta quelques semences dans une conscience qui ne demandait qu'à être éclairée. Le point où ils se rencontraient tout d'abord était leur mutuel amour pour la sainte Ecriture. Staupitz y puisait sa doctrine mystique, et Luther éprouvait pour elle un attrait mystérieux. Le vicaire général avait enfin compris que les angoisses du jeune homme avaient leur source dans ses croyances mêmes, dans une conscience subtile. Alors il l'initia à sa doctrine mystique ; il lui annonça l'amour de Dieu envers ses pauvres créatures, il lui montra le salut non comme une œuvre, mais comme une grâce imméritée; il le conduisit directement « à Jésus le sauveur et la rançon des pécheurs. » Aux troubles de la cons-

cience s'ajoutaient chez Luther les subtiles spéculations de l'esprit dans une jeune tête pleine de lectures et de pensées, qui veut saisir le plan de Dieu et reste abîmée devant l'insondable mystère de la prédestination. Ici encore Staupitz le ramène à la simplicité, à l'abandon dans l'amour. « C'est dans les plaies de Christ qu'il faut chercher la prédestination. » Avec ces deux mots magiques : la grâce et l'amour, cet homme battit en brèche les enseignements de l'école et l'initia à une piété plus sereine et plus profonde. Luther ne l'oublia jamais, et quand il eut à son tour à consoler d'autres âmes troublées, chose remarquable ! il leur redit les paroles mêmes qu'il avait reçues de Staupitz. — Sous l'influence de cet homme et d'autres obcurs mystiques, de son *præceptor*, par exemple, qui lui commande de croire au pardon des péchés, et lui dit le mot suprême de la théologie nouvelle : « Le juste vivra par la foi », ses convictions scolastiques tombèrent pièce à pièce, lentement, douloureusement. Il se met à l'étude de l'Ecriture sainte, à un travail opiniâtre Il relit saint Augustin avec amour, car une parenté spirituelle le rattache à ce grand homme aussi bien qu'à saint Paul; de là il passe aux Pères qui lui révèlent d'autres pensées, on pourrait dire une autre Eglise que celle qu'il a sous les yeux, à Gerson qui trouva dans la mystique le remède aux blessures de son âme. Il a maintenant le mot qui délivre : Le juste vivra par la foi. — Cette foi c'est le pouvoir divin de saisir dans sa réalité vivante le Rédempteur, de le posséder et de se donner à lui dans le sentiment le plus profond du péché, dans le dépouillement de toute justice propre, et (ceci est bien à lui, moins aux mystiques) dans une inaltérable sécurité. Enfin il prête l'oreille aux bruits du dehors ; il s'aperçoit qu'autour de lui le monde travaille et qu'un souffle nouveau pénètre tous les rangs de la société.

II. — Le duc Frédéric, prince-électeur de Saxe, sur les instances de son frère l'évêque de Magdebourg, avait, en 1502, fondé une université dans sa petite ville de Wittemberg. Le lieu était mal choisi, mais les hommes chargés d'y professer étaient gagnés d'avance à la cause des lumières. Staupitz, premier doyen de la faculté de théologie, y appela Luther. Celui-ci quitta Erfurt précipitamment, arriva à Wittemberg vers la fin de l'automne de l'année 1508 et débuta à l'université par l'enseignement de la dialectique et de la physique d'après Aristote. Le 9 mai de l'année suivante (1509) il reçut le premier grade théologique, le baccalauréat biblique (*Baccalaureus tanquam ad biblia*) qui lui conférait le droit de faire des leçons sur la sainte Ecriture, et alors il put, comme il le dit lui-même, échanger cette rebutante étude de la scolastique contre celle de la théologie « qui saisit le cœur de la noix, la pulpe du blé et la moelle des os. » Peu versé encore dans les langues originales, il interprétait l'Ecriture à l'aide de saint Jérôme, de saint Ambroise et de saint Augustin. L'unique réforme qu'il opérait alors dans l'enseignement consistait à laisser les Pères, à mettre l'Ecriture au premier plan et à développer la théologie qu'il avait reçue de Staupitz et de saint Augustin; mais il y avait dans ses allures et surtout dans sa manière

d'exalter la Bible quelque chose de suspect aux yeux de ceux qui savaient l'usage que de tout temps les hérétiques avaient fait de ce livre. Lui ne songeait qu'à glorifier l'Eglise et son ordre ; ses sentiments ne sont encore à cette époque ni clairs, ni fermes. Il grandit rapidement dans l'opinion de ses collègues et devint un personnage. Ces premiers temps de son activité sont du reste fort incertains. Les registres du décanat où sont inscrites les promotions des maîtres, nous apprennent qu'il n'a pas reçu à Wittemberg le grade de *sententiarius* qui vient après celui de bachelier « étant retourné à l'université d'Erfurt; » et l'on n'y retrouve son nom que le 4 octobre 1512, époque de sa promotion à la licence et au doctorat. Il semble résulter aussi d'une de ses lettres (1514) que dans cette même année 1509 où il fut promu bachelier avec W. Link, son ami, les chefs de son ordre les rappelèrent à Erfurt où il professa quelque temps. C'est dans l'histoire de sa vie une lacune que rien ne comble, que rien n'éclaire. — C'est dans cet intervalle peu connu que se place le voyage de Luther à Rome. Nous ne savons pas le motif qui le conduisit dans la ville éternelle. Il ne nous le dit pas et toutes les autres sources sont confuses ou contradictoires. On suppose qu'il s'agissait pour lui moins de l'accomplissement d'un vœu qu'il avait fait étant enfant et qu'il avait renouvelé à Erfurt, que d'un règlement d'affaires et de difficultés concernant l'ordre des Augustins. L'année même du voyage n'est pas absolument certaine. Mélanchthon le place en 1512, Selnecker en 1511, Mathésius, Sekendorf, Luther lui-même en 1510. Il est fort probable qu'il partit en automne (1511), peu de temps après son retour à Wittemberg et qu'il revint au printemps de l'année 1512. Quoiqu'il en soit, ce voyage était le rêve de sa vie, il le fit à pieds, souvent malade, souffrant d'insupportables bourdonnements d'oreilles (un mal qui ne le quitta jamais). A l'aspect de Rome il tomba la face contre terre et s'écria : « Salut, Rome la sainte! » mais l'illusion fut courte. Il avait vu dans ses rêves la ville sainte glorifiée par le sang de ses martyrs, la lumière du monde, la fontaine de justice (*fons justitiæ*); et c'était la Rome d'Alexandre VI et de Jules II qui lui apparaissait, la Babylone décrite par Machiavel, le foyer du paganisme et de la grande corruption. Sa conscience fut bouleversée de tout ce qu'il y vit, et le souvenir lui en est resté comme une flèche dans le cœur. Entre l'Eglise romaine et son idéal, il y avait pour lui désormais un abîme. Il partit, emportant dans son âme le mépris et la douleur. — Le 4 octobre 1512, en présence des membres de l'université et d'un nombreux concours de savants, Luther, après une conférence publique, reçut le grade de licencié en théologie des mains du docteur Andreas Bodenstein (Carlstadt) archidiacre de l'église de Tous-les-Saints. Le 18, il fut élevé à la dignité de docteur de la sainte théologie, et il prêta serment à Dieu, aux saintes Ecritures et à l'université. C'était plus qu'une cérémonie, c'était un grand acte qui le sortait des limites de son ordre, le jetait dans la vie publique et le mêlait aux luttes du siècle. Dans la suite il y vit le doigt de Dieu et le signe matériel de sa vocation. Dès lors aussi il devint le principal per-

sonnage de la faculté. Il commença, dit Mélanchthon, à faire des cours sur l'épitre de saint Paul aux Romains, puis sur les Psaumes « de telle façon que, selon le jugement des hommes pieux et savants, c'était après la nuit, une nouvelle lumière de doctrine qui commençait à poindre. » Au reste, le fait même de prendre la sainte Ecriture comme sujet unique de ses leçons était une révolution dans l'école. L'*Explication des Psaumes*, qu'il commença en 1513, est le premier travail de lui qui nous ait été conservé. Ses principes exégétiques ne diffèrent guère de ceux de l'école ; il suit les Pères, saint Augustin, saint Bernard, Lyra ; il en est encore aux vieilles méthodes d'herméneutique, et sous le sens litéral des Psaumes, il cherche le sens caché, mystique. Son commentaire est une perpétuelle allégorie. Sa théologie, très incomplète encore, est un reflet de saint Augustin. Ce qu'il enseignait alors c'était la théologie du cœur, le christianisme de Staupitz, mais agrandi et développé. Le charme de cet enseignement consistait surtout en ce qu'il redisait avec émotion ce qui l'avait consolé, et, sans le savoir, il faisait devant tous l'histoire de son propre cœur. Staupitz avait mis l'accent sur la grâce ; lui appuyait davantage sur le péché, sur la foi et la délivrance. Il parlait avec enthousiasme des luttes du croyant. Le chrétien est un athlète qui doit gagner une bataille, souffrir la persécution et porter au mal une haine vigoureuse. — Il nous reste malheureusement fort peu de souvenirs de cette première activité et des savantes disputes dans lesquelles Luther exposait les principes encore obscurs de sa théologie. Un homme qui fut son contemporain et son adversaire, Oldekop, rapporte dans ses *Annales*, qu'en 1510 il fit paraître son premier livre intitulé : *Præceptorium D. Martini Lutheri*. Ce livre, dit-il, était un travail sur le décalogue « tout plein de matières à dispute, car le jeune docteur aimait passionnément à discuter. » « Tous les hommes pieux, ajoute Mélanchthon, étaient saisis de la douceur de sa doctrine ; et les érudits étaient heureux de voir sortir des ténèbres et de la poussière, Christ, les prophètes, les apôtres, et de saisir la différence entre la loi et l'Evangile, entre la philosophie et l'Ecriture. » Quand on lit ses lettres de cette époque (1513-1517) on est frappé de voir l'action profonde, durable, que la mystique exerça sur sa théologie et sa vie entière. Staupitz lui avait ouvert un domaine nouveau où son esprit s'était jeté avec tout l'élan dont il était capable. Il lisait avec avidité les écrits dédaignés par l'école mais pleins d'une manne cachée que les *Amis de Dieu* avaient contribué à répandre pendant plusieurs générations successives. Il s'attachait à cette filiation qui à ses yeux excusait ses premières hardiesses et faisait tomber l'accusation de nouveauté que déjà ses adversaires portaient sur ses doctrines. C'est ainsi qu'il publiait les œuvres oubliées de Tauler, le dominicain de Strasbourg et éditait (1516 et 1518) le petit livre de la *Théologie germanique*, l'une des plus remarquables de ces nombreuses productions mystiques du quinzième siècle. La tendance panthéiste de tous ces mystiques lui échappait ; ces hardies spéculations qui, chez les plus grands d'entre eux, s'élèvent

à une hauteur où disparaît toute distinction entre Dieu et l'homme, entre Christ et le chrétien, entre le bien et le mal, s'accordaient peu avec sa nature active et son puissant besoin de vie; aussi n'y voyait-il que le côté pratique, ces vives expressions qui dépeignent si bien le néant des œuvres, ce sérieux moral, cette intimité profonde avec laquelle ils décrivent l'union de l'âme avec son Dieu. Dans tous ses écrits on remarque cette veine profonde qui, semblable à un filon d'or pur, se cache sous les formes rudes de sa polémique. A cette époque il en est dominé. Dans la suite, grâce à ses études, à ses luttes, à ses adversaires, il brisa le cercle étroit et dépassa l'horizon des mystiques ; car il résolut, autant qu'homme de son siècle pouvait le faire, le double problème, et accomplit la double tâche de la théologie chrétienne; la vie portée au dehors, la conquête ; et de l'autre, la contemplation et le repos intérieur. Il retrouva cette union des deux activités dont le secret semblait perdu depuis saint Paul. — En même temps qu'il exaltait la jeunesse studieuse par ses cours académiques et qu'il attirait à lui les frères de son ordre, par une correspondance très suivie, il gagnait le peuple par ses prédications. Tous les contemporains nous parlent de son éloquence. Luther fut en effet un grand orateur, dans le meilleur sens du mot. Il eut surtout ce genre d'éloquence qui naît d'une forte pensée, d'un cœur ému et d'une belle imagination. Le fond de sa prédication était fort préparé, la forme abandonnée, lâche, populaire, sublime ou triviale selon que l'Esprit l'animait ou le délaissait. Du reste, nul artifice, nulle recherche d'effet oratoire. Ses premiers sermons conservés sont de l'année 1515. Ce sont de simples plans très détaillés qu'il écrivait en latin et qu'il développait dans une libre improvisation. Ils reproduisent cet état de mysticité conquérante et déjà sûre d'elle-même, qui caractérise les progrès accomplis de sa vie intérieure. Agressif contre les subtilités scolastiques, la raison impuissante, il prêche la croix de Christ, la foi qui seule justifie, et cela, avec les antithèses aimées des mystiques. Ses discours sur les *Dix commandements* parurent si beaux à ses amis qu'ils les publièrent (en latin) dès l'année 1516. Ce qui frappe dans cette œuvre, c'est la hauteur de raison, la vigueur de bon sens, le sérieux avec lequel il transforme la morale de l'école, morale casuistique, arbitraire et légale, en une science vraiment humaine qui tout en répondant aux besoins naturels des âmes, grandit le devoir, la responsabilité et rattache tous les actes de la vie aux prescriptions impérieuses de la conscience et de la Parole de Dieu. Pour en apprécier la partie réformatrice il faut avoir devant les yeux le tableau de cette décadence morale, de ce paganisme grossier qui alors enlaçait la vie, et comme une immense végétation parasite, avait couvert la piété chrétienne d'une couche luxuriante de superstitions et de fables. — Dans cette même année 1516, Staupitz chargé par l'électeur Frédéric de recueillir au loin des reliques pour l'église de Wittemberg, déjà l'une des plus riches du monde en ces sortes de choses, confia, pendant son absence, le vicariat et l'inspection des couvents à Luther, devenu le membre le plus influent de

l'ordre. Cet homme qui n'avait jamais vécu que d'une vie intérieure, laisse apparaître subitement, sans y être préparé, toutes les qualités d'un administrateur sage, prudent, ferme, unies à une douceur, à une humilité pleine de grâce et de charme. Jamais autorité presque souveraine ne fut exercée avec plus de tact et de mesure; car tout en commandant l'obéissance il séduisait les cœurs et les attirait à lui. Son influence s'étendit au loin, et la doctrine qu'il enseignait à Wittemberg pénétrait insensiblement dans les cloîtres sous le patronage vénéré de saint Augustin. Mêlé à beaucoup de misères, il en reçut une impression très douloureuse ; la ruine de l'Eglise se présenta vivement à son esprit, sous les plus sombres couleurs. La pensée réformatrice qui déjà s'était emparée de lui devint dès lors plus intense et se changea en une véritable angoisse. Cette pensée éclate dans un discours oratoire qu'il composa (1516) pour son ami le prieur de Leitzkau, et que celui-ci devait prononcer au concile de Latran. Elle apparaît aussi dans l'opposition très résolue qu'il fit au projet qu'avait l'électeur Frédéric, de nommer Staupitz à un évêché. — Confiant dans sa force, entraîné par la magie des pensées qui remplissaient son âme, Luther poursuivait ses études avec un zèle ardent, et brûlait du désir de répandre au loin ses convictions si chèrement acquises. Ses efforts convergent dès lors vers un but unique, le rétablissement de la vérité chrétienne dans l'Eglise en ruinant l'empire de la scolastique et en ramenant les intelligences aux enseignements de la Sainte Ecriture. Sa première haine fut contre Aristote. Sa correspondance d'alors est pleine de sorties contre « ce Grec qui illusionne les esprits, ce serpent à mille têtes d'où sont sortis les thomistes, les scotistes, et qui enseigne, chose horrible, que toute justice est en nous. » C'était une révolution. Il le savait, mais il la croyait sinon facile, au moins possible grâce au réveil des sciences, et il était loin d'avoir compris que la scolastique était l'âme même de l'Eglise catholique telle que le moyen âge l'avait constituée. En octobre 1516 il commença à faire un cours sur l'épître de saint Paul aux Galates, dont le contenu a passé sans doute tout entier dans ses travaux postérieurs. Cette épître était admirablement choisie pour faire ressortir l'opposition radicale entre la théologie paulinienne et la tendance judaïque de l'Eglise. Enfin cette grande doctrine de la servitude de la volonté, qui était le fond de sa pensée, eut les honneurs de la discussion publique : un de ses disciples, Bartholomæus Bernhardi, de Feldkirchen la formula dans une série de thèses sur la grâce et le libre arbitre qu'il soutint avec éclat à l'occasion de sa promotion au grade de *Sententiarius* (25 sept. 1516). Sous une forme sèche et scolastique, Luther (car il en est bien l'auteur) affirme scientifiquement les principes fondamentaux de sa théologie : l'homme déchu, privé de Dieu, à jamais incapable de sortir de son néant, sauvé par la pure grâce de Dieu. Dans cette grâce il a tout, possède tout en Christ et rien au monde ne lui est désormais nécessaire. De la pensée de son néant, chose remarquable, il fait tout surgir : joie, liberté, certitude. Il enlève l'homme à l'homme pour le donner à Dieu seul. La grâce

est l'universelle délivrance. Ici toutes les chaînes tombent ; l'immense échafaudage de devoirs, de prescriptions, d'institutions dévotes est frappé à sa base. La doctrine qui anéantit l'homme est la doctrine de sa vraie liberté, celle qui l'émancipe et brise tous les jougs. Vers la même époque parut de lui un livre plein de douces et consolantes pensées ; l'*Explication des psaumes de la pénitence*. Le ton général de cet écrit est celui qu'on retrouve déjà dans sa première explication des Psaumes, mais ici avec plus d'ampleur et un plus fort sentiment de paix et de certitude. Le livre plut et exerça une action durable. Dès ce temps nous voyons un courant de théologie mystique pénétrer dans l'enseignement et la chaire chrétienne. Les frères de l'ordre imitent son style, ses pensées, le traduisent, le commentent. Un autre petit livre, *L'explication populaire* de *l'Oraison dominicale* (prêchée pendant le carême de 1517) eut le même succès. Sous une forme édifiante, Luther y combat les imaginations grossières ou superstitieuses, la prière mécanique ; il redit aussi les préoccupations du moment, la ruine du clergé, l'influence funeste des indulgences ; il regrette le temps heureux de la première Eglise. — Après un voyage à Dresde où il se rencontra avec Emser, son ennemi et tout le monde des *magistri nostri* que sa jeune réputation blessait, Luther repondit aux médisances de ses adversaires en accentuant ses principes. L'occasion lui en fut offerte par un jeune savant, François Günther, promu sous son décanat au baccalauréat biblique. Il écrivit pour ce disciple (4 sept. 1517) quatre-vingt-dix-neuf thèses plus pressantes, plus décidées que celle de Feldkirchen. Il embrassa la doctrine de la grâce dans son ensemble, l'augustinisme dans sa rigueur. Cette doctrine, quelle que fût l'imperfection de la formule, avait été vécue avant d'être enseignée. De plus elle avait le mérite (et en cela Luther s'émancipe du mysticisme) de marquer au péché son caractère tragique et de donner à l'homme le sentiment de son effrayante misère. Le coup porté au pélagianisme de l'Eglise fut rude. Ses amis eux-mêmes (Spalatin) avaient peine à le suivre et à le comprendre. Dès lors aussi Wittemberg est pour lui un champ trop étroit. Aussi loin que porte sa voix il appelle au combat et demande à ses disciples de « déshonorer Aristote. » Sa correspondance déjà est immense. Ses lettres sont comme la continuation de ses travaux. Sérieuses, pénétrantes, elles abordent toutes les questions et sont un calque fidèle des émotions multiples du réveil des esprits qui s'opérait partout alors. On y surprend aussi une note mélancolique. « Je t'en conjure, prie pour moi, car ma vie s'approche du royaume des morts ; chaque jour je deviens plus misérable. M. Luther, le fils d'Adam banni. » Il s'enfermait pour dire ses heures négligées, oubliant de manger, de dormir, et tombait dans des états extatiques.

III. — Luther en était à ces études et à ces combats d'esprit quand subitement éclata la querelle des indulgences, qui l'arracha à ce monde tout intérieur où il avait vécu, pour faire de lui l'homme de la grande révolution religieuse et le jeter dans une lutte désormais sans trêve, contre toutes les puissances du siècle. On a beaucoup écrit sur les

indulgences. Les écrivains protestants ne tarissent pas sur l'énormité du scandale; tous les auteurs catholiques en confessent les abus. Elle ne fut néanmoins que le symptôme le plus saisissant de l'universelle décomposition. Ici le peuple touchait du doigt la ruine de l'Eglise. Dans l'origine, simple adoucissement aux pénitences publiques, l'indulgence aboutit, au seizième siècle, à une scandaleuse simonie par cette loi inhérente à la nature des choses qui fait que les dogmes s'élèvent ou s'abaissent avec le niveau général des esprits et la moralité des peuples. C'est à cette source décriée que Léon X demanda les fonds nécessaires à ses énormes dépenses. L'archevêque Albert, prince-électeur de Mayence, archi-chancelier de l'empire, primat d'Allemagne, en obtint la gérance pour une notable partie de ce pays. Il avait sous la main un homme admirable en ces sortes d'opérations : le dominicain Jean Tetzel, aventurier apte aux choses hasardeuses et d'une grande action sur les masses. Les contemporains racontent de cet homme des choses étranges, incroyables si elles n'étaient pleinement attestées par des témoins dignes de foi. Si étonnamment souple que fût, sur le chapitre des pénitences, l'*Instruction* d'après laquelle il devait agir, il ne s'y conforma pas même. Par lui et par ses acolytes l'Eglise vendait à tous l'impunité. Délits et crimes, on pouvait tout racheter pour de l'argent, et nul ne se souciait des anciennes conditions canoniques : la pénitence et la confession, qui jadis tempéraient l'abus des indulgences. Le résultat fut tel qu'on peut l'imaginer : les masses démoralisées, corrompues, la religion changée en un paganisme extravagant, les pouvoirs réguliers tombés dans le mépris. — C'est en 1516 que Luther entendit, pour la première fois, parler de Tetzel et de ses scandales. Il se trouvait alors en tournée de visites à Grimma avec « son père » Staupitz et Wenceslas Link. « Je ferai, dit-il, un trou à son tambour. » Il ne donna pas suite à ce projet; mais la pensée d'une si grande impiété ne le quitta plus. Comme c'était le peuple que séduisait la grossière éloquence de Tetzel, c'est au peuple qu'il s'adressa; et plusieurs des sermons qu'il prêcha dans les années 1516 et 1517 en portent des traces visibles. Ses premières attaques sont timides, embarrassées; il s'en prend moins à l'indulgence elle-même qu'aux abus les plus criants. Tetzel ayant appris l'opposition qu'il lui faisait à Wittemberg, fulmina en chaire contre lui; alors Luther s'adressa, mais en vain, à l'archevêque de Mayence, aux évêques de Misnie, de Mersebourg, de Neuenbourg: Aucun d'eux ne daigna répondre : l'autorité légitime à laquelle il en appelait se tut. Poussé enfin par des amis et des inconnus qui l'assiégeaient de leurs lettres, il résolut d'en finir et de soumettre à une dispute académique la question entière des indulgences. Il espérait ainsi forcer l'Eglise à déclarer, à préciser sa doctrine. La veille de la Toussaint, le 31 octobre 1517, il afficha à la porte principale de l'église du château de Wittemberg, 95 thèses théologiques sur la puissance des indulgences, s'offrant à les soutenir dans une discussion publique ou par écrit. La veille, il avait prêché sur le sujet. Ni lui ni personne ne prévit alors les immenses conséquences qui devaient

découler de cet acte (voy. les thèses, *Oper. lat.*, I, 279 ss., éd. Erlangen). Le jour même il en écrivit à l'archevêque de Mayence. Au premier abord, ces thèses paraissent incertaines. Il est visible que sur mainte question dogmatique, sur le purgatoire et sur la nature même de l'indulgence, Luther est irrésolu, et qu'il veut simplement éveiller un doute, faire appel à la discussion. D'autres, sur ces sujets, avaient parlé avant lui, et plus décidément. Mais si l'on regarde le fond des choses, on est frappé du caractère d'audace même qu'elles révèlent. En effet, à quoi se réduit cette indulgence dont la prédication remplit toute la chrétienté? A si peu de chose que ce qu'il en garde n'a ni valeur ni vertu. Cette dispense des peines imposées par l'Eglise elle-même dans un but de discipline, n'assure point au pécheur la rémission de ses fautes! Voilà toute la fausse sécurité du siècle qui s'écroule, la superstition populaire qui chancelle; car ce que le peuple leur demande, ce que les prédicateurs eux-mêmes exaltent en elles, c'est précisément le pardon, la remise de tous les châtiments célestes. Tetzel ne se donnait-il pas comme le prédicateur de la grâce? Moindres que la prédication de la croix (th. 68); moindres que l'amour du prochain, que le plus petit acte de charité, que l'accomplissement des simples devoirs domestiques, non seulement les indulgences ne donnent pas le salut, mais elles deviennent un danger pour celui qui s'y confie. Elles ôtent au peuple tout désir de repentance; elles font haïr les peines célestes, le détournent du vrai trésor de l'Église qui est l'Évangile, et jettent le mépris sur la religion chrétienne. Malgré le pieux subterfuge qui lui fait écarter la personne du pape, il ébranle la puissance de ce dernier et la limite aux choses de ce monde; il lui ravit le ciel et l'enfer et le rabaisse au rôle de simple pasteur des âmes. Le reste est un reflet vigoureux de la théologie qu'il avait enseignée jusqu'alors : la religion intime substituée aux pratiques de dévotion, la repentance de l'âme comparée aux vulgaires pénitences, la doctrine de la grâce opposée à celle des œuvres. L'effet en fut immense, inattendu. Un mois après elles circulaient dans toute la chrétienté. Ayant fait ce coup d'audace sans consulter personne (l'électeur de Saxe moins que tout autre) Luther se trouva seul. Tout ce qu'on a dit d'une connivence de l'ordre des augustins ou du prince Frédéric, est faux. Dans le premier moment, la clameur des adversaires domina tout : évêques, docteurs, dominicains, tout ceux, en un mot, qui comptaient dans le monde, manifestaient hautement, les uns leur indignation, les autres leur crainte. Ses amis tremblaient, tous voyaient le danger et comprenaient mieux que lui le coup qu'il portait à la hiérarchie romaine. Néanmoins cette solitude n'était qu'apparente et momentanée; et bientôt mille intérêts, les forces jeunes et vives de la nation et du siècle, allaient le soutenir et former autour de lui un rempart inexpugnable. — Comme ces thèses n'atteignaient pas le peuple, il écrivit à l'adresse de ce dernier son remarquable discours : *Sermon sur l'Indulgence et la Grâce*. La forme en était fort modérée, le ton plus calme, les précautions plus grandes. Cet écrit, moitié

pamphlet, moitié sermon, pénétra dans le monde de la bourgeoisie, tout préparé pour la Réforme. Luther, plutôt par instinct que par calcul, cherchait là, dès les premiers jours, un appui qui ne devait pas lui manquer. Obéissant à un impérieux besoin de la situation, il transportait les luttes religieuses, des salles des universités, où ne se débattait que la formule, à l'atelier de l'artisan, au comptoir du marchand, au château du noble. Tetzel, sans perdre un moment, se fit rédiger par un théologien de talent, le docteur Conrad Wimpina, deux séries de propositions ou contre-thèses en opposition à celles de Luther. La première série est dogmatique et traite de la pénitence qu'il confond avec les satisfactions et les peines imposées par l'Église ; les secondes sont de véritables thèses d'inquisiteur, menaçantes mais très habiles. Tetzel, en homme prudent, laisse sa personne et ses scandales et porte le débat sur la personne et la majesté du vicaire de Jésus-Christ. Luther répondit dans un écrit intitulé : *Liberté du Sermon sur l'Indulgence et la Grâce.* Ironique et véhément, il n'eut pas de peine, avec sa grande arme de l'Ecriture, à jeter le ridicule sur les arguments de son faible adversaire, et il ne recula point devant le péril : il posa avec netteté les bornes légitimes à la puissance du pape, exaltée jusqu'à l'absurde par Wimpina. Six mois après la publication des thèses, toutes les passions religieuses étaient soulevées, et déjà des admirations ardentes protégeaient le jeune docteur. — Les moindres circonstances servaient, d'ailleurs, à répandre au loin les idées nouvelles. En avril 1518, l'ordre des augustins avait une grande convocation dans la ville de Heidelberg. Luther s'y rendit et discuta, au milieu d'un immense concours d'hommes instruits, sur quarante thèses hardiment intitulées *Paradoxes* touchant les questions qui préoccupaient tout le monde : la chûte et la grâce, la foi, la justification, les bonnes œuvres, Aristote et le libre arbitre. Nulle allusion à l'indulgence, ni à la puissance du pape ; c'était un combat de pure théologie. Le voyage et cette discussion eurent un double succès : d'un côté, la théologie nouvelle, après un triomphe retentissant, conquit sa place dans les provinces du Rhin ; de l'autre, l'ordre des augustins, remué depuis des années par les efforts de ses chefs, inclina dès lors vers la Réforme. Un seul nuage obscurcit ses espérances : Erfurt, l'*alma mater* refusa d'adhérer à ses doctrines. Dès les premiers jours, Luther, à la vue de la tempête qu'il avait soulevée, songea à publier une défense de ses thèses servant à celles-ci de commentaire et d'explication. Cette défense parut après son retour d'Heidelberg, sous le nom de *Resolutiones.* Le point central de la lutte était sa doctrine de la pénitence : « Notre seigneur et maître Jésus-Christ, en disant : Faites pénitence, a voulu que la vie des croyants fût une pénitence continuelle. » Par elle il battait en brèche l'indulgence, et il arrachait l'âme au caprice des hommes, car c'est par la pénitence que l'Eglise l'enchaînait en la plaçant de la naissance à la mort sous le joug du sacrement qui tour à tour liait et déliait. Ce n'est plus un sacrement, c'est le changement du cœur, la mortification douloureuse du vieil homme, portant avec elle ses peines et ses

châtiments, tout un monde de saintes douleurs que l'indulgence a l'immorale prétention d'abolir. Passant de là à la grande question si controversée du pardon des péchés, il s'efforce de l'arracher à l'arbitraire humain, le réservant à Dieu seul ; et il pose avec éclat le principe de la justification par la foi. La foi, seule capable d'accepter la grâce, a seule aussi la puissance de certifier en nous le pardon de Dieu. — Cette réponse très digne et très loyale dans laquelle il faisait la part de la vérité et celle des doutes qu'il n'avait pas vaincus, il la destinait au pape lui-même qu'il désirait faire juge de la doctrine. Il l'envoya à Staupitz en le priant de la transmettre à celui-ci. — Au delà des monts on méprisait tout ce qui venait de la lourde et grossière Allemagne. Néanmoins le hasard voulut que de Rome même partît la première attaque contre les thèses de Luther. Un dominicain de grande réputation, mais de pauvre esprit, Sylvestre Mazzolini, nommé aussi Prierias, du nom de sa patrie, maître du sacré palais, les lut sans doute en qualité de censeur et, sans soupçonner le péril qu'il y avait à engager une lutte avec un homme tel que Luther, il rédigea une lourde et maladroite réfutation des doctrines du moine saxon dont il ne comprenait ni la force ni l'importance. Absolument étranger aux grands mouvements qui agitaient les esprits, il ne cherchait en cette affaire qu'un nouvel honneur pour sa vieillesse. La faiblesse extrême des arguments contrastait avec le ton avantageux et superbe de l'écrit. Néanmoins, il est une chose qu'il avait comprise, c'est que sous cette théologie nouvelle se cachait une puissance ennemie des institutions ecclésiastiques, hostile à la papauté. Cet instinct naturel l'avertit du danger comme il avait déjà averti Tetzel et Wimpina ; et comme eux aussi il transporte avec habileté la lutte sur le terrain de la puissance ecclésiastique et y entraîne son adversaire. Luther encore incertain, attaquait et ménageait en même temps le pouvoir ecclésiastique. Ses attaques, à cette heure, ne sont que des mouvements d'une âme partagée entre la piété filiale et l'indignation ; il en est encore au rêve d'une papauté purifiée et d'une restauration de l'Eglise dans le sens des grands conciles. Prierias lui oppose une doctrine nette et arrêtée, la doctrine ultramontaine de l'infaillibilité du pape poussée jusqu'à la déité, doctrine qui, en Italie principalement, surnageait seule au grand naufrage des croyances. Grâce à cette tactique, Luther qui jusqu'alors ne songeait qu'à une réforme spirituelle dans le domaine de la foi et de la vie chrétienne, devait bientôt se heurter contre la papauté elle-même et la hiérarchie ecclésiastique tout entière. Sa réponse fut modérée dans la forme ; à certains égards, respectueuse. Ne répondant aux menaces de Prierias que par une ironie très fine, il malmena dans sa personne la théologie scolastique et saint Thomas, l'autorité de l'école. A l'infaillibilité du pape, il opposait l'infaillibilité de l'Ecriture sainte et l'autorité de l'Eglise n'existant virtuellement qu'en Christ, mais représentée dans les conciles œcuméniques. L'année suivante, Prierias irrité répliqua avec un livre où la doctrine ultramontaine était poussée à ses dernières conséquences. « L'Eglise catholique comprend le ciel et la terre. Ici-bas, elle

est une puissance visible, la cinquième monarchie, Le pape est le premier prince temporel du monde et le représentant de Dieu. Il règne sur l'univers et ses lois lient le monde, qu'elles soient acceptées ou non par les conciles. Tous lui doivent obéissance, sous peine de mort éternelle, etc. — Voilà, répondit Luther, un livre plein de blasphèmes. Ne dirait-on pas que c'est Satan lui-même qui l'a écrit du fond de l'enfer ? Si c'est ainsi qu'on pense et qu'on enseigne à Rome, avec l'assentiment du pape et des cardinaux, ce dont je doute encore, je déclare ouvertement que l'Antechrist siège dans le temple de Dieu, règne à Rome dans cette Babylone revêtue de pourpre, et que la cour romaine est devenue la synagogue de Satan. — Le dominicain Hochstraten, l'inquisiteur de Cologne, l'ennemi de Reuchlin, saisit aussi l'occasion propice pour écrire contre Luther. Dans son *Apologie au pape*, contre Reuchlin, il signalait la nouvelle hérésie et demandait qu'on procédât contre elle par le glaive et le feu. « Va ton chemin, homme de sang, lui répondit Luther. Ne m'appelle jamais ni chrétien ni catholique, pour qu'on ne croie pas que tu mentes. » — Mais un homme d'une tout autre portée que Sylvestre était entré en lice. Cet homme était le docteur Eck, prochancelier de l'université d'Ingolstadt. Instruit, éloquent, sympathique à la cause de l'humanisme il céda, paraît-il, aux sollicitations de son évêque, et écrivit sous le nom d'*Obélisques*, une réfutation des thèses principales de Luther. Ces obélisques étaient des notes concises, en fort bonne latinité, dans lesquelles il signalait les erreurs, les doctrines qui lui paraissaient ou fausses ou dangereuses. De même que Prierias, il s'en prend tout d'abord à la doctrine de la pénitence. Aucun de ces scolastiques ne parvient à saisir la notion de cette repentance intérieure, de cet état de l'âme qui a conscience de son péché, et chez qui grandit la pénitence à mesure que grandissent en elle la foi et la vie divine. Il n'y voit que le sacrement dans sa matérialité. Comme Prierias aussi, il comprend que Luther, en faisant de la pénitence une chose intime, arrache au prêtre sa juridiction spirituelle, sa maîtrise sur les âmes. Elle renverse tout : juridiction ecclésiastique, puissance du clergé, usages de l'Eglise. Mieux que ses devanciers, il précise l'accusation : « C'est l'hérésie bohémienne, » dit-il. Et le mot resta. Luther, tout blessé qu'il fut de cette perfidie d'un homme qui, jusque-là, s'était dit son ami, ne prit la plume qu'après de pressantes sollicitations. Aux notes du docteur Eck, il opposa d'autres notes qu'il intitula *Astériques*, et s'appliqua à bien établir les points contestés par ses adversaires. En parlant des sacrements, Eck avait dit Ils opèrent ce qu'ils signifient. Non, répond Luther, ils n'opèrent pas la grâce ; mais ils supposent la foi. La foi marche avant le sacrement ; ce n'est pas celui-ci, mais c'est la foi qui justifie. Eck, dans la pénitence, ne voit que les satisfactions, dans l'indulgence que la remise de la peine, dans le purgatoire que le lieu où les peines s'expient. Luther s'élève au-dessus de cette sphère juridique, il n'a souci que du péché, que de l'éloignement de Dieu. Ce sont deux esprits qui se meuvent dans des mondes différents et à de très grandes distances

l'un de l'autre. — Le pape Léon X, qui n'avait d'abord vu dans toute cette affaire qu'une querelle de savants et une jalousie de moines, se ravisa bientôt. Sa première pensée fut d'arrêter cette tempête par des mesures de modération ; mais les ardents l'emportèrent à la cour romaine. Une commission, dans laquelle entra Prierias lui-même, fut nommée, et le 7 août 1518. Luther reçut une citation pour comparaître à Rome devant ses juges. Un délai de soixante jours lui était accordé. Il n'en fut point étonné. Les clameurs de ses ennemis étaient telles qu'il s'attendait à tout. Il avait d'ailleurs devant lui l'exemple de Reuchlin. Arrivé à Rome, il se sentait perdu et l'œuvre de sa Réformation détruite ; il fit tout pour empêcher ce malheur et pour faire juger sa cause en Allemagne. Prévoyant des violences et les dernières extrémités, il essaya d'en briser la pointe en publiant un sermon hardi sur l'excommunication (*Sermo de Virtute excommunicationis*). Elle se changeait dans sa pensée en un glorieux martyre. Il y a, disait-il, deux sortes de communion ; l'une intérieure et spirituelle ; l'autre extérieure et matérielle. Une même foi, un même amour, une même espérance, voilà la communion spirituelle ; la participation aux sacrements qui sont comme les symboles de cette foi, constitue la communion extérieure. Dieu seul peut introduire une âme dans sa communion intérieure, nulle puissance humaine n'en peut expulser, puisque le péché seul la brise, et que nul ne peut donner, ne peut ravir à une âme la foi, l'espérance et l'amour. Qu'importe la peine, l'excommunication extérieure ! Il n'y a de funeste que le péché ! Etre excommunié injustement, c'est une gloire, une joie céleste. On exhumerait votre corps du sein de la terre, on jetterait votre cadavre à l'eau ! Qu'importe ! Heureux celui qui meurt injustement excommunié. Il est facile de comprendre quelle action puissante exerçait cet homme avec ses audaces et sa mysticité. Il y avait en lui cet admirable mélange d'intrépidité et de douceur qui fait les hommes forts. La religion, telle qu'il l'enseignait, devenait une chose humaine, répondait aux désirs des plus humbles. Au milieu de cette tempête qui semblait devoir le perdre, il prêchait des sermons pénétrés d'onction et de vie intérieure ; mais même en édifiant il sapait les bases de la hiérarchie et ses sermons n'étaient pas moins révolutionnaires que ses actes, car en plaçant, par sa prédication de la foi et de la grâce, l'âme chrétienne directement en présence de son Christ, il renversait tous les intermédiaires. Puis il communiquait à ses amis son espérance et son courage. L'université de Wittemberg, sous cette forte influence, était un foyer d'études et de vie. Un homme, d'une valeur immense, venait de se réunir à ce groupe d'esprits jeunes et ardents rangés autour de Luther. C'était Mélanchthon, dont l'amitié, la prudence, devaient le soutenir en adoucissant la véhémence naturelle de son caractère. — En 1519, les Etats de l'Allemagne étaient assemblés à Augsbourg. La grandeur des intérêts qui s'y débattirent n'empêcha point qu'on ne s'occupât de l'affaire de Luther. Cette « querelle de moines » avait réveillé, en même temps que les aspirations religieuses, les vieux instincts de liberté de la nation. Le

dessein bien arrêté de l'électeur de Saxe était d'empêcher la comparution de Luther à Rome. Il négociait auprès de l'empereur dont les vues se modifiaient selon les intérêts changeants de sa politique; mais, tout en le défendant, il désirait écarter de sa propre personne tout soupçon d'hérésie, et demandait pour son protégé des juges impartiaux choisis en Allemagne. Le pape, cédant une fois de plus aux inspirations de son entourage, arrêta les pourparlers, et par un bref du 23 août (1519), il enjoignit au cardinal Cajetan, son légat à la diète, de faire comparaître Luther devant lui et de tout terminer en lui arrachant une rétractation de ses erreurs ou en le retenant captif, jusqu'à ce qu'il pût être examiné à Rome. Ce bref foulait aux pieds les règles ordinaires de la procédure ecclésiastique; et l'on n'avait pas même attendu que le délai de soixante jours, qui lui avait été accordé, fût expiré. La forme violente à l'excès, le ton menaçant, indiquent assez qu'à Rome on ne s'était pas fait une idée juste de l'état des choses en Allemagne. On espérait sans doute en finir d'un coup par un grand acte de rigueur. En même temps que le pape lançait ce bref, il écrivait à l'électeur de Saxe une lettre destinée à ébranler ce prince et à le décider à livrer son protégé. — L'émoi fut grand à Wittemberg : le prince parlait peu, négociait, attendait; les amis de Luther voyaient sa perte prochaine. Staupitz, alarmé, lui conseillait de chercher un asile auprès de lui, dans sa retraite de Salzbourg; l'université intercédait. Luther ayant reçu l'ordre de comparaître devant le légat, obéit, et partit pour Augsbourg, le corps malade, obsédé de tristes pensées. « Il me faut donc mourir! Ah! dans quelle honte je vais plonger mes pauvres parents. » Ayant obtenu le 11 octobre un sauf-conduit de l'empereur, il se présenta le lendemain devant le légat. Celui-ci le reçut affablement, mais avec tout le sentiment de la distance qui séparait de lui un pauvre moine. Sa Sainteté, lui dit-il, m'a ordonné de traiter trois points avec vous. Il faut d'abord rétracter vos doctrines; secondement, cesser à l'avenir de publier vos erreurs, et, en troisième lieu, vous abstenir de tout ce qui pourrait troubler l'Eglise. Luther, qui ne l'entendait pas ainsi, répondit que, n'ayant pas conscience d'avoir enseigné des erreurs, il le suppliait de vouloir bien lui dire en quoi il avait erré. Cajetan y condescendit et lui demanda de rétracter deux propositions erronées de ses thèses : « Ce ne sont pas les mérites de Jésus-Christ qui constituent le mérite de l'indulgence » et « la foi est nécessaire à quiconque s'approche du sacrement de la cène. » Le légat, qui était un zélé thomiste discuta, Luther lui tint tête ; toute question soulevée amenait une contradiction. Luther lui demanda le temps de réfléchir. Le lendemain et le surlendemain il revint avec une protestation légale dans laquelle il réclamait le droit d'être entendu, discuté et jugé par des théologiens ou des évêques. Cajetan jetant de côté cet écrit, exigea une rétractation pure et simple; s'échauffa et finalement le congédia. Puis il essaya de l'ébranler en faisant intervenir Staupitz et W. Link. Ceux-ci prirent peur et quittèrent précipitamment Augsbourg. Luther, demeuré seul, attendit quelques jours encore, écrivit au légat deux

lettres successives, rédigea un appel au pape, et craignant d'être arrêté malgré le sauf-conduit de l'empereur, il s'enfuit de la ville. Cajetan, irrité du triste résultat de sa mission, écrivit au duc Frédéric, l'invitant à sévir contre le moine insolent. Des bruits menaçants arrivaient de toutes parts ; la publication des *Actes de la Conférence* avait mécontenté le prince. Luther, se sentant abandonné de tous, paya d'audace et en appela du pape à un futur concile général; et il se disposait à quitter l'Allemagne. L'électeur, cependant, avait montré dans toute cette affaire plus de résolution que Luther ne lui en avait supposé. Emu d'une lettre qu'il avait reçue de lui, circonvenu par Spalatin, le voyant soutenu par son université de Wittemberg et par la faveur d'hommes considérables, il ne céda point aux exigences de Cajetan et refusa net de livrer Luther.— A Rome, on était fort mécontent du cardinal; on l'accusait d'avoir manqué de souplesse, et on pensa mettre un terme à cette lutte devenue dangereuse par une solennelle déclaration. Une bulle du 9 novembre 1518, précisa la doctrine des indulgences, dans le sens de l'absolue puissance du pape sur les vivants et sur les morts. Après la publication de cette bulle, toute espérance de voir Rome porter elle-même la main à des réformes urgentes, s'évanouit. Quant à Luther, il se sentait grandir, et une nuance d'orgueil perce dans sa joie. — Il y avait à Rome un gentilhomme saxon, nommé Charles de Miltitz qui, par sa connaissance des affaires et sa situation particulière à l'égard du duc Frédéric, semblait avoir les aptitudes nécessaires pour ramener la paix de l'Eglise, en détachant de Luther les hautes sympathies qui, aux yeux de la cour pontificale, faisaient toute sa force. Jeune, spirituel, mondain, et, grâce à sa charge de camérier, il servait à Rome d'intermédiaire aux Allemands et leur rendait des services. Miltitz partit pour l'Allemagne avec la mission d'arracher Luther aux amis qui le protégeaient et de l'amener à Rome. Il était muni de brefs du pape pour l'électeur et les principaux personnages. Voyageant lentement, Miltitz apprit à connaître l'état réel des choses, vit la difficulté de l'entreprise dont on l'avait chargé, et pencha dès lors vers les moyens de douceur. Il n'épargna ni courses, ni fatigues, ni démarches. Par l'entremise de Spalatin, une entrevue eut lieu, à Altenbourg (janvier 1519), entre lui et Luther. Celui-ci, qui avait été blessé par la hauteur du cardinal Cajetan, rencontrant en Miltitz un homme aimable, insinuant, indifférent au fond à toutes ces questions religieuses, consentit sans trop de peine aux rétractations de pure forme qu'il lui demandait. Il fut résolu qu'on imposerait silence aux deux parties, que Miltitz donnerait à Rome les informations vraies, qu'il demanderait au pape d'indiquer en Allemagne quelque évêque instruit, auquel on remettrait la cause et qui indiquerait les doctrines que Luther devrait rétracter. — Luther, depuis, a accusé Miltitz de duplicité. « Il m'a donné le baiser de Judas ; » mais rien ne prouve qu'il ait eu l'arrière-pensée que celui-ci lui reproche. Il désirait simplement réussir où d'autres avaient échoué, et son caractère léger ne lui permettait pas de voir toute la gravité de l'affaire. — Dès le mois

de mars, Luther, fidèle à ses engagements, écrivit au pape une lettre d'une extrême humilité et publia un court écrit (*Instruction du docteur M. Luther au sujet de quelques articles*), dans lequel il s'efforçait d'atténuer ce qu'il avait dit touchant l'intercession des saints, le purgatoire, l'indulgence, les commandements de Dieu et l'autorité de l'Eglise romaine. « Il faut honorer par-dessus tout, y disait-il, l'Eglise romaine. Ses fautes ne nous donnent pas le droit de nous séparer d'elle; c'est l'Eglise des apôtres et des martyrs. Que les docteurs débattent entre eux les limites de sa puissance, cela ne concerne en rien le salut. » Ces concessions, il les faisait moins à ses adversaires qu'à ses amis. Ceux-ci étaient craintifs et le pressaient d'aller à l'extrême limite des atténuations. « Donnez, lui disait Spalatin, à la cour de Rome des marques non équivoques de votre respect. — Je l'ai fait, répondit-il, et sans difficulté, puisque j'honore même la puissance que le Turc tient de Dieu. Que Rome me laisse l'Evangile, je la tiens quitte du reste. » Dans la suite, il se reprocha d'avoir sacrifié la vérité à l'amour de la paix. Miltitz en parut content, et l'on négocia pour le choix d'un juge. Les choses en étaient là, quand mourut l'empereur Maximilien. Fréderic, duc de Saxe, était vicaire de l'empire; la diète convoquée à Francfort lui offrait la couronne et, sur son refus, élisait Charles V, roi d'Espagne, écartant son compétiteur, François Ier, roi de France, que soutenait le pape Léon X. Bien que la question religieuse fût, pour un instant, reléguée au second plan, la crainte générale s'évanouit. On commença, en Allemagne, à mépriser Rome et son excommunication. La considération dont jouissait l'électeur s'étendait à ceux auxquels il accordait sa protection, et il y eut pour tous un moment de détente. Miltitz attendit pour reprendre la suite des négociations une heure plus favorable. — Ces préliminaires de paix avaient fait naître de grandes espérances. Luther était entièrement disposé à cesser la lutte; il avait même refusé de répondre à une nouvelle attaque de Prierias. Il a cru toujours (et il le redit à la fin de sa vie) que si le pape fût entré résolument dans les vues de Miltitz, on eût évité la douleur d'une rupture et les grandes calamités qui en ont été la suite. Ce fut le docteur Eck qui le ramena au combat, et, cette fois, les questions spéculatives sur la grâce et la liberté cédèrent le pas à d'autres plus prochaines et plus dangereuses. – Il y avait eu, depuis le voyage de Luther à Heidelberg, guerre de plumes entre le docteur Eck et Carlstadt. Les deux champions, vains et désireux de gloire scolastique, après un long échange de brochures, brûlaient de mesurer leurs forces dans un tournoi public, et firent si bien qu'ils obtinrent du prince Georges qu'un colloque solennel aurait lieu à Leipzig. Eck saisit l'occasion pour y entraîner Luther, en publiant treize thèses sur les points délicats que seul celui-ci avait traités : la pénitence, l'indulgence, le trésor de l'Eglise, le purgatoire, la primauté de l'Eglise romaine. — Luther, blessé par cette agression inattendue, se sentit dégagé de ses promesses et résolut de lui tenir tête. « C'est désormais, dit-il, la lutte sans trêve. Qu'elle soit la bienvenue ! Jusqu'ici nous n'avons fait que

jouer : écrasons maintenant ces vipères et renversons la tyrannie romaine. C'est le Seigneur qui m'entraîne, et je le suis. » Il obtint par faveur d'être admis à la discussion, et sous le patronage de Carlstadt. Le *Colloque de Leipzig* s'ouvrit le 27 juin (1519) au milieu d'un grand concours de peuple. Les agitations politiques du moment, si grandes qu'elles fussent, ne détournèrent pas la nation de cette lutte religieuse qui captivait tous les esprits. Tandis que les princes négociaient à Augsbourg la succession de l'empereur Maximilien, les savants, les prêtres, le peuple, se passionnaient et prenaient parti dans la cause de Luther. La question posée entre Eck et Carlstadt, était cette éternelle question du libre arbitre et de la grâce de Dieu, que Luther avait si bien débattue avec sa seule conscience troublée et tout éprise de la miséricorde de Dieu. Carlstadt représentait la doctrine de saint Augustin ; Eck, le semi-pélagianisme de la scolastique, la doctrine reçue et autorisée. Tous deux firent montre de beaucoup d'érudition et de talent; et chacun des deux partis s'attribua naturellement la victoire. Eck triompha insolemment; ceux de Wittemberg furent plus modestes. — La dispute entre Eck et Luther commença le 4 juillet, le jour même ou Tetzel, humilié par Miltitz, mourait délaissé au couvent des dominicains. Luther avait à traiter une matière délicate, la primauté du pape, l'autorité de l'Eglise, devant un public en majorité hostile ou prévenu, en présence d'un adversaire qu'aucun scrupule n'arrêtait et dont le plan consistait à l'acculer à l'hérésie hussite, odieuse à toute université allemande, odieuse surtout au duc Georges. Ce plan réussit. Tandis que Eck, fidèle à ses doctrines ultramontaines, exaltait l'autorité pontificale comme étant la pierre angulaire de l'Eglise chrétienne, Luther aboutit à rejeter les unes après les autres toutes les autorités de l'Eglise du moyen âge : les pères, les conciles, les papes, et à ne reconnaître d'autre autorité en matière de foi que la sainte parole de Dieu. Il eut le courage de proclamer comme chrétiennes au milieu d'un monde hostile, des doctrines qu'un concile général avait condamnées. La discussion sur la pénitence, l'absolution sacerdotale, le purgatoire, l'indulgence, fut de peu d'importance. Eck défendit mollement la théorie des indulgences. Cette question du reste n'en était plus une. On ne se demandait plus à cette heure si l'indulgence délie des peines divines ou des peines ecclésiastiques. La réforme venait de faire un grand pas ; la question de l'autorité était posée désormais, et ne pouvait plus être résolue par un compromis. Luther termina sa discussion par ces mots : « Le Révérend docteur me fait toujours la même réponse, comme un méchant harpiste frappe toujours la même corde. Je déplore de ne le voir pas plus pénétrer dans l'Ecriture, qu'une araignée nageant sur la surface de l'eau. Il fuit la parole de Dieu comme le diable, la croix. » — Quand on lit les actes authentiques du colloque tels qu'ils nous ont été conservés sous une forme qui redonne quelque chose du mouvement, de l'éloquence même des orateurs, on reçoit cette forte impression qui naît au spectacle de la lutte entre deux mondes dont l'un s'en va

et dont l'autre n'a pas encore pleine conscience de ce qu'il porte dans son sein. La foule, la jeunesse étaient avec Luther; ceux au contraire qui tenaient pour l'ordre et l'autorité ancienne, s'étaient rangés du côté de Eck, et le considéraient comme le défenseur héroïque des croyances et des institutions menacées. Bien que Luther, selon l'opinion générale, eût remporté sur Eck un vrai succès, il comprit que ce monde d'erreurs et d'abus auquel il avait déclaré la guerre, était une puissance toujours redoutable qui ne lui céderait pas facilement la victoire. — Il n'était pas satisfait de la manière dont on avait disputé à Leipzig. Il prit le parti de refaire la discussion, et publia sous le titre de *Résolutions*, un travail où il expose les points qu'il pensait avoir faiblement défendus; sa doctrine de la foi justifiante, des bonnes œuvres et du péché, etc. Il y oppose avec précision l'autorité de l'Ecriture à celle de l'Eglise. L'Eglise a-t-elle donc été délaissée? Non, mais l'Eglise n'est ni le pape ni tel ou tel concile. Toutes les autorités humaines tombent une à une, dans sa pensée, pour faire place à la seule autorité véritable, la Parole de Dieu et le message du salut. Et ici même il distingue entre la Parole de Dieu et l'Ecriture, qui en est l'expression. Il revendique le droit de la critique concernant les textes. Déjà à Leipzig, à la grande surprise du docteur Eck et des théologiens de l'école, il avait rejeté du canon le livre des Machabées. Dans ce nouvel écrit, il jette un doute sur l'épître de Saint-Jacques, que ses adversaires opposaient à sa doctrine de la foi justifiante. « Le style de cette épître, dit-il, est loin d'avoir la majesté apostolique ; elle ne peut aucunement être comparée à saint Paul. » Rejette-t-il ici toute autorité, même celle de l'Ecriture, en matière de foi? Non, mais la vérité qu'il a trouvée dans les documents certains de la révélation, devient entre ses mains une pierre de touche au moyen de laquelle il compare, accepte ou repousse tout le reste. — Eck, de son côté n'était pas resté oisif. Irréconciliable, il écrivait pamphlets sur pamphlets, travaillait de toutes manières à susciter des ennemis à Luther, demandait à Rome sa condamnation, et cherchait à le perdre dans l'opinion publique. Il ne réussit qu'à donner un élan nouveau à la Réformation et à pousser Luther dans la voie où son propre génie, ses lumières, ses passions aussi l'engageaient sans retour. Celui-ci n'eut dès lors plus de repos. De toutes parts surgissent des adversaires, il leur tient tête à tous, vaillant, irrité, acerbe, sans ménagements. Les franciscains de Jüterbok, un théologien nommé Dungersheim de Ochsenfahrt, Jérôme Emser, l'ami du duc Georges, poète et théologien à ses heures, celui-ci avec une douce perfidie, Eck, lui-même, écrivent, bataillent. Luther répond à tous avec une verve, une amertume, un mépris inimaginables. Ses amis viennent à son aide. Eck discuté, bafoué, y laissa une partie de sa grande réputation, et lassé, s'en alla à Rome demander le salaire de ses services en même temps que la condamnation de Luther. — La dispute de Leipzig, par l'éclat même dont on l'avait entourée, donna le branle au mouvement luthérien. De toutes parts surgirent des amis pour la protéger, au premier rang Mélanchthon, et avec lui le camp des jeunes humanistes, Erasme lui-même, bien qu'a-

vec une extrême réserve. Il y eut à cette heure un accord heureux entre des esprits qui poursuivaient sans doute des buts différents, mais qui s'entendaient néanmoins pour délivrer l'esprit humain de ses ténèbres. Luther était flatté de ce précieux concours qui lui donnait une force infinie dans l'opinion publique, et sans rien atténuer de ses doctrines sur la grâce et le libre arbitre qui étaient antipathiques à ceux-ci ; sans cacher l'impression pénible qu'il éprouvait à voir sa cause défendue par des écrits satiriques et des pasquinades, il chercha par beaucoup d'avances à les gagner. Wittemberg était devenue une fourmilière pleine d'émulation et de jeune activité. Les étudiants y affluaient. Luther y commentait dans ses cours l'épître de saint Paul aux Galates et les Psaumes ; il approfondissait la doctrine chrétienne, prêchait, consolait, avait une correspondance étendue. Dans les années 1519 et 1520, apparurent les uns après les autres: le *Commentaire sur l'épître aux Galates*, le *Commentaire sur les Psaumes*, une quantité de sermons, les *Consolations aux âmes chargées et travaillées*, un discours sur le *Très saint sacrement du corps de Christ*. La sainte cène, telle qu'il la conçoit, n'est plus la messe, c'est la communion des âmes avec Christ non seulement dans ses souffrances, mais dans sa gloire; c'est un don de Dieu qui n'exige que la foi, mais l'exige impérieusement. Ce discours blessa, non par les nouveautés qu'il enseignait, mais parce qu'il semblait, en recommandant la célébration de la sainte cène sous les deux espèces, justifier l'hérésie abhorrée des hussites. Le duc Georges lui devint passionnément ennemi, et écrivit à son cousin l'électeur Frédéric, pour le conjurer de mettre un terme à l'audace de cet homme dangereux. De toutes parts arrivaient des plaintes et des avertissements. Spalatin reçut et accepta la mission de modérer son ami, mais ni l'amitié ni les considérations de la prudence humaine n'avaient de prise sur sa volonté inflexible d'aller jusqu'au bout de la vérité et d'accomplir ce qu'il entendait être l'œuvre de Dieu. « Que peuvent-ils me faire ? lui répondait-il, me tuer ? Ont-ils la puissance de me réveiller de la mort et de me tuer une seconde fois ? Me déshonorer comme hérétique ? Jésus-Christ a été condamné comme un homme inique et un séducteur. » Il consentit néanmoins à quelques démarches conciliantes, écrivit une *Explication* touchant certains articles *du sermon sur le saint Sacrement*, rédigea une protestation dans laquelle il repoussait les accusations d'hérésie et de schisme, envoyait des lettres respectueuses à l'empereur Charles-Quint, à l'archevêque Albert de Mayence et à l'évêque de Mersebourg. Les deux prélats lui répondirent avec beaucoup de courtoisie. — Cependant de nouveaux adversaires se levaient contre lui : l'évêque de Misnie, Jean Schleinitz, les universités de Cologne et de Louvain qui condamnaient ses écrits comme impies, blasphématoires et dignes du feu ; un moine franciscain de Leipsig, Augustin Alveld, et l'ancien adversaire Sylvestre Prierias. Luther répondit à l'évêque avec une hautaine ironie, « aux ânes de Cologne et de Louvain » il dit qu'il est plus facile de brûler les livres que de les réfuter ; à Alveld il repliqua par un petit livre sur la *Papauté de Rome*. C'est dans ce livre

qu'apparaît pour la première fois la doctrine protestante de l'Eglise. L'Eglise n'est point l'institution extérieure et visible ; elle est la communion des Saints sous l'inspiration du saint Esprit et sous la conduite de Jésus-Christ. Ses membres sont partout et de tous les pays. Quant à l'Eglise romaine, l'Ecriture ne la connaît pas, et tous les arguments par lesquels on cherche à établir la primauté du Pape, n'ont aucune valeur. « Je commence à croire, disait-il alors, que le pape est l'Antechrist. Vie, actes, paroles, décret, tout en lui porte le cachet de l'Antechrist. » C'est dans cette conviction lentement conçue, après mille douleurs, qu'il puisait toutes ses énergies et toutes ses colères pour la lutte accablante qu'il soutenait depuis deux ans. De là cette sûreté dans sa polémique, cette verve ironique et ces audaces « C'est le combat de Dieu, » disait-il. Il frappe et bafoue ses adversaires à la manière des prophètes de l'Ancien Testament. Il n'a nul sentiment des nuances ; il foule aux pieds toutes les convenances acceptées, il traite un évêque, un pape comme un simple mortel. Admirable puissance qu'il doit à son tempérament aussi bien qu'à sa foi toute d'une pièce. Par là, il entraîne le peuple qui reconnaît en lui un homme fort ; par là, il blesse ses amis eux-mêmes qui gémissent de ses violences mais qui le suivent néanmoins. Tous lui prêchent la modération. Il les écoute, il s'attriste parfois de la vivacité de son langage, puis il dit : « C'est Dieu qui me pousse. » — Des bruits menaçants circulaient de nouveau ; on parlait d'excommunication, d'une bulle qui se préparait, de l'impossibilité où serait le prince de Saxe, de défendre Luther. Dans cette détresse, un secours inespéré lui vint. Le chevalier Ulrich de Hutten lui offrit la protection de Sickingen. « Le héros Sickingen qui a délivré Reuchlin de ses odieux ennemis invite Luther à se réfugier auprès de lui si le danger le presse et s'il ne trouve pas ailleurs de protection plus forte. » Sickingen, homme d'aventures aux vertus héroïques, dont l'empereur lui-même respectait la puissance, avait fait de sa forteresse d'Ebernberg le refuge des opprimés et des proscrits. Luther n'accepta pas ; mais sentant qu'il avait derrière lui tout ce qui aspirait à la lumière et travaillait à la délivrance du pays, il comprit qu'il lui fallait désormais porter la lutte sur un terrain plus vaste, donner une voix retentissante aux plaintes, aux griefs séculaires de l'Allemagne, aux mépris des meilleurs, aux souffrances du peuple, attaquer la source même des abus et des « vilenies romaines, » briser cette puissance odieuse de l'Italie qui pesait d'un poids si lourd sur les âmes et convier le monde, c'est-à-dire les autorités légitimes à une réforme générale de la chrétienté. Cette audacieuse pensée avait lentement germé dans son âme. Dès qu'il crut comprendre que le cœur du pays vibrait à l'unisson du sien, il n'hésita plus. « Les dés sont jetés, je méprise Rome, et ses faveurs et ses colères. Jamais je ne me réconcilierai avec eux, » et il écrivit sa fameuse *Lettre à la Noblesse allemande touchant la Réforme de la Chrétienté.* « Le temps du silence est passé, le temps de parler est venu. Les Romains ont élevé une triple muraille derrière laquelle ils se sont toujours re-

tranchés.Nulle réforme n'a pu les y atteindre et la chrétienté est misérablement déchue. Quand on les menace de la puissance séculière, ils prétendent que celle-ci n'a aucun droit sur eux. Quand on veut les frapper au moyen de la sainte Ecriture, ils répondent : Personne, sinon le pape seul, n'a le droit d'interpréter celle-ci : Quand on les menace d'un concile, ils répliquent : Le pape seul a le droit de le convoquer. C'est ainsi qu'ils nous ont volé les trois verges avec lesquelles on pourrait les châtier. Soufflons sur ces murs de papier, saisissons les verges chrétiennes et dévoilons leurs ruses infernales. » C'était un pamphlet, mais qui redisait en un style entraînant, passionné, les vieux griefs de la nation allemande et mettait à nu la honte de sa servitude sous le joug italien. Luther avait enfin donné une voix aux sourdes colères de son peuple. Il touche à peine aux questions de doctrine. Ce qu'il veut, c'est pousser au mépris de la tyrannie romaine, chasser du sol de son pays cette puissance odieuse qui l'écrase, soulever contre elle la société civile, donner à celle-ci la connaissance de ses droits, de ses devoirs, et ramener l'Eglise à sa condition première de puissance spirituelle. « A César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu.»— Dans le même temps il préparait un livre latin plus spéculatif à l'adresse des théologiens, livre de grande science et de dialectique serrée, d'une allure plus calme mais d'une portée plus haute, et pour le fond des choses tout aussi véhément. Ce livre, écrit au milieu des préoccupations les plus douloureuses, alors qu'on savait à Wittemberg que le docteur Eck avait obtenu du pape la bulle qui excommuniait Luther et ses adhérents, porte un titre expressif : *La Captivité de Babylone*. L'Eglise est captive sous la tyrannie romaine ; on lui a pris son âme en détournant de son sens une des plus grandes grâces de Dieu ; on lui a ravi la pure notion du sacrement, et toutes les servitudes sous lesquelles elle gémit ne sont rien auprès de cet esclavage spirituel. Rome nous a ravi le sacrement de la cène de trois manières : en retirant au peuple l'usage du calice, en inventant son dogme de la transsubstantiation, en le transformant en un sacrifice pour les vivants et les morts. Ce livre eut une influence décisive ; il ébranlait les deux fortes assises de la domination romaine : l'autorité divine du prêtre et la magie du sacrement. Qu'est-ce que le sacerdoce ? une charge sacrée dans l'Eglise, et tout fidèle est prêtre. Qu'est-ce que le sacrement ? Une grâce, mystérieuse sans doute mais qui se lie à la Parole, et n'a de puissance salutaire que par la foi. Les adversaires comprirent quelle en était la portée, cherchèrent en vain à en arrêter la diffusion. Les théologiens de Paris le condamnèrent, le comparant à l'Alcoran. Henri VIII, roi d'Angleterre, en prit occasion d'écrire contre Luther. On a fait la remarque que la plus grande partie des propositions condamnées par le concile de Trente, ont été extraites de ce livre qui, par sa forme paradoxale, se prêtait facilement à une interprétation dangereuse.—Tandis que Luther travaillait à la *Captivité de Babylone*, que la bulle qui l'excommuniait, avait déjà été lancée, que tant de passions animaient les esprits devenus irréconciliables, Miltitz, le négociateur si souvent malheureux, par

patriotisme et par intérêt personnel, persévérait dans ses tentatives d'apaisement. Il espérait que le pape, mieux informé, ouvrirait les yeux sur le danger de la situation et ne serait pas fâché de retenir ou de modérer les effets de l'excommunication. Les frères de l'ordre s'entremirent de nouveau, et dans une entrevue à Lichtenberg, il décida Luther à écrire au pape et à lui dédier une lettre d'édification. Luther ne partageait pas ses illusions ; il y consentit néanmoins, et il écrivit, dans une heure de détente, une lettre au pape et ce charmant petit livre de la *Liberté chrétienne*, une des œuvres les plus simples et les plus douces qui soient sorties de sa plume. La lettre est celle d'un homme qui n'a plus ni crainte ni espoir, ferme, digne, respectueuse de la personne du pape, méprisante pour les institutions et la cour romaines. Le petit livre était un de ces traités mystiques comme il savait les faire, plein de recueillement et d'onction. Le chrétien, dit-il, est un homme libre, maître de toutes choses, il n'est soumis à personne. Le chrétien est un serviteur plein d'obéissance ; il se soumet à tous. » Et de ces deux propositions contradictoires de liberté et d'assujettissement, il tire la morale à la fois la plus sublime et la plus touchante. — Enfin, grâce à l'infatigable persévérance du Dr Eck et du cardinal Cajetan parut la bulle *Exsurge Domine* qui excommuniait Luther et ses adhérents (16 juin 1520); mais ce n'était pas chose facile que de la publier en Allemagne dans l'état de surexcitation où se trouvaient les esprits. La réception qu'on lui fit dans tous les lieux où avaient pénétré les idées nouvelles, montra combien l'autorité pontificale était profondément ébranlée ; on n'y vit guère qu'une œuvre de vengeance particulière. Luther conserva une admirable tranquillité d'esprit. Ses lettres de cette époque sont pleines de consolations pour les autres, de sécurité pour lui-même, puis finalement d'inébranlable résolution et de colère contre des hommes qu'il considère comme des ennemis de Dieu. Coup sur coup, il publie des réponses véhémentes, injurieuses : *De la nouvelle Bulle et des nouveaux mensonges de Eck ; Contre la Bulle de l'Antéchrist.* « Pape Léon et vous tous qui avez à Rome quelque puissance, je vous accuse et vous déclare ceci en plein visage, c'est que si cette bulle est de vous, moi, dans la pleine autorité d'enfant de Dieu et de co-héritier de Jésus-Christ, fondé sur le roc et ne craignant point les portes de l'enfer, je vous exhorte, au nom du Seigneur, à rentrer en vous-mêmes et à mettre fin à vos blasphèmes. Si vous ne le faites point, sachez que moi et tous les serviteurs de Jésus-Christ, nous considérons désormais votre siège comme le siège de l'Antechrist auquel nous cessons d'être unis, etc. » — Puis il renouvelle son appel à un libre concile, et poussé par ce génie singulier qui, dans les moments décisifs, faisait taire en lui toutes les voix de la sagesse et de la prudence humaine, qui en le surprenant lui-même, déconcertait ses amis, les blessait, et du même coup épouvantait ses adversaires, il se décida à un acte d'une témérité inouie. Aux acclamations d'une foule d'écoliers ardents et indisciplinés, il brûla publiquement la bulle, les décrétales des papes, les livres de ses ennemis, comme ceux-ci avaient brûlé les

siens (10 décembre 1520). « J'ai d'abord tremblé et prié, écrit-il à Staupitz en lui annonçant ce qu'il vient de faire, mais aujourd'hui je suis heureux, et ne crois pas avoir, de toute ma vie, ressenti une pareille joie. » Quelques jours après, pour faire connaître au monde et pour justifier cet acte, il publie une petite brochure : *Pourquoi les écrits du pape et de ses disciples ont-ils été brûlés par le D. M. Luther*. Après l'accomplissement de cet acte qui s'adressait plus aux passions de la foule qu'à la raison des sages, sur l'avis de ceux qui l'entouraient, il jugea nécessaire de faire une défense lumineuse des propositions que la bulle avait condamnées. Il se mit à l'œuvre et dès les premiers jours de janvier 1521, parut en latin et en allemand l'écrit intitulé : *Défense de toutes les propositions condamnées par la nouvelle Bulle*. Ce livre, dans lequel loin de rétracter aucune de ses assertions, il en aiguise la pointe, se termine par ces mots : « Je ne prétends point être un prophète, mais je dis que ces violents qui me persécutent doivent craindre de persécuter un prophète... Je suis certain que la Parole de Dieu est avec moi et non avec eux ; voilà pourquoi leurs persécutions loin de m'effrayer, me réjouissent et redoublent ma confiance. D'ailleurs ils ne peuvent rien, sinon tuer mon pauvre corps que je recommande à Dieu et à ses saints. »

IV. — Le jeune empereur Charles-Quint, après un interrègne de six mois, avait été couronné à Aix-la-Chapelle. Un de ses premiers actes d'administration fut de convoquer une diète à Worms pour régler les affaires générales de l'empire. Les lettres de convocation portaient en outre que l'Assemblée devait aviser aux moyens propres à arrêter les opinions nouvelles et dangereuses qui menaçaient de troubler la paix de l'Allemagne. Tous les partis avaient essayé d'agir en cette occasion sur l'empereur ; et les destinées de la Réforme semblaient remises à l'arbitrage d'un jeune homme qui avait vingt ans à peine ; mais ce jeune homme était déjà Charles-Quint, et la raison politique devait être l'unique mobile de ses résolutions. L'ordre qu'il avait donné de brûler les écrits de Luther dans ses Etats immédiats, avait dissipé les espérances que des hommes tels que Hutten et Sickingen avaient pu fonder sur lui. Tout fut mis en œuvre pour l'amener à rendre un édit semblable pour les pays de l'empire. Mille intrigues s'entrecroisèrent que nous n'avons pas à raconter ici. L'édit fut rendu ; mais vers le mois de mars, on s'accorda pour lui en représenter les dangers : « Il est impossible, lui disait-on, dans l'état de surexcitation où se trouve l'Allemagne, de frapper Luther sans l'avoir entendu et sans lui avoir demandé s'il rétracte ses doctrines. » Charles-Quint y consentit et le 6 mars parut la citation qui l'appelait à Worms. — Luther, pendant ces longs pourparlers, accomplissait à Wittemberg sa tâche de chaque jour, écrivant, enseignant, prêchant avec un suprême détachement. Il était instruit par Spalatin de tout ce qui se tramait contre lui et aussi des amitiés puissantes qui le soutenaient. De nombreux écrits, de valeur inégale, sortirent de sa plume pendant ces jours troublés. Des adversaires infatigables, qui ne reculaient devant aucune calomnie, avaient saisi le moment où tout paraissait

l'accabler, pour frapper l'hérétique : Emser, Murner, Catharin, Latomus de Louvain, Prierias, toute une foule obscure, à lourde et étroite érudition. Luther leur tint tête à tous, mais comme en se jouant, ironique et d'une verve accablante qui rappelle celle de Voltaire, avec des violences, des trivialités de langage, une fougue et une hardiesse de pensées étonnantes. En même temps, grâce à cette souplesse singulière de son génie si multiple, si difficile à ramener à l'unité, il poursuivait, au milieu de ces luttes irritantes, en face du péril imminent qui planait sur sa vie, les douces études intérieures qu'il affectionnait. Chaque jour il prêchait deux fois sur la Genèse et l'évangile de saint Jean; il publiait la première partie de sa *Postille*, travaillait à son Commentaire sur les Psaumes, et écrivait le *Magnificat*, ou explication du Cantique de Marie, peut-être le plus onctueux, le plus doux de ses écrits édifiants. — Luther partit le 2 avril (1530) et fit à travers l'Allemagne un voyage triomphal. Les populations se pressaient sur ses pas et l'acclamaient. Des bruits sinistres se répandirent. Sickingen, Glapio le confesseur de l'empereur, ses amis tentèrent de l'arrêter. « J'irai à Worms, répondit-il à Spalatin, y eût-il dans cette ville autant de diables que de tuiles sur les toits. Si Huss a été brûlé, la vérité ne l'a point été. » Le 18 avril, il comparut pour la première fois devant la diète. L'official de l'évêque de Trèves, Jean de Eck, qui parlait au nom de l'empereur, lui ayant demandé s'il reconnaissait être l'auteur des livres incriminés et s'il était disposé à les renier, il répondit : « Comme c'est une question qui concerne l'âme, la foi, le salut, la Parole de Dieu, la plus grande chose qui soit sur la terre et dans le ciel, j'agirais avec imprudence si je répondais sans réflexion. » Il dit cela d'un ton très doux et d'une voix presque éteinte. On lui accorda un sursis d'un jour. Il avait produit sur l'assemblée une pauvre impression, l'empereur se demandait si c'était bien là l'homme qui avait publié des livres si hardis, et ses amis penchaient vers une rétractation mitigée qu'avait indiquée Glapio et qui aux yeux des politiques pouvait encore le sauver et avec lui la Réforme. Le lendemain jeudi (18 avril) il comparut pour la seconde fois. Après une harangue dédaigneuse de l'official, Luther d'un ton ferme et assuré, prit la parole et dit en substance : « Il est certains de mes livres où j'ai traité de la foi et des mœurs d'une manière si pure que mes adversaires eux-mêmes le reconnaissent. Si je les reniais, que ferais-je, sinon condamner la vérité reconnue ? J'ai écrit secondement contre la papauté et les doctrines des papistes qui désolent le monde. Si je reniais ces livres je ne ferais qu'affermir un enseignement impie. Il en est d'autres que j'ai écrits contre certaines personnes. Je confesse avoir été à leur égard plus vif qu'il ne convenait. Je ne les rétracte pas non plus, parce que par là j'autoriserais leur tyrannie. Mais comme je suis homme, je puis m'être trompé. Je demande donc d'être réfuté par les écrits des apôtres et des prophètes; et, dès qu'on m'aura convaincu, je rétracterai mes erreurs et jetterai mes livres au feu. Prenons garde, en voulant amener la paix par la persécution de la Parole de Dieu, de faire descendre sur nous un déluge de maux. »

Cette réponse n'était pas celle qu'on attendait. L'official, sur l'ordre de l'empereur, lui répliqua qu'il était malséant de sa part de demander une discussion nouvelle sur des points que l'Eglise avait condamnés depuis des siècles, et que la seule chose qu'il avait à faire c'était de répondre si oui ou non il voulait se rétracter. Sur quoi Luther répondit : « Puisque Votre Majesté Impériale et vos Seigneuries me demandent une réponse nette, je vais vous la donner sans cornes et sans dents. Si l'on ne me convainct par le témoignage de l'Ecriture ou par des raisons décisives (car je ne crois ni aux papes ni aux conciles seuls, puisqu'il est clair comme le jour qu'ils ont souvent erré et se sont contredits, je suis dominé par la sainte Ecriture et ma conscience est liée par la Parole de Dieu), je ne peux ni ne veux me rétracter en rien ; car il est dangereux d'agir contre sa propre conscience. » Quelques paroles furent encore échangées; quand il ajouta que le concile de Constance avait pris des décisions contraires à la Parole de Dieu, l'empereur coupa court au débat, et, au milieu d'un tumulte indescriptible, Luther s'écria : « Me voici, je ne peux autrement. Que Dieu me soit en aide. »— Une commission composée d'hommes considérables fut chargée de faire auprès de lui une dernière tentative. Ces hommes, dont quelques-uns étaient ses amis, s'y employèrent avec ardeur; mais ils échouèrent. Luther se montra aussi inflexible à la prière qu'à la violence. Il obéissait à une vérité supérieure qui dominait sa vie et le rendait sourd à toute considération humaine; car instinctivement, il posait en face de la société et de l'Eglise le droit imprescriptible de la conscience, qui se confondait, pour lui, avec le droit de Dieu. Le lendemain, 26 avril, il quitta Worms, et le 25 mai, la diète le mit au ban de l'Empire (l'édit fut antidaté du 8 mai). Dans l'intervalle, l'électeur de Saxe qui voulait à tout prix le sauver, l'avait enlevé et transporté secrètement à son château de la Wartbourg. L'empereur soupçonna la vérité, se tut, et la guerre qui bientôt éclata entre lui et François Ier le détourna des affaires d'Allemagne et du souci de faire exécuter son violent édit.— Luther était désormais à l'abri des poursuites de ses ennemis. Confié à la garde d'un homme d'une fidélité éprouvée, le sire de Verlepsch, il se revêtit du costume des chevaliers, laissa croître ses cheveux et sa barbe. Le secret fut si bien gardé que parmi ceux qui l'entouraient, bien peu se doutèrent que le mystérieux Junker Georges fût l'homme dont parlait toute l'Allemagne. Cette existence nouvelle, le repos auquel il était condamné, le sentiment de la solitude altérèrent profondément sa santé. Depuis Worms il souffrait d'un dérangement dans les fonctions digestives. Accablé, sans forces, en proie à d'intolérables douleurs, il s'abandonnait au découragement. Les tentations et les luttes intérieures dont il n'avait jamais été complètement délivré, revenaient plus pressantes, plus victorieuses ; des apparitions effrayantes le troublaient, son esprit angoissé roulait les plus sombres pensées. Son imagination exaltée lui représentait sa maladie comme étant l'œuvre du diable. Il avait sur ce point les croyances du moyen âge. Son enfance passée au milieu des mineurs,

peuple superstitieux, son éducation, ses luttes contre des adversaires implacables, lui faisaient apparaître le vaste monde du péché sous des formes plastiques, vivantes, merveilleuses. Il se représentait l'univers entier comme enlacé dans une lutte de géants que les puissances sataniques livrent à Dieu et à ses anges. Quand il s'abandonnait à ses pensées, il se sentait mourir : ce monde satanique pesait sur lui et l'écrasait. Son amer chagrin était précisément de ne pouvoir continuer son combat si bien engagé, d'avoir cédé à une prudence tout humaine qui, aux heures de la tentation, lui semblait être une lâcheté et un reniement de Dieu. Insensiblement il revient à la vie, écrit à ses amis, écoute les bruits du dehors, s'associe aux travaux de ses disciples, et les excite. Il lit avec étonnement les pages toutes fraîches des *Loci communes* de Mélanchthon, livre admirable où pour la première fois, la pensée de la Réforme trouve sa formule scientifique. Dès les premiers jours, il s'était remis à ses chers travaux de théologie intérieure. Il reprend l'aimable paraphrase du Cantique de Marie, poursuit son grand travail sur les Psaumes, écrit un livre sur la confession, et, pour les pauvres pasteurs, des sermons sur les évangiles et les épîtres, qui deviennent la *Kirchen Postille*, un livre d'une éloquence sans fausse rhétorique, explication simple des grands dogmes et des grands faits chrétiens; puis il commença l'œuvre immense de la traduction de la Bible. Avant son départ de la Wartbourg, le Nouveau Testament tout entier était traduit en une langue vivante, expressive, admirablement populaire. C'est ainsi que la Bible, lue, répandue, pénétrant dans toutes les couches de la société, donna une voix à la Réforme et, plus que tous les écrits théologiques, décida la victoire. — Cet « oisif » travaillait énormément, au milieu même des crises de sa maladie. Quand celle-ci fut vaincue, son activité n'eut plus de bornes, et avec la lutte revint la joie. Pendant ses dix mois de captivité, ses écrits se succèdent rapides, hardis, incisifs. Excommunié par le pape, condamné par l'empereur, il n'a plus rien ni personne à ménager. Nul respect humain ne l'arrête et ne le contient. Il se fait l'accusateur de toutes les félonies, et sa grande voix vient apprendre au monde que la Réforme n'est point prisonnière. C'est ainsi qu'il écrit contre Latomus, théologien de Louvain, un admirable livre sur le péché et la grâce, des traités contre Emser, les théologiens de Paris et la bulle du pape *De Cœna Domini*, et un véhément pamphlet contre l'archevêque Albert de Mayence, qui avait relevé dans son diocèse la vente des indulgences. — Tandis que Luther se tourmentait dans son « Pathmos, » l'idée réformatrice s'incarnait, en s'étendant, dans d'autres personnalités moins puissantes, moins pures que la sienne. Ses disciples en avaient pris tant bien que mal la direction, et la Réforme, plus libre, se pliant à la sagesse des uns, aux passions et aux instincts des autres, commençait à soulever les masses. Ici et là, au milieu des persécutions, éclatèrent des troubles. La foi nouvelle se traduisait en actes ; le temps était venu de passer de la spéculation à la pratique, et les sujets qui passionnaient la foule étaient nécessairement ceux

dont celle-ci avait le plus lourdement porté le poids : le célibat des prêtres et les abus de la messe. — Sous l'inspiration des idées nouvelles, quelques prêtres s'étaient mariés, obscurément, de peur du scandale ; on les poursuivit. Luther, dès qu'il en eut connaissance, éprouva plus d'étonnement que de joie ; le hardi penseur avait besoin que d'autres le précédassent dans la voie que lui-même avait ouverte. Après les prêtres, ce furent les moines. Carlstadt, que l'on trouve toujours au début des innovations hardies, avait pris en main la cause de ces derniers. Luther trouva faibles ses arguments ; la rupture des vœux effrayait sa conscience, et ce n'est qu'une très longue méditation et l'ardent désir de délivrer « les âmes captives dans l'impur célibat » qui l'amenèrent à des résolutions plus fermes. Grâce à Mélanchthon, « qui conspirait avec lui, » il aboutit à la certitude que les vœux, quels qu'ils fussent, étaient contraires à la Parole de Dieu, et que par conséquent il fallait les abolir. Il mit sa pensée dans une série de thèses (9 sept.), dans un sermon sur l'évangile de l'Epiphanie, puis dans le traité *De Votis monasticis*, célèbre surtout par la belle dédicace qu'il adresse à son père : « Qu'importe que je sois encore revêtu du froc ! Ni l'habit ni la tonsure ne font le moine. Ma conscience est libre. Je suis moine et ne le suis plus, une créature nouvelle de Christ, non du pape. » Cependant l'agitation s'accentuait à Wittemberg ; un prédicateur, Gabriel Didyme (Zwilling), se signalait entre tous par ses ardeurs de réforme ; on allait jusqu'à déclarer le salut impossible sous le froc. Une assemblée des augustins (janv. 1522) accorda aux moines la liberté de sortir ou de rester au couvent, selon la conscience de chacun. — Plus vive encore était l'agitation contre les abus de la messe. La question du célibat intéressait spécialement les prêtres, mais ici le peuple entrait en scène ; ici encore Carlstadt et Didyme, un enthousiaste, firent les premiers pas dans la voie des réformes. Dès le mois de septembre, on distribue la cène aux laïques sous les deux espèces, et des manifestations bruyantes marquent ce changement. Luther agit en cette occasion comme il l'avait fait au sujet du célibat. Tout en blâmant les excès, il essaya, dans un traité sur l'*abus de la messe*, de justifier la réforme accomplie et de donner à celle-ci un fondement scripturaire (1er nov.). — Vers la fin du mois de décembre (1521), il était arrivé à Wittemberg des hommes inspirés d'un esprit singulier ; c'étaient un tisserand du nom de Nicolas Storck, un ouvrier de la même profession, et un certain Marcus Thomas Stubner, ancien étudiant. Ces hommes se vantaient de révélations merveilleuses. Dieu, disaient-ils, leur parlait en songes. Ils annonçaient que la réformation de l'Eglise s'accomplirait par un homme plus grand que Luther et ils prédisaient l'extermination des gouvernants actuels. Ils enseignaient aussi la voie par laquelle l'âme s'unit à Dieu, la contemplation, l'anéantissement du moi, etc., etc. C'était un reflet lointain de ces doctrines mystiques qui ont traversé le moyen âge et cherché le salut de l'homme dans le panthéisme. Ces hommes venaient de la petite ville de Zwickau, voisine de la Bohême, où l'Evangile de Luther avait pénétré de bonne heure et s'était promp-

tement mélangé à des doctrines hussites. Cette petite troupe d'illuminés jeta le trouble à Wittemberg; ils gagnèrent un théologien, Martin Cellarius ; et Carlstadt, séduit et reconnaissant en eux l'esprit qui l'animait lui-même, précipita le mouvement révolutionnaire en se mêlant aux hommes qui forçaient les églises et brisaient les images des saints. Les scènes tumultueuses se succédèrent; les étudiants étaient démoralisés ; un grand nombre d'hommes honnêtes et timides abandonnaient la Réforme; l'université, peu de temps auparavant si florissante, perdait un grand nombre de ses élèves ; Mélanchthon et les autres disciples étaient ou irrésolus ou impuissants. Luther, qui avait fait une courte et secrète apparition à Wittemberg, ne se laissa pas un seul instant ébranler par ce qu'on lui racontait des nouveaux prophètes. Voyant sa belle œuvre spirituelle compromise par des violences charnelles, il abandonna audacieusement sa retraite et, le 6 mars, après une captivité de dix mois, il arriva à Wittemberg. « Voici, dit-il, n'étant plus protégé que par les puissances célestes, je me jette au milieu de mes ennemis, et tout homme a le droit de me tuer. » Une lettre héroïque avait prévenu l'électeur Frédéric de sa détermination. — A peine arrivé, il monte en chaire, et huit jours durant il expose devant une foule frémissante ses sentiments sur la direction désastreuse que les *Enthousiastes* avaient imprimée à la Réforme pendant son absence. Ce qui frappe à la lecture de ces discours, prononcés au milieu de circonstances si critiques et en face d'une population excitée, c'est un caractère très constant de modération et le parti pris de l'emporter sur ses adversaires à force de bon sens et de charité. Sévère envers les doctrines, il n'a pas un mot blessant contre Carlstadt et ses amis, pas une allusion même aux prophètes qui l'ont séduit. Dans un langage clair, précis, éloigné de toute phraséologie mystique, il aborde les uns après les autres tous les points délicats, la messe, le culte des images, les messes privées, le sacrement de la cène sous les deux espèces, la confession auriculaire, en un mot toutes les réformes hâtives, celles qu'il croit justes au fond, mais trop précipitées, celles qui lui semblent puériles et plus propres à jeter le trouble dans les consciences qu'à édifier; et dans cette longue discussion, où ne manquent ni l'ironie, ni le trait plaisant, une parole revient sans cesse, monotone mais puissante : « La foi sans la charité n'est qu'une illusion. » Cette prédication produisit à Wittemberg un effet immense. La réaction fut subite et complète. Beaucoup de ceux qui avaient désespéré de la Réforme, parce qu'ils voyaient en elle la mère de toutes les insurrections, en redevinrent les fermes partisans. L'autorité de Luther grandit démesurément. Tout le monde admirait la sagesse de cet homme qui, mis au ban de l'empire, seul et sans protecteur avoué, tenait tête à toutes les puissances de ce monde, et savait en même temps réprimer l'insurrection et le fanatisme (Voir ses écrits : *Exhortation fidèle à tous les chrétiens de se garder de la révolte et de la sédition ; Remontrance aux chrétiens de Wittemberg ;* ses lettres à l'électeur Frédéric; son entrevue avec les prophètes; le *Traité de la communion sous les*

deux espèces; son *Epître aux prédicateurs et serviteurs de l'Evangile et à tous les chrétiens d'Erfurt*, etc.). — Quel que fût le désir de Luther de maintenir à son Evangile un caractère entièrement spirituel, la force des choses était plus puissante que sa volonté. A l'esprit nouveau, il fallait des formes nouvelles et des institutions qui y répondissent. Il fut donc bientôt entraîné à mettre lui-même la main aux réformes; et bien qu'il agît avec la plus grande circonspection et avec l'assentiment des fidèles, cette œuvre ne s'accomplit pas sans obstacles. Les fêtes des saints tombèrent; aux messes journalières, on substitua des cultes bibliques; la communion sous une seule espèce cessa d'être tolérée (non sans peine, malgré son livre sur l'*Abomination des messes privées*). Un an après son retour, le moment lui parut propice pour donner au culte public, à la messe, une forme sinon définitive, du moins mieux appropriée à la foi évangélique. Il publia, sur cet important sujet, un opuscule intitulé : *De l'ordre du service divin* et un petit livre latin : *Formula missæ*. Dans l'application qu'il fait de ses principes, il s'inquiète surtout des nécessités actuelles, de la conscience des faibles, maintenant du passé tout ce qu'il croit pouvoir garder sans péché. Il ne supprime de la messe que ce qu'il croit décidément contraire à l'Ecriture : le sacrifice, les invocations aux saints, les superfétations. Ce n'est plus le sacrifice qui fait le centre du culte, c'est la communion; mais le saint mystère demeure tout entier. Une chose était nouvelle, et d'une rare beauté, le cantique. Luther fit cette révolution (c'en était une) naïvement, sans en pressentir l'immense importance, guidé par ses instincts et voulant simplement suivre l'exemple des Pères et des Prophètes de l'Ancien Testament. Il aimait passionnément la musique, « ce don de Dieu qui dissipe la tristesse et chasse le diable. » Poète et musicien il chantait sa foi, et ses mélodies inspirées ravissaient la foule. Le premier chant qui jaillit de sa plume fut une complainte sur la mort de deux jeunes hommes martyrisés dans les Pays-Bas « à cause de l'Evangile. » D'autres suivirent en grand nombre et le peuple sut bientôt tout cela par cœur. — Aux jeunes communautés qui avaient rompu avec les traditions romaines et l'autorité des évêques, il fallait des institutions qui réglassent tous les actes de la vie chrétienne. Il y pourvut, fidèle à son principe conservateur, institua les rites pour le baptême et la confession (voir son *Taufbüchlein* et un petit livre de prières d'une simplicité enfantine). En même temps, il revisait avec ses amis sa Version du Nouveau Testament (25 sept. 1522) et y ajoutait des notes et de remarquables préfaces. L'Evangile, on le sait, s'était offert à lui sous le côté de la grâce et de la rédemption. De ce centre d'une foi toute personnelle, il juge tout, discute la doctrine, éprouve l'inspiration. Les livres du Nouveau Testament qui font apparaître Jésus-Christ dans toute sa splendeur et son œuvre de grâce; (l'Evangile de saint Jean, les épîtres de Paul), sont à ses yeux les écrits excellents, « la moelle de l'Evangile. » A côté de ceux-ci, les autres sont de moindre et d'inégale valeur. L'épître de saint Jacques par exemple, est une « épître de paille,

sans caractère évangélique. » Tout enseignement, fût-il de saint Pierre ou de saint Paul, qui ne « donne » pas Jésus-Christ, n'est pas apostolique. Tout ce qui, au contraire, l'enseigne, est apostolique, alors même que cet enseignement nous viendrait de Pilate, de Caïphe ou de Judas. En outre, il conteste l'authenticité de l'épître aux Hébreux, de celle de saint Jude et de l'Apocalypse dont les visions lui répugnent. Le Nouveau Testament de Luther fut lu avec une avidité incroyable : le monde, à cette lecture, se faisait théologien. — La régence impériale de Nuremberg qui, en l'absence de l'empereur, gérait les affaires de l'empire, avait essayé de donner une sanction au sévère édit de Worms, et par un rescrit du 20 janvier (1522), enjoint aux évêques de faire de rigoureuses informations contre les ecclésiastiques qui avaient altéré la messe, contre les moines fugitifs, etc. Les persécutions redoublèrent. Luther, pour y mettre un terme et arracher des mains des évêques la puissance du glaive, écrivit un livre très hardi et très neuf, dans lequel apparaissent pour la première fois les grandes doctrines qui constituent le droit des sociétés modernes. Le livre est intitulé : *De l'autorité séculière et des limites de l'obéissance qu'on lui doit.* Qu'est-ce que la puissance séculière? Un reflet de la puissance spirituelle, dit l'Eglise catholique. Non, répond Luther, elle est d'institution divine comme le mariage, comme la vie ordinaire ; elle subsiste par elle-même et de plein droit. Son but est de procurer aux hommes la paix extérieure, d'empêcher les actions mauvaises, de punir les attentats, de protéger les bons. Elle s'exerce uniquement sur les choses extérieures, domaine immense au delà duquel elle n'a plus de droit. Tout en s'opposant aux actes coupables, elle n'a pas mission de rendre les hommes pieux. Le monde de l'esprit est à Dieu seul, la pensée ne dépend que de lui; personne n'a mission de régner sur les âmes. Quand la puissance séculière, se méconnaissant elle-même, violente les âmes, il faut lui refuser l'obéissance, car il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, fuir, souffrir, mais ne point consentir. — Sur ces entrefaites, s'effondraient, dans une catastrophe imprévue, les restes glorieux de l'antique puissance féodale. Franz de Sickingen, le dernier de ces vaillants chevaliers qui avaient balancé la fortune des princes et des Etats, héros dont l'âme était plus haute que la situation, périssait sur les ruines de son château démantelé de Landsthul. Avec lui s'évanouit pour jamais le rêve d'une restauration de l'ancien droit et de l'ancienne indépendance, rêve qui peut-être avait un instant hanté l'esprit de Luther, alors qu'il écrivait sa lettre à la noblesse allemande. Son ami Ulrich de Hutten quittait l'Allemagne et s'en allait traîner en Suisse sa misère et ses regrets. La diète, assemblée à Nuremberg (automne de 1522), sous la présidence de l'archiduc Ferdinand, bien que sollicitée par le nouveau pape Adrien VI et son nonce Chiéregati, ne prenait dans l'affaire de Luther que des décisions évasives, répondait l'année suivante (18 avril 1524) aux instances du pape Clément VII et de son légat Campegio, qu'on exécuterait, autant que faire se pourrait, l'édit de Worms, demandait la convocation d'un

concile et renouvelait les anciens griefs de la nation contre Rome. Les princes catholiques mécontents, forts d'un récent rescrit de l'empereur contre Luther, avaient conclu entre eux, à Ratisbonne, une alliance pour la défense de la religion menacée (6 juillet 1524). Cette ligue fut la première occasion des scènes tragiques qui éclatèrent dans la suite. Luther, pénétré de la certitude qu'une puissance supérieure veillait sur son œuvre, laissait dire et laissait faire, se bornant à faire connaître à la nation les pièces du procès qu'on ne cessait d'intenter contre lui (Instruction pontificale du nonce Chiéregati; bref du pape à la ville de Bamberg; édit du 6 mars; lettre au vicaire de l'empire et des Etats assemblés, etc.; lettre de consolation à Hartmuth de Kromberg; deux édits contradictoires de l'empereur concernant Luther, etc.). — Les quelques années qui suivent la captivité de Luther à la Wartbourg sont extraordinairement remplies, extraordinairement fécondes. Les nouvelles doctrines se répandent dans le monde avec une rapidité merveilleuse. La Réforme, dès cette époque, n'est plus concentrée dans la pensée d'un homme de génie; elle se multiplie au contraire, elle éclate de toutes parts. Les disciples s'émancipent, poussent l'idée plus loin; de nouvelles personnalités très fortes surgissent, complètent, corrigent et parfois aussi dénaturent l'œuvre du maître; mais le mouvement est irrésistible, et si nombreux en sont les partisans que partout ils tiennent tête à l'orage. Luther, depuis Wittemberg, soutient, console les persécutés, et sa sollicitude s'étend jusqu'aux chrétiens de Bohême, de France, de Savoie, de Hollande et de Brabant (*Complainte sur le martyre des deux jeunes gens de Bruxelles; Lettre aux chrétiens d'Augsbourg; aux chrétiens de Brême*; *Lettres aux frères Bohèmes; Traité sur l'adoration du saint sacrement du corps du Christ*, etc.) — Alors qu'il était encore à la Wartbourg, un livre parut à Londres sous ce titre : *Défense des sept sacrements contre Martin Luther*. L'auteur n'en était rien moins qu'Henri VIII, roi d'Angleterre. Ce tyran, qui plus tard sépara de Rome l'Eglise d'Angleterre, était alors plein de zèle pour la papauté. Pendant la diète de Worms, il avait écrit à l'empereur, le conjurant de détruire par le fer et par le feu la détestable hérésie; puis cédant à sa haine et peut-être aussi à quelque secrète vanité littéraire, il entreprit de réfuter le grand hérétique dans un livre savant. L'ouvrage qu'il écrivit avec l'aide de ses théologiens n'est dépourvu ni d'adresse, ni de talent, ni de science; mais le fond de son argumentation ne diffère point de ce que nous avons vu chez les autres adversaires de Luther. On y sent à chaque ligne la main d'un roi plus apte à frapper qu'à discuter. Le pamphlet royal eut, on le conçoit, un immense retentissement. Quand Luther en eut connaissance, c'était au temps où la persécution sévissait dans les Pays-Bas, où sa propre personne était menacée, où l'on parlait de sa fuite prochaine en Bohême. Irrité de la haine persistante de ses adversaires, fatigué des conseils de ses amis, il résolut de ne pas plus respecter le roi que celui-ci ne l'avait respecté lui-même. Sa réponse parut au mois d'août (1522) :

Contra Henricum regem Angliæ. Le ton n'en est ni plus ni moins véhément que dans beaucoup d'autres de ses écrits polémiques; mais ici l'adversaire est un roi, et il faut avouer qu'il le traite comme le plus vulgaire de ses antagonistes, avec des traits incisifs et cruels. « Il injurie comme une fille publique ; on voit bien qu'il n'a pas une goutte de sang royal dans ses veines. Il écrit avec une conscience troublée, car il sait bien que s'il possède le trône d'Angleterre, c'est grâce au meurtre et à l'égorgement de la race royale, etc. » Sa colère néanmoins ne l'empêche pas d'être très clair et très pénétrant dans la réfutation des arguments du roi. Appuyé sur l'Ecriture, il traite d'une façon magistrale les points attaqués : l'indulgence, la papauté, la cène, le sacrifice. Cette réponse clôt la série des grands ouvrages polémiques dans lesquels il établit et discute les principes fondamentaux de la Réforme en opposition avec l'Eglise romaine. L'antithèse est maintenant nettement formulée, et les deux partis irréconciliables. A la prétention de Luther de ramener toutes choses à la Parole de Dieu, à Jésus-Christ comme à la dernière autorité, et par cela même à une expérience intime pour chaque chrétien, au témoignage du saint Esprit, à une certitude immédiate et mystique, les adversaires ont opposé l'autorité souveraine de l'Eglise, la foi à l'Eglise infaillible, seule capable de donner aux âmes une religion certaine et de résister au flot des pensées individuelles. De part et d'autre tout a été dit, et les luttes qui vont suivre n'ont désormais plus ni la même importance, ni la même grandeur. Luther ne voit plus en ses adversaires que des hommes aveugles, fermés à toute lumière, ennemis de la vérité. Ceux-ci l'abhorrent comme une personnification de l'esprit du mal, le destructeur de l'Eglise. Ils se croient tout permis et se livrent contre lui à tous les excès. Ne pouvant le tuer, ils l'accusent de tous les attentats, fouillent sa vie très pure, le calomnient et s'appliquent à le présenter au monde comme un homme adonné à tous les désordres. De 1523 à 1525, ses anciens antagonistes Eck, Emser, Cochleus, le duc Georges de Saxe, Alveld et d'autres écrivent contre lui. Il les méprise, ou s'il répond, c'est en se jouant et sur des points secondaires (*Adversus virum armatum Cochlæum. Contre la nouvelle idole de Halle*).

— V. Il y eut un moment, dans l'histoire de la Réforme où tous les hommes qui travaillaient à la renaissance des lettres, confondirent leur cause avec celle de Luther. Comme on avait devant soi les mêmes adversaires, on crut aussi que le but était commun. L'illusion ne dura que quelques années. Quand les « poètes » virent s'allumer partout ce vaste incendie et ces passions terribles dans toutes les classes de la société, ils prirent peur. Il leur semblait que cette passion théologique, âpre, inflexible, parfois grossière, allait ramener dans le monde une nouvelle barbarie. Les scènes tumultueuses de Wittemberg arrêtèrent leur premier élan, et dès cette époque, les défections commencent. Erasme, le plus illustre de tous, n'avait pas attendu cette heure pour séparer sa cause de celle de Luther. Un des premiers, il prévit la tragédie, l'Eglise divisée, les

vieilles institutions ébranlées, les peuples soulevés contre leurs maîtres; et tout en maintenant les éloges circonspects qu'il avait adressés jadis au théologien, à l'homme qui avait jeté un si grand mépris sur le monde des moines qu'il haïssait, il s'appliqua dès lors à effacer auprès des puissants l'impression que ses premiers jugements avaient pu faire sur leur esprit. Tous deux au reste, sentaient à merveille ce qui les séparait. Erasme redoutait Luther et ne voyait en lui qu'un barbare de génie. Luther, bien qu'il eût recherché son appui, ne l'estimait pas. Des aigreurs réciproques préludèrent à la séparation. Encouragé par les papes Léon X et Adrien VI, pressé par le roi Henri VIII, qui, par lui, cherchait sa vengeance, il se décida enfin, après mille tourments intérieurs, à quitter la position ambiguë dans laquelle il se tenait et à se déclarer ouvertement dans un livre devenu célèbre, *Diatribe d'Erasme sur le libre arbitre* (1524). Le sujet était bien choisi : Erasme, en attaquant Luther sur une doctrine de cette importance, ne se pose pas en vulgaire défenseur de la papauté et de ses abus. C'est un philosophe qui discute sur le dogme avec une savante discrétion. Néanmoins, cette éternelle question de la grâce, tant débattue dans l'Eglise, il ne la sonde pas dans ses profondeurs; il semble qu'il n'ait eu d'autre but que de mettre en lumière les théories déterministes de Luther dans leur exagération même et d'en signaler les périls. Tous les efforts de sa dialectique habile tendent à l'enfermer dans cette doctrine de la nécessité, sans laisser jamais entrevoir quelle est, au fond, sa propre pensée. — Luther, engagé dans d'autres combats, prit temps pour répondre. Sa réplique ne parut qu'en décembre 1525 : *De servo Arbitrio.* « Vous seul, lui dit-il, parmi tous mes ennemis, avez saisi le point principal. Je vous en remercie du fond du cœur. » Il suit pas à pas la discussion de son habile adversaire et ne laisse aucune de ses allégations sans réponse; il relève ironiquement le scepticisme d'Erasme qui, dans une question capitale pour la vie chrétienne refuse de conclure; puis il démontre l'identité de son enseignement avec celui de saint Paul et de saint Jean, les deux grands docteurs apostoliques. Toute la force de sa démonstration est dans cette double pensée qu'il répète sous mille formes. L'homme est impuissant à se sauver lui-même. Le salut vient du Christ, c'est un don de Dieu. – Si nous croyons que Jésus-Christ nous sauve par son sacrifice, n'est-ce point anéantir son œuvre de grâce, d'en revendiquer une part quelconque pour nous? Mais il ne s'arrête pas à ce domaine de l'expérience chrétienne. Avec saint Paul il va plus loin et plus haut, entre dans la spéculation, et se demande enfin quelle peut bien être la liberté de la créature en face de l'immuable volonté de Dieu, éternel problème qui semble n'avoir d'autre solution logique que la négation de Dieu ou l'anéantissement de la créature. Luther, tout plein de Dieu et tout convaincu de son propre néant, aboutit forcément à ce dernier terme. La volonté de l'homme, c'est une bête de somme que mène tour à tour le diable et Dieu. Quiconque n'est pas saisi par la main puissante de Dieu, demeure dans le péché et la perdition. De qui donc dépendent cet affranchissement

d'un côté; cette servitude de l'autre? De la volonté seule de Dieu; et ici, il faut distinguer entre sa volonté révélée et sa volonté cachée. Nous ne connaissons que la première. Par elle il veut le salut de tous les hommes; il les cherche, il les attire à lui, sachons nous y confier et nous tenir à elle seule. Derrière cette volonté connue il y en a une autre, mystère incompréhensible, par laquelle il opère en tous les êtres et la vie et la mort, et a décrété d'avance quels sont les hommes qui doivent être sauvés, quels sont ceux qui ne doivent point l'être. On peut ajouter encore qu'à ses yeux tous les attributs divins se résument dans l'Amour éternel, et que par conséquent, il lui est impossible de supposer que Dieu, quoiqu'il fasse, puisse jamais être injuste ou cruel envers ses créatures. Comment concilie-t-il cette haute et consolante pensée de Dieu avec sa doctrine sur la prédestination? Il ne la concilie point, mais c'est sur elle qu'il met l'accent, et c'est à l'éternelle charité qu'il convie les âmes. Luther n'a jamais rétracté les conclusions extrêmes de la doctrine de la grâce; il ne les a pas répétées non plus. Il ne voyait du reste aucun moyen terme entre le libre arbitre qui enlève à l'âme la certitude du salut, efface le mystère de la Rédemption, et l'humble acceptation de la grâce avec toutes ses conséquences. Tous les hommes de la Réforme, Mélanchthon, Zwingle, Calvin ont pensé comme lui, sans apporter à la doctrine les mêmes correctifs. Cette énergique génération qui a ramené dans le monde l'esprit d'indépendance et de liberté, a puisé, chose remarquable! la meilleure part de ses vertus dans l'acceptation d'une doctrine qui semble devoir nous ravir toute initiative et le sentiment de notre responsabilité. C'est peut-être que cette doctrine est la seule qui donne à l'homme un point d'appui divin et l'élève au-dessus de sa misère. Erasme, blessé au vif par le livre de Luther répondit, cette fois-ci infidèle à ses habitudes de modération. Dès lors la rupture entre ces deux hommes qui avaient pu se croire un moment destinés à accomplir la même œuvre, fut complète, irrémédiable. Erasme ne songea plus qu'à se rapprocher de ses anciens adversaires, à faire sa paix avec l'Eglise, et à répandre le mépris sur les partisans de la Réforme. Les luttes qui ensanglantaient l'Allemagne lui rendirent cette tâche facile. Les humanistes, à sa suite, impuissants à arrêter et à dominer le mouvement religieux, s'appliquèrent à le dénigrer et à en faire ressortir les côtés ténébreux. Luther se tint tranquille, mais sa répulsion contre Erasme « cette vipère », ne fit que grandir. Son nom même lui devint odieux. — Si Luther se flatta un instant d'avoir triomphé de l'esprit qui menaçait d'entraîner la Réforme dans le fanatisme et la révolte, son illusion ne dura point longtemps. L'esprit vaincu à Wittemberg, se réveilla plus fort dans les campagnes et dans les petites villes de la Thuringe, fiévreux, agressif et en même temps plein de ruses pour se dérober à la trop vive lumière. Si grand que fût son génie, il y avait un monde très bas et très douloureux où il n'atteignait pas; monde du servage et de l'antique misère, trop ignorant pour saisir ses sages théories ecclésiastiques, trop déprimé

pour comprendre autre chose qu'une liberté charnelle. Les rêves des illuminés avec leurs prophéties de rénovation sociale allaient au contraire droit au cœur de ce peuple et le passionnaient. Carlstadt avait donné en plein dans ce mouvement. Las de se contraindre il était parti pour Orlamunde où ses prédications enflammées soulevèrent la populace : on brisa les images, on détruisit les autels, on renouvela les scènes tumultueuses de Wittemberg. Tous ces enthousiastes obéissaient à la même pensée. L'idée qui les obsédait était l'établissement ici-bas d'un règne de justice où Dieu manifesterait sa volonté ; ils en cherchaient le type idéal dans l'Ancien Testament. Un homme d'un caractère sombre, d'un esprit audacieux, Thomas Müntzer était le chef visible, obéi de ces exaltés. Mêlé aux prophètes de Zwikau en 1520, banni de sa ville, voyageant un peu partout, à Allstædt, à Mühlhausen, il semait sur ses pas la haine du nom de Luther. Ce prophète enflammait les âmes par le récit de ses visions ; il se croyait l'instrument choisi pour opérer une réforme radicale, prêchait l'extermination des princes, la communauté des biens et la transformation de la société. Tous les efforts que fit Luther pour arracher Carlstadt à sa funeste obsession furent vains ; une entrevue qu'il eut avec lui à Iéna, puis à Orlamunde exaspérèrent son irritation. Aigri par les douleurs d'une vie aventureuse, banni de Saxe par l'électeur auquel il avait refusé l'obéissance, il se posait comme l'ennemi naturel de Luther « ce papiste caché, ce meurtrier des âmes et patron des idoles » et ne se lassait pas d'écrire pamphlets sur pamphlets. L'hérésie luthérienne était à ses yeux la doctrine de la présence réelle dans la sainte cène : illusion dangereuse, disait-il, qui convie les âmes faibles à chercher le pardon de leurs péchés non dans la foi mais dans un acte extérieur. Carlstadt jetait ses pensées dans le monde à peu près telles qu'il les avait reçues de certains prédicateurs hollandais qui s'en étaient faits à Wittemberg et en Suisse les apôtres secrets ; mais sans parvenir à leur donner la netteté nécessaire. — Tandis qu'il publiait ses livres plus remarquables par la passion que par la lumière, d'autres hommes d'une toute autre portée d'esprit, Zwingle, Œcolampade, qui avaient puisé à la même source, cherchaient en silence la formule du dogme nouveau qui bientôt allait scinder l'œuvre de la Réforme et arracher au génie de Luther une partie de l'Europe. Cette propagande (à Strasbourg, à Bâle, en Suisse) dont le succès était rapide, blessait Luther. Il avait beau mépriser Carlstadt dont il avait percé à jour l'extrême vanité et le faible esprit, il se sentait atteint au cœur et dans ses plus vives convictions (voir la *Lettre de L. à Gerbelius*, la *Lettre des prédicateurs strasbourgeois*, l'*Epître aux chrétiens de Strasbourg*) ; et pour en finir il prit corps à corps toute cette mystique malsaine dans un travail d'ensemble : *Contre les prophètes célestes*, violent, selon sa nature, mais d'un admirable bon sens et parfois d'une éloquence magnifique. La première partie résume les doctrines évangéliques de la Réforme, traite à fond la question des images, réfute les accusations et les calomnies ; la seconde expose la doctrine du saint

sacrement de la cène. Ce qui frappe tout d'abord dans ce livre excellent, c'est le soin tout particulier que prend Luther de bien mettre en lumière la nature toute spirituelle, intime du christianisme, d'en marquer le côté divin, si l'on peut dire ainsi, nécessaire, éternel, et de le séparer de tout ce qui n'en est que l'ombre ou l'enveloppe extérieure. « Otez d'abord les images du cœur, montrez-en le néant ou le péché ; alors elles tomberont d'elles-mêmes ; mais quelle folie de s'en prendre à ce qui frappe les yeux et de ne pas toucher à l'idolâtrie du cœur ! On parle de Moïse et du Décalogue... Partout où les lois de Moïse sont d'accord avec les lois de la nature que Dieu a mises en nous, elles conservent leur valeur et la foi les transfigure ; mais quant à ces choses qu'aucune loi naturelle n'impose à la conscience, telles, par exemple, que les images et le sabbat, elles ne concernent que l'Israélite et ne lient personne que lui. » Il tirait ces conclusions hardies du sentiment de sa liberté chrétienne, et il y est demeuré fidèle. Luther aborde ensuite le sujet de la sainte cène avec le sentiment douloureux des luttes qui se préparent. Il établit comment Dieu agit sur l'homme, sur le chrétien en particulier, de deux manières diverses, extérieurement par la Parole de l'Evangile et par les sacrements, intérieurement par son Esprit et par la foi, qu'il ne communique néanmoins que par la voie extérieure qu'il a choisie. Or, c'est justement l'erreur des *Prophètes* de mépriser les moyens de grâce ordinaires, d'en appeler directement à l'Esprit, de se placer dans le monde des songes et des visions. Et tandis qu'ils méprisent ainsi l'ordre de Dieu, ils mettent toute leur piété à des choses de néant, à des brisements d'images, à une recherche de vie singulière, à des dévotions puériles. Ce qu'il défend contre Carlstadt, c'est la présence du corps de Christ dans la cène, c'est le mystère chrétien sans lequel, à ses yeux, les grâces et les certitudes s'évanouissent. Ce dogme capital, il cherche à le fonder sur les paroles mêmes de l'institution et sur les déclarations de saint Paul dans sa première épître aux Corinthiens. Il s'établit là dans une forteresse qui lui paraît inexpugnable, il en fixe le sens et s'efforce de démontrer qu'elles ne sauraient avoir d'autre signification que celle qu'il leur donne ; et il détermine le but du sacrement : consoler les consciences troublées en leur communiquant la grâce acquise par Jésus-Christ dans le sacrifice de la croix.— L'importance de ce pamphlet est considérable. Non seulement Luther y a vaincu le rêve malsain, l'exaltation religieuse, mais encore il y a mis en une vive lumière la vérité à laquelle il a consacré sa vie, à savoir que tout l'Evangile consiste à se confier complètement en l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, à accepter la grâce offerte, à y reposer sa vie, et à trouver dans la gratuité même de cette grâce la liberté et la joie. En affirmant avec décision cette théorie du salut, il s'élevait pour n'y plus revenir jamais au-dessus du mysticisme qui avait tant captivé sa jeunesse. Frappé aussi de l'immense péril des convictions religieuses qui ne s'appuieraient que sur la raison ou le sentiment, raison variable, sentiments incertains, il s'applique à donner à la foi une base à ses yeux

inébranlable. La Parole de Dieu et les sacrements, telles sont les sources uniques de toute connaissance chrétienne, de toute foi, de toute vie. C'est là que Dieu se révèle et se donne, et nulle part ailleurs. Tout le reste est vain et ne conduit pas à la connaissance ; la raison est impuissante (une sirène) ; il faut donc se plier à l'ordre établi de Dieu. Voilà l'Eglise sauvée du caprice des hommes. — Sur ces entrefaites éclata la guerre des paysans. On connaît cette histoire et nous n'avons pas à la refaire ici. A la fin du quinzième siècle déjà la révolte est partout ; l'excès de la misère pousse au soulèvement ; deux sentiments violents apparaissent : la haine du prêtre et la haine du noble. Quand Luther eut prêché sa doctrine, les anciens griefs disparaissent devant celui-ci, le plus intolérable de tous : les tyrans s'opposent à l'Evangile, ils ne veulent pas que le pauvre homme puisse être sauvé. Les rêves des fanatiques avaient une prise facile sur ces populations aigries par la misère, et de toutes parts on attendait « la délivrance d'Israël » que Müntzer prêchait avec une extrême hardiesse. Dès le printemps de 1525 toutes les contrées entre le haut Danube et le Rhin se soulèvent. La sédition gagne de proche en proche comme un incendie. Le paysan se rue sur les châteaux et les couvents ; les petites villes incapables de résistance font cause commune avec lui. Des gentilshommes, des prêtres, des juristes mêmes entrent dans le mouvement et donnent à ces masses désordonnées une apparence d'organisation. En mars parut un écrit humble dans la forme, de tous points modéré : *Les griefs et les doléances des Paysans, rédigés en douze articles.* L'expression en était si juste et si conforme à la situation qu'il devint aussitôt la charte de la révolte. L'auteur en est resté inconnu. Dès le début les paysans de la Souabe en avaient appelé à Luther, à Mélanchthon, à tous les hommes qui avaient ramené dans le monde, avec l'Evangile, la liberté chrétienne. Invoqué comme arbitre par les paysans qui se réclamaient de lui, accusé par ses ennemis d'être l'instigateur de la terrible révolte, Luther n'hésita pas et entra dans la lice pour défendre « son Evangile » contre les uns et les autres ; et d'un trait il écrivit une ardente réponse dans laquelle éclate son horreur égale pour la tyrannie et la sédition : *Exhortation à la paix; réponse aux douze articles des paysans*, etc. Jamais paroles plus fermes ne furent dites dans une situation plus terrible. Toutes les doléances des paysans, Luther les acceptait, mais il leur opposait en même temps son idéal du chrétien, cet homme qui n'amnistie aucune injustice, qui ne consent à aucune iniquité, et qui néanmoins souffre tout, s'en remettant à Dieu, le juge et le rémunérateur des actions humaines. Cette théorie de la divine obéissance et de la liberté spirituelle, mère de toutes les autres, ne pouvait être comprise de ce peuple exalté par la passion, ni d'une noblesse grossière, avide de vengeance. Néanmoins il fallut que cette parole fût dite pour l'honneur de l'Evangile et le salut de la Réforme. S'il y eut une heure où les conseils de Luther pouvaient être écoutés, cette heure fut bien fugitive, les événements se succédèrent rapides, épouvantables; et l'horrible guerre ensanglanta bientôt tous

les pays de l'empire. Thomas Müntzer et son acolyte Pfeiffer, soulèvent la Saxe par des proclamations furibondes, annoncent le règne du Christ et la « sainte Egalité. ». Des excès de tout genre, des crimes énormes sont commis. Luther, en présence de tous ces attentats prend de nouveau la plume et jette toute sa colère dans un écrit d'une violence inouie qu'il intitule : *Contre les paysans meurtriers et pillards*, et dans lequel il convie tout homme qui porte une épée à courir sus aux paysans comme sur des chiens enragés. Ses paroles cruelles, inutiles, lui aliénèrent ces malheureux, détruisirent son prestige populaire et ne gagnèrent nullement à sa cause les princes ses adversaires et le parti hostile à la Réforme. On oublia bientôt ses premières admonestations si hautes et si sereines pour ne se souvenir que de sa violence et justifier, par elle, les excès de la répression. Bientôt en effet la scène changea ; les princes surpris par la soudaineté de la révolte se relevèrent de leur premier effarement. Les bandes furent écrasées successivement ; les révoltés de la Saxe furent vaincus à la bataille de Frankenhausen ; Müntzer et les siens exécutés ; les représailles furent horribles. Luther alors pensa qu'il était nécessaire de se justifier. Dans une lettre à Gaspard Müller, chancelier du comte de Mansfeld, il affirme de nouveau avec sa hauteur habituelle, le droit divin de l'autorité, le crime inexpiable de la révolte et la nécessité de sauver à tout prix la société menacée; puis il prend à partie les seigneurs ivres de vengeance. « Quand j'ai prononcé les dures paroles qu'on me reproche, je n'avais en vue que les paysans endurcis, aveugles, refusant tout accord; et vous dites que j'enseigne que l'on doit égorger sans miséricorde tous ces malheureux prisonniers ?.,. On dit que les seigneurs abusent du glaive et qu'ils égorgent à leur tour. Est-ce moi qui le leur ai enseigné ?... A ces chiens sanguinaires il importe peu de frapper l'innocent ou le coupable ; ils portent l'épée pour assouvir leurs passions. On dit qu'à Mühlhausen un de ces hobereaux a fait venir devant lui la pauvre et malheureuse veuve de Müntzer et qu'il lui...Oh ! la noble, la chevaleresque action sur une pauvre petite femme abandonnée ! Oh ! les brutes immondes, pires que des loups et des tigres !» — Il fut très doux à l'égard même de ceux qui l'avaient le plus offensé, sauva la vie à plusieurs d'entre eux, à Cellarius, à Carlstadt. La révolte passa comme un orage. Au mois d'août elle était vaincue et noyée dans le sang. Quelque fût le courage de Luther, il n'envisagea pas sans de douloureuses appréhensions les suites terribles de cette victoire : l'Allemagne dépeuplée ; la liberté qu'il aimait, comprimée partout, anéantie en beaucoup de pays ; la Réforme haïe, calomniée. La mort du duc Frédéric son protecteur, survenue au milieu de ces événements, ajoutait encore à l'incertitude de sa situation. Cette année douloureuse marque une crise dans sa vie et dans la marche de son œuvre. Sans qu'il rétractât jamais rien de ses premières doctrines sur la liberté chrétienne et le sacerdoce universel, on sent que dès cette heure il n'a plus les mêmes espérances ou les mêmes illusions. Le peuple a trompé son attente, il ne croit plus

en lui, et a peur de la foule « grossière, » il redoute l'anarchie dans laquelle son Evangile a failli sombrer; il rêve l'ordre, la discipline; il tend la main aux princes qui seuls peuvent lui garantir la paix publique et la stabilité. Les jours de la belle jeunesse sont passés; la Réforme cesse d'être le ferment puissant, mais dangereux qui soulève les masses; elle est désormais une force domptée, mesurée, une des puissances conservatrices de la société. — Au milieu de ces scènes terribles et de ces détresses, à la veille de lancer son livre sur le serf arbitre Luther se maria (13 juin 1525). Depuis plus de trois ans qu'il avait attaqué le célibat des prêtres et poussé ceux-ci au mariage, il avait vécu seul au cloître abandonné avec le prieur Eberhardt Brisger, le dernier commensal du lieu, pauvre et manquant parfois du nécessaire. A ses amis qui lui reprochaient de ne pas prêcher d'exemple, il répondait qu'il ne se sentait point de dispositions pour cet état. Sa résolution fut si brusque et si inattendue dans un pareil moment, qu'elle surprit tout le monde. La jeune femme à laquelle il s'unissait, Catherine de Bora, était une de ces nonnes fugitives échappées du couvent de Niemptsch. Ses ennemis saisirent l'occasion aux cheveux et le diffamèrent à l'envi : Erasme eut la faiblesse de se faire l'écho de leurs indignes calomnies. Quelque amis timides (Mélanchthon, le juriste Schurf) eurent peur de ce mariage d'un moine et d'une nonne « d'où devait naître l'Antéchrist. » Lui, ému un instant, se releva sous le fouet des injures. «Je l'ai fait pour mon père, dit-il, pour l'honneur du mariage. A l'article de la mort, je l'eusse fait encore. Le diable en pleurera; mais les anges du ciel s'en réjouiront. »

VI. — L'électeur Jean, qui succédait au prince Frédéric, aimait Luther; mais il n'avait pas le prestige de son frère. Si décidé qu'il fût à le protéger il n'y eût pas réussi sans les circonstances politiques, singulièrement favorables. Le pape s'était uni au roi de France contre l'empereur, les Turcs étaient en marche contre la Hongrie, l'empereur contre Rome. Les princes évangéliques se posèrent dès lors comme confesseurs de la doctrine proscrite et la diète de Spire (27 août 1526) décida que touchant l'exécution de l'édit de Worms, chaque Etat agirait à sa guise, n'ayant à en répondre qu'à Dieu et à l'empereur. Luther, sous les auspices de son prince, se mit au long et pénible travail de l'organisation de l'Eglise. Une inspection générale fut résolue et exécutée. Mélanchthon en avait écrit l'Instruction qui donna lieu à une querelle dogmatique au sujet de la loi et du décalogue (première apparition de l'antinomisme, avec Agricola). On s'attendait à trouver l'Eglise dans une triste situation. Ce qu'on en apprit dépassa l'attente : un peuple grossier livré à toutes les superstitions, tournant l'Evangile en une liberté charnelle; des prêtres incapables, sans instruction, sans piété. Luther en reçut une impression douloureuse. Cette communion des saints; cette Eglise sainte qu'il avait rêvée, n'existait pas ou était perdue dans la masse singulièrement corrompue. Instruit déjà par les horreurs de la guerre des paysans, il plia devant la dure réalité, et sans renier son idéal, il accepta le fait, c'est-à-

dire l'existence d'une Eglise mélangée d'éléments impurs, mais dominée par la prédication de la Parole de Dieu et l'administration des sacrements, conduite par les théologiens, et placée sous la protection « charitable » du prince, seul assez puissant pour la défendre contre ses ennemis du dehors et sa propre corruption. Cette organisation imparfaite et qui livrait l'Eglise à la puissance séculière, devint celle de l'Allemagne. — Instruire un tel peuple n'était pas facile. Il se mit à la tâche, pourvut aux besoins les plus pressants, envoya partout des prédicateurs, des instituteurs évangéliques, créa des écoles, mêmes pour les filles, désespérant entièrement de la génération présente, « brute, indocile, avare » et demandant à grands cris qu'on élevât une jeune génération instruite, capable de comprendre et de pratiquer l'Evangile. Dans ce but il écrivit (1529) ses deux *Catéchismes,* œuvres aussi simples que profondes, résumés substantiels, populaires de la connaissance et de la vie chrétienne, dont l'action sur le peuple et l'Eglise a été pendant des siècles d'une portée infiniment bienfaisante. — C'est dans ces années (1524-1529) pendant lesquelles l'œuvre de Luther s'affermit au milieu des orages, s'organise, rayonne au dehors, qu'éclata le grand dissentiment religieux qui devait, en scindant la Réforme, soustraire à son génie une partie de l'Europe. Les Suisses, la plupart des théologiens des pays rhénans, sans approuver les rêveries de Carlstadt, avaient sur la sainte cène des vues analogues aux siennes. Dès l'année 1524, Zwingle et Œcolampade écrivent, réfutent la doctrine luthérienne, tout en feignant d'attaquer seulement le matérialisme catholique. Zwingle, ardent et très convaincu, pensait dégager la Réforme des dernières superstitions romaines dans lesquelles Luther la retenait captive. C'était un homme d'un esprit net, clair et méthodique, et d'une âme très noble; mais tout un monde d'idées et d'espérances le séparait de Luther, dont il ne saisissait pas la pensée dans ses mystiques profondeurs. Celui-ci avait compris Jésus-Christ avant tout comme le sauveur des âmes troublées, comme le rédempteur dont la justice efface les péchés de l'homme et tient lieu de tout. C'est dans ce mystère, inaccessible à la raison, d'un Dieu terrible et juste, incarné dans l'humanité même, qu'il puisait toutes ses certitudes et sa joyeuse liberté. Cette grâce qui seule donne la vie, il la voit, et Dieu sait avec quelle gratitude profonde ! descendue jusqu'à nous, offerte, toujours accessible, dans la parole sensible, dans la prédication, l'absolution, les sacrements, à tout homme qui soupire après elle et se fie aux promesses divines. Ce n'est pas nous qui cherchons Dieu, c'est lui qui nous cherche et qui nous trouve. Voilà les moyens de grâce dans leur plénitude : gardons-nous d'en affaiblir aucun, car c'est par leur usage constant que le chrétien parvient à l'assurance du salut et que les besoins les plus intenses de l'âme sont satisfaits. De là l'insistance qu'il met à sauvegarder la réalité de la grâce offerte dans la sainte cène; de là la ténacité avec laquelle lui, si libre d'ailleurs dans ses jugements sur l'Ecriture sainte, s'en tient ici au sens verbal des paroles de l'Institution. Il ne veut pas qu'une incertitude quelconque

puisse exister au sujet d'un si grand bienfait. — Zwingle ne connaissait pas ces terribles combats par lesquels avait passé Luther. Il voyait moins dans le péché la coulpe individuelle que la puissance néfaste qui pèse sur l'humanité. Le salut lui apparaissait surtout comme le rétablissement d'une nouvelle vie morale qui pousse le chrétien à l'accomplissement de la volonté divine, vie qui se répandant sur l'individu, l'Eglise et la société entière, transforme celle-ci. Convaincu autant que Luther de l'action de Dieu dans l'œuvre de la rédemption, il nie que Dieu ait recours à des moyens de grâce sensibles : les deux mondes de l'esprit et de la nature ne se touchent pas. Où Luther voit un acte de la condescendance divine, Zwingle ne voit qu'une chose indigne de Dieu et de sa majesté sainte. Les sacrements ne sont pas des porteurs de la grâce, mais de la part du chrétien des actes de foi, de gratitude, n'ayant de valeur que par l'esprit. Qu'est-ce que manger la chair de Christ (Jean VI) ? C'est croire. Y aurait-il deux voies de salut, l'une qui consiste à croire et l'autre à manger ? Christ, d'ailleurs, est au ciel, d'où il ne reviendra qu'à la fin du monde ; il ne saurait être présent ici-bas que selon sa nature divine. Luther fait du corps de Christ un fantôme, une apparence ; c'est l'erreur de Marcion, une honte pour le christianisme. — Œcolampade argumente de même et relève les difficultés, insurmontables selon lui, de l'interprétation littérale des paroles de l'Institution : « Ceci est mon corps. » Le corps de Christ présent en plusieurs lieux à la fois et demeurant un corps humain ; Christ, dans sa gloire, donnant son corps pour être déchiré par les dents (*rabies canina*) ! Que nous donne ce corps ? Rien que ce que nous avons déjà par une autre voie. Il n'y a donc ici qu'une nourriture spirituelle, c'est celle de la parole, et la cène ne saurait être que la commémoration de la mort expiatoire de Jésus-Christ. — Ces idées se propageaient avec une surprenante rapidité (Capiton et Bucer à Strasbourg ; Schwenkfeld, Krautwald en Silésie, etc.). Luther ne vit dans ce mouvement rapide que l'esprit de Carlstadt et de Müntzer, et eut horreur de « l'hérésie sacramentaire, » derrière laquelle il en entrevoyait d'autres plus dangereuses. Il avertit, conjura les théologiens de Kœnigsberg, de Strasbourg, de Reutlingen, écrivit une série d'ouvrages sur le dogme menacé, une préface au *Syngramma suevicum* contre Œcolampade (1526), un sermon sur le Sacrement du corps de Christ contre les enthousiastes ; un traité, *Ces paroles, ceci et mon corps sont encore debout* (1527) ; un autre, *Confession touchant la sainte cène* (1528), etc. — Les arguments des adversaires étaient tous de bon sens et de raison naturelle, par conséquent très accessibles à l'esprit vulgaire : Quel besoin d'un nouveau mystère à côté du mystère de la rédemption ? Les paroles de l'institution n'ont-elles pas un sens figuré, comme il s'en trouve tant d'exemples dans l'Ecriture ? Qu'est-ce que ce corps qui échappe à la vue ? comment peut-il être à la fois présent partout et à la droite de Dieu ? à quoi sert-il ? que nous donne-t-il ? quelle peut être l'utilité d'une présence corporelle ? La chair ne sert de rien, et c'est singulièrement ravaler Jésus que de

le donner en pâture aux hommes, aux impies eux-mêmes. — A ces objections, Luther répondait par une exposition profonde du mystère de la personne du Christ. Il s'efforçait d'établir dans cette personne l'union indissoluble des deux natures divine et humaine, union sans laquelle l'œuvre suprême de Jésus-Christ, la rédemption des hommes, l'expiation, reste incompréhensible, impossible. Si vous séparez ces deux natures, c'est l'homme Jésus qui seul a souffert sur la croix ; or, jamais le sacrifice d'un homme n'est capable de sauver l'humanité pécheresse ; ce sacrifice est donc à la fois humain et divin. Aussi l'humanité du Christ est glorifiée, divinisée. Il est tout entier où Dieu se trouve. Or Dieu est partout, non dans un coin du ciel, nulle part si l'on veut et pourtant en tous lieux, comme l'âme de l'homme dans chacun des membres de celui-ci. La présence de Dieu, c'est sa puissance incompréhensible, incommensurable, hors de l'univers et en même temps dans chaque créature, dans un grain de blé. Par quel mystère ces choses s'accomplissent-elles ? Nous n'avons nul besoin de le savoir ; la raison ne le comprend pas, et néanmoins cela est. Mais si le corps du Christ, associé à la toute-puissance de Dieu, est partout, sa présence dans la sainte cène ne perd-elle pas toute signification religieuse ? Non, car si Dieu est partout, il y est inaccessible. Pour nous il n'est présent que là où il veut bien se révéler et en quelque sorte se lier à notre faiblesse : ainsi dans sa Parole et dans ses sacrements. — C'est ainsi qu'il expliquait la possibilité de la présence du corps du Christ dans le sacrement de la cène, et qu'il niait la nécessité et le droit de chercher un sens figuré aux paroles de l'institution : « Ceci est mon corps. » Quant à la grâce qu'enferme un si haut mystère, elle apparaît dans ces autres paroles : « Qui a été donné, qui a été rompu pour vous, pour la rémission des péchés. » C'est comme un résumé de tout l'Evangile et la certitude reçue du pardon. Puisque la chair de Jésus-Christ glorifié est toute pénétrée de la divinité, elle apporte avec elle la vie, les biens éternels et une puissance de résurrection ; elle nous lie à Dieu, à la communauté des saints ; elle fait de nous tous le corps spirituel de Jésus-Christ, qui est l'Eglise. — Il est vrai qu'en dehors du sacrement le salut peut être donné par la prédication de l'Evangile ; mais pourquoi nous plaindrions-nous de cette abondance des grâces de Dieu et de cette charité qui emploie tant de moyens divers pour nous combler ? Quand Dieu parle et agit, que les créatures se taisent ! L'unique, mais l'indispensable condition de cette merveilleuse communion avec Christ, c'est la foi. La foi est l'organe qui reçoit, qui donne un sens au sacrement, qui en détermine la bénédiction. — La polémique entre des adversaires que séparaient non seulement leurs doctrines sur le sacrement de la cène, mais tout un ensemble de vues sur l'œuvre de Jésus-Christ, sur la nature et les conséquences du péché dans l'homme, et l'application de la grâce de Dieu, fut longue, violente à l'excès, de part et d'autre. Pour Luther, Zwingle est un homme inspiré d'un esprit satanique, gonflé d'orgueil, ennemi de l'Evangile, digne d'une sainte haine, un autre Carlstadt, un autre Müntzer. — Zwingle froid,

poli, au début, prit bientôt une attitude hautaine et méprisante, et bien que se posssédant mieux que Luther, sut rendre coup pour coup, « à cet homme entêté, à ce nouveau docteur Eck, à ce flatteur des princes. » Luther poursuivait cette polémique au milieu d'indicibles souffrances de corps et d'esprit, en lutte avec de mystérieuses tentations contre lesquelles il demande sans cesse les prières de ses amis. « Ah! disait-il, si Erasme et ces sacramentaires éprouvaient pendant un seul quart d'heure ce que souffre mon pauvre cœur, je suis persuadé qu'ils se convertiraient. » — Cependant des événements considérables s'étaient accomplis dans le monde politique ; l'empereur Charles-Quint avait vaincu la France à la bataille de Pavie, imposé à François Ier le traité de Madrid, brisé la ligue de ses ennemis ; son armée s'était emparée de Rome et l'avait saccagée ; le pape vaincu mettait comme condition de son bon vouloir l'extirpation de l'hérésie luthérienne, et la majorité des princes allemands assemblés à Spire rendait un édit violent qui reprenait les concessions faites à la nouvelle doctrine et interdisait toute innovation religieuse. La minorité évangélique *protestait* solennellement contre ces mesures tyranniques, en appelait à un libre concile, aux droits méconnus de la conscience (19 avril 1529) et formait une ligue pour la défense de l'Evangile ménacé. Le landgrave, Philippe de Hesse, la tête du parti, homme habile, remuant, désireux de grouper en un faisceau toutes les forces évangéliques, entraîné d'ailleurs vers les idées zwingliennes, avait conçu le plan d'englober dans la ligue les cantons suisses ; et comme un accord entre les théologiens des deux partis en était la condition nécessaire, il convoqua ceux-ci à un colloque dans sa ville de Marbourg (oct. 1529). Zwingle, qui était entré dans les vues politiques du prince, y vint avec joie, amenant avec lui Œcolampade, Bucer, Hédion, Jean Sturm, etc. Luther et Mélanchthon, avec répugnance et comme contraints. Les meilleurs théologiens du parti : Jonas, Cruciger, Myconius, Osiander, Brenz, Agricola les accompagnèrent. Si vif que fût le désir du landgrave, si pressantes que fussent ses prières, si nécessaire que parût une union, nul accord ne put se faire sur le point controversé et capital de la présence du corps du Christ dans la sainte cène. Les opinions étaient trop divergentes, les anciennes polémiques trop irritées pour qu'on pût trouver une formule commune. Mélanchthon craignait qu'une union avec les Suisses rendît impossible une réconciliation avec l'empereur et la majorité des Etats de l'empire, son rêve dès longtemps caressé. Luther, indifférent à toute considération politique, mais toujours frappé des dangers, pour la foi et pour son Evangile, de l'hérésie zwinglienne, ne voulut se plier à aucune concession. « — Vous avez, leur disait-il, un autre esprit que nous ; » et il refusa obstinément de les reconnaître pour des « frères en la foi. » Néanmoins il rédigea sur les autres points une confession en 15 articles (Articles de Marbourg) qui obtint l'assentiment et la signature de tous les théologiens présents. Au 15e article il ajouta cette déclaration : « Bien que nous n'ayons pas pu tomber d'accord sur la question de savoir si le vrai corps et le vrai sang du Christ sont substantiellement dans le pain et le vin,

néanmoins les deux parties se témoigneront réciproquement, et autant que la conscience le permet, une affection chrétienne, et prieront le Dieu tout-puissant qu'il veuille bien par son saint Esprit, leur en faire connaître le vrai sens. » Cette confession avait l'avantage, tout platonique pour le moment du moins, de montrer que les deux réformes, malgré leurs divergences réelles, avaient pourtant un terrain religieux et de grands dogmes communs. Les princes protestants réunis à Schwabach exigèrent davantage et firent établir par leurs théologiens une confession plus explicite sur les points contestés, plus agressive aussi contre Rome. Les Suisses, naturellement et quelques villes de la haute Allemagne ne purent signer cette dernière ; et le plan du landgrave qui n'allait à rien moins qu'à unir contre l'empereur, les Etats protestants, Venise, les cantons suisses et la France, échoua.

VII. — Quelques jours avant son couronnement à Bologne (24 fév. 1530) l'empereur Charles-Quint avait prescrit une diète à Augsbourg pour le mois d'avril suivant dans le but, disait-il, d'unir dans la vérité chrétienne les deux partis hostiles ; en réalité, pour « châtier les protestants. » Débarrassé des Turcs vaincus sous les murs de Vienne, ayant fait la paix avec Venise et le pape, il pensait que le temps était venu de mettre fin à la querelle religieuse qui désolait l'Allemagne. L'heure était solennelle. « C'est un concile national qui s'ouvre, disait l'électeur de Saxe ; il faut qu'on sache enfin ce que nous enseignons et ce que notre conscience nous permet de céder. » Tous les princes de l'empire se rendirent à la diète. Luther mis au ban ne pouvait y assister. Son prince le laissa à Cobourg. « — Je serais allé volontiers à la diète, mais on m'a dit : Tais-toi, tu as la voix mauvaise ; j'y envoie donc quatre lettres parlantes : Jonas, Spalatin, Mélanchthon, Agricola. » De cette forteresse de Cobourg, dont il fait, selon son expression, une sainte Sion ; en proie comme jadis à la Wartbourg à de violentes douleurs corporelles qui désormais ne lui laisseront plus guère de repos, obsédé par ces singulières et cruelles tentations dont il a tant et si souvent parlé ; poursuivant ses chères études et ses polémiques autant que sa santé altérée le lui permettait (les Psaumes, les Prophètes ; traduction des fables d'Esope; écrits sur le purgatoire, sur l'Eglise, le pouvoir des clefs, sur les écoles et l'instruction obligatoire de la jeunesse, etc., etc.) ; affecté par l'absence des siens et la mort de son père, il suit avec une incomparable sérénité tous les mouvements de la diète, inspire ses amis dans une correspondance de chaque jour, les excite, les reprend, les console, surveille de loin les longues et difficiles négociations. Absent, son esprit préside à tout ; il est comme l'âme cachée du grand acte qui s'y accomplit. Le 25 juin, devant l'empereur et l'assemblée des princes, le docteur Beier, chancelier de Saxe, lut la célèbre *Confession* qui est devenue la charte du luthéranisme. Inspirée par Luther, discutée par tous les théologiens du parti, reproduisant les articles de Schwabach, cette œuvre, qui est à la fois une exposition de la foi évangélique dans son accord avec celle des Pères et de l'ancienne Eglise, et une apologie

des changements introduits par la Réforme, porte éminemment la marque du génie particulier de Mélanchthon et de ses dispositions iréniques à l'égard du catholicisme. Luther y donna toujours son plein assentiment. « Elle me plaît, écrivait-il alors ; je ne vois rien à y changer ; pour moi, je n'aurais su parler si doucement. » Ce n'est pas ici le lieu de narrer les péripéties de cette mémorable diète, le faible esssai de réfutation tenté par les théologiens de l'empereur, l'apologie qu'en fit Mélanchthon, les longues négociations en vue d'une entente impossible, l'état des partis qui essayèrent d'y faire prévaloir leur influence, la haine et les désirs de violence des catholiques, les sages avis des modérés, la constance de l'électeur de Saxe et de ses amis, les angoisses de Mélanchthon pliant sous un faix trop lourd pour ses épaules, suspect à ses amis à cause des concessions qu'il faisait au parti catholique, etc., etc. Tous ces bruits et ces clameurs aboutissaient à Luther qui, oubliant ses souffrances, d'un mot tranchait les difficultés, dominait le péril par la grandeur et la sereine simplicité de sa foi. La déclaration dernière de la diète fut telle qu'on l'attendait : la condamnation de la nouvelle doctrine et l'injonction faite aux Etats et aux princes évangéliques d'avoir à extirper l'hérésie en un très bref délai. Ceux-ci avaient trop conscience de leur droit et de leur force pour acquiescer à un tel abus d'autorité. Ils formèrent à Smalcalde (décembre 1530), une ligue défensive qui devint bientôt formidable par l'adjonction de la Bavière catholique et des villes de la haute Allemagne. L'empereur, pressé par une nouvelle invasion des Turcs dans ses Etats autrichiens, fut arrêté dans l'exécution de ses desseins et contraint, par la force des choses, à rechercher l'alliance des princes protestants. La paix de Nuremberg (23 juillet 1532) réconcilia pour un temps les deux partis et donna à la Réforme une vive impulsion. — Malgré sa répugnance à confondre avec la cause de l'Evangile les intérêts de son pays, Luther y est sans cesse ramené. La Réforme est la pensée qui domine alors toutes les affaires du monde ; il n'est rien qu'elle ne pénètre. Une des questions qui l'angoissait le plus, était celle de la légitimité de la résistance à l'autorité de l'empereur. Lui qui si souvent avait répété dans ses livres que le chrétien est un homme qui accepte tout, endure tout, ne l'emporte qu'en cédant et en laissant ses biens et sa vie, se trouvait fort embarrassé pour l'application de principes si absolus. Les princes revendiquaient comme un devoir de leur charge le droit de défendre leurs sujets contre toute violence extérieure ; les juristes démontraient qu'en certaines circonstances la résistance par les armes est obligée, et que les statuts de l'empire prévoient même la déposition possible de l'empereur. Il céda malgré lui, insensiblement, à l'opinion de ces derniers ; et son acquiescement qu'il rendit public (Avis en réponse à celui des Juristes, 1531 ; Avertissements à ses chers allemands) doubla la puissance et l'autorité de la ligue de Smalcalde. — La paix de Nuremberg assura à l'Allemagne quelques années relativement tranquilles, pendant lesquelles des pays entiers (Anhalt, Wurtemberg, Poméranie) passèrent à la Réforme. Luther fatigué

par cette grande lutte qu'il soutient depuis plus de quinze ans, aspire au repos. Il est las de la vie et n'a que cinquante ans ; il gémit sur la tyrannie des grands, sur l'ingratitude et la dureté du peuple et croit à la fin prochaine du monde qu'il désire ardemment. Il a formulé les principes fondamentaux de la foi et de la vie chrétienne ; d'autres plus jeunes en poursuivent les applications. Son activité extérieure diminue, sa correspondance même n'est plus aussi vaste ; mais il reste la suprême autorité spirituelle devant laquelle princes et théologiens s'inclinent ; et les catholiques l'appellent l'antipape. Le jeune prince Jean Frédéric qui vient de succéder à son père l'électeur Jean, mort peu de temps après la conclusion de la paix, le consulte avec une affection filiale sur toutes les questions d'affaires et de politique. Sous sa haute direction une nouvelle inspection des paroisses est faite, des abus nombreux sont réprimés ; l'Ordonnance ecclésiastique de Wittemberg règle le culte et la discipline, l'université reçoit de nouveaux statuts. Il termine enfin sa traduction de la Bible, ouvrage de sa vie, monument de sa foi. La première édition complète paraît sous ce titre : *Biblia das ist die ganze heilige Schrift. Deutsch. Mart. Luther*,. Wittenberg, 1532. En même temps il travaille à un nouveau recueil de sermons qui sous le nom de *Hauspostille* ne paraîtra qu'en 1544 ; il publie son grand commentaire sur l'épître de saint Paul aux Galates (1531) dont il avait donné les premiers éléments en 1519 ; il poursuit une irritante polémique contre le duc Georges, son irréconciliable ennemi ; répond aux attaques des humanistes devenus, à la suite d'Erasme, ses adversaires (Wicelius, Crotus, Ch. Scheurl, de Nuremberg). —L'année 1534 vit éclater la sanglante tragédie de Munster. L'anabaptisme vaincu, odieux aux réformés autant qu'aux catholiques, poursuivi par les deux partis comme un danger social, n'en avait pas moins continué à se répandre secrètement et à recruter partout des adhérents, dans le petit peuple des villes, chez les paysans, les charbonniers, les malheureux qu'il fanatisait par les rêves tentateurs du communisme et du millenium. Où la Réforme pénétrait, il se glissait dans le mystère sous l'égide de celle-ci, Luther, en plusieurs rencontres, en avait signalé le péril (*Von den Schleichern und Winkelpredigern*, 1532. Lettres au comte de Schlick, au duc Jean d'Anhalt ; Sermons sur le baptême des enfants ; etc.). L'événement, on le sait, dépassa ses prophéties. Des émissaires venus en partie des Pays-Bas, parcoururent et soulevèrent la Westphalie. La ville de Munster, gagnée par les prédications de Rothmann, chassa, extermina « les impies » et proclama « le règne de Dieu. » Après la mort du prophète Mathiesen, un ouvrier tailleur, Jean de Leyde y établit sa royauté sanglante et burlesque, le partage des biens et la communauté des femmes, au milieu des horreurs d'un siège sans répit. La ville attaquée par l'évêque, les princes ses voisins et le landgrave Philippe de Hesse, fut prise d'assaut le 25 juin 1534 et retourna au catholicisme ; l'anabaptisme fut noyé dans le sang. Luther ne s'occupe qu'incidemment de cette sinistre folie (Deux préfaces à la réfutation de la confession de Munster, par Urbanus Rhégius, et aux nouvelles

de Munster).—Grâce aux guerres continuelles qui détournaient l'attention de l'empereur des affaires de l'Allemagne, le parti protestant avait acquis une puissance considérable et contractait des alliances. Luther, au courant de toutes ces négociations politiques, n'y prit néanmoins aucune part personnelle et se maintint sur le terrain de la doctrine. Il tenait pourtant plus qu'autrefois à grouper autour de la ligue de Smalcalde, et contre le pape, toutes les forces vives du protestantisme; aussi est-ce avec joie qu'il accueillit les propositions d'un accord sur la sainte cène avec les villes de la haute Allemagne. Zwingle et Œcolampade étaient morts; Bullinger, le représentant le plus autorisé du parti, penchait, avec quelques réserves sans doute, vers les idées luthériennes; Bucer mettait toute sa patience et son talent délié à aplanir les obstacles, à gagner tour à tour Luther et les Suisses, à amoindrir les divergences par d'habiles définitions; Mélanchthon, dont les vues sur ce point particulier avaient notablement changé, travaillait à l'union; les princes désiraient avec ardeur que le protestantisme se montrât dans son unité et sa force au prochain concile; les premières ardeurs de la lutte s'étaient éteintes chez Luther, fatigué et soupirant après la mort; des deux parts les souvenirs pénibles s'étaient effacés, tout donc poussait à la paix. Les théologiens des deux partis, après de fraternelles delibérations, signèrent le 29 mai 1536 la Concorde de Wittemberg, qui unit pour un temps toute l'Allemagne protestante, plut aux Suisses et rétablit avec ces derniers des rapports très amicaux. L'accord se fit, non sur une équivoque, ainsi qu'on l'a dit quelquefois, mais sur un fond certain de croyances communes. Les théologiens rhénans admettaient la réelle présence du corps du Christ dans la cène, reçu par les indignes eux-mêmes, mais non par les impies, pour qui, disaient-ils, il n'y a pas de sacrement. Luther se contenta de cette distinction. Nous voyons apparaître ce même esprit conciliant, ce même désir de paix dans ses rapports avec les Frères Bohèmes. Les Eglises de ce pays, après leurs longs et durs combats contre l'empire et la papauté, se maintenaient bien vivantes, silencieuses, adonnées à la piété pratique, avec des singularités théologiques, sans doute, telles que le célibat des prêtres, la présence purement spirituelle du Christ dans le sacrement de la cène et quelques doctrines anabaptistes; mais cela sans parti pris et avec un goût très vif pour l'instruction. Leurs théologiens les plus distingués (Jean de Horn, Jean Augusta) avaient étudié à Wittemberg et noué des relations amicales avec les hommes de la Réforme. En 1532, ils avaient écrit une *Défense* de leur foi à l'adresse du margrave G. de Brandebourg; Luther y avait ajouté une préface gracieuse. « Ils ont bien, y disait-il, quelques expressions étranges, et quelques erreurs sur les sacrements (ils enseignaient en effet la nécessité d'un second baptême) mais chaque oiseau chante comme il peut. » En 1535 ils publièrent une nouvelle confession amendée dans le sens luthérien pour être présentée au roi Ferdinand, puis une apologie; le tout imprimé à Wittemberg sous les auspices des réformateurs. Jamais cet accord, qui pourtant sur la doctrine n'était pas complet, n'a été trou-

blé. Ces Eglises amenées à la connaissance de l'Evangile, bien avant la réformation de Luther, ne lui ont rien apporté sous le rapport intellectuel de la compréhension du dogme. Leur grâce et leurs dons étaient d'autre nature : une piété naïve, intense, un profond sentiment moral ; et leur influence sur les destinées futures du luthéranisme n'a pas été médiocre. — La paix de Nuremberg n'était, aux yeux des hommes politiques, qu'une suspension d'armes et un moyen de préparer le concile futur qui ramènerait l'ordre dans la nation et dans l'Eglise. L'empereur en espérait des réformes avec l'affaiblissement du parti protestant ; le pape, le rétablissement de son ancienne autorité ; les princes ligués à Smalcalde, la reconnaissance de leurs droits et le triomphe de l'Evangile. Luther, dont les vues étaient hautes et entièrement désintéressées, n'en attendait rien. Le pape qui, avec raison, le redoutait, négociait pour la forme, cédant aux instantes sollicitations de l'empereur ; son légat eut bien une entrevue avec l'électeur Jean-Frédéric, mais sans la volonté d'aboutir. Quand Paul III succéda à Clément VII dans la chaire de saint Pierre, les choses prirent une autre tournure ; le nouveau pape, désireux de mettre fin à l'hérésie et de réformer les abus, comptant sur l'appui de Charles-Quint, envoya en Allemagne son légat Vergerius avec la mission de préparer l'ouverture du concile, mais d'empêcher à tout prix qu'il se tînt en Allemagne. Luther, averti par son prince, répondit à celui-ci : « Je suis un peu comme saint Thomas, mais Dieu tient en sa main le cœur des hommes. » Le légat poussa directement jusqu'à Wittemberg et demanda une entrevue à l'hérésiarque excommunié (1535). Si l'on en juge par la triple relation qui en a été faite (Sarpi, Vergerius, Luther) le légat fut affable, insinuant, avoua qu'il avait trouvé ce monde protestant tout autre qu'il se l'était imaginé. Luther, tout en rendant justice au pape actuel et à ses bonnes intentions, refusa d'admettre qu'il désirât un concile vraiment libre et qui traitât non de misères, mais des choses de la foi. « Néanmoins, dit-il, je m'y rendrai, dût-on m'y brûler. » Les princes de la Ligue de Smalcalde furent moins confiants : ils répondirent au légat qu'ils ne s'y rendraient que si on le leur garantissait entièrement libre et indépendant du pape. L'empereur ne tint nul compte de ces désirs ; il s'entendit avec le pape ; et celui-ci, par une bulle du 12 juin 1536, prescrivit un concile général pour le 23 mai de l'année suivante, à Mantoue, « dans le but, y disait-il, de rétablir la paix de l'Eglise et d'extirper l'hérésie. » C'était une menace ; aussi l'on agita vivement dans le parti la question de savoir si l'on devait l'accepter dans de telles conditions. L'électeur demanda à Luther de rédiger, en tout état de cause, les articles de foi qu'on devait y présenter, de marquer les concessions possibles, de faire signer le tout aux principaux théologiens, et cela sur le salut de leurs âmes, sans nulle considération politique. Luther entra dans la pensée du prince, et de sa meilleure plume il écrivit les articles qui devaient être lus à l'assemblée de Smalcalde (3 janvier 1537). Les concessions étaient de nulle importance ; et sur le fond même, sur le salut, la justification par la foi, la messe, la papauté, etc., il statuait une invincible con-

tradiction entre les doctrines évangéliques et celles de la papauté. « Dût le ciel s'écrouler, nous ne céderons pas. » Il y rejette carrément la papauté : elle n'est, dit-il, ni de droit divin ni de droit humain, elle est l'œuvre de l'Antéchrist. Sur ce point, Mélanchthon qui depuis longtemps penchait vers la conciliation avec Rome, fit des réserves, qui ne furent pas acceptées. Luther avait retrouvé pour écrire cette vive et éloquente défense de la foi évangélique, toute sa jeunesse et sa première ardeur. Il se rendit à l'assemblée de Smalcalde pour la soutenir, mais quelques jours après son arrivée, il tomba gravement malade, et bientôt l'on trembla pour sa vie. Durant des jours d'horribles souffrances, il fut admirable de résignation; ses prières, ses exhortations, ses soupirs, ses plaintes, ses confessions en présence de la mort, nous ont été conservées (car depuis longtemps, ses amis notaient ses moindres paroles) : elles portent l'empreinte de sa grande foi et d'une inébranlable assurance en la sainteté de sa cause. Voulant mourir en terre saxonne, le plus près possible des siens, il se fit transporter hors de Smalcalde, jetant à ses amis comme suprême adieu cette parole : « Que le Seigneur vous comble de ses bénédictions et vous remplisse de haine contre le pape. » Le soir, par l'effet même du voyage, une crise heureuse se produisit, et, lentement il revint à la santé. Les princes, après son départ, malgré son avis, malgré les instances des théologiens, déclinèrent de participer à un concile qui avait pour but patent l'extirpation de l'hérésie luthérienne, puis ils se préparèrent à la résistance. Les complications extérieures, autant que leurs viriles résolutions, empêchèrent la guerre d'éclater, et l'Allemagne jouit, pour quelques années encore, d'une paix inquiète, mais féconde en heureux résultats. Le Danemark, la Suède, le Brandebourg, le Mecklembourg, le duché même de Saxe, après la mort du duc Georges, passèrent successivement à la Réforme, et Luther eut la joie de prêcher à Leipzig, d'où tant de colères et tant d'orages s'étaient déchaînés sur lui. Revenu à la santé, il avait retrouvé sa merveilleuse activité d'autrefois : il donne son avis sur toutes les négociations politiques du moment (Question du concile; affaires de Henri VIII, etc.); il publie ses Articles de Smalcalde, improvise une multitude de petits écrits (sur la Donation de Constantin, les lettres de Jean Huss, les trois symboles de la foi, etc., etc.); il polémise contre l'archevêque Albert de Mayence et le poète Lemnius, un misérable qui insultait à son mariage; il travaille à son grand commentaire sur la Genèse, mine intarissable de hautes spéculations chrétiennes et de vues profondes sur la vie pratique, qui ne fut achevé qu'en 1545, une année avant sa mort; il opère en 1539 et 1540 une revision de sa traduction de la Bible, il édite avec l'assistance de ses disciples Cruciger et Rorer, le premier volume de ses Œuvres complètes (1539); il écrit contre les juifs, s'occupe des classiques latins et grecs, de l'éducation des enfants, et par-dessus tout de ces mille affaires ecclésiastiques qui renaissent sans cesse d'une situation mal réglée, mal définie : cas matrimoniaux, questions disciplinaires, au sujet desquelles il est cons-

tamment en lutte avec les juristes, qui par état, maintiennent contre lui les vieilles traditions romaines ; puis il réussit à établir en Saxe une organisation consistoriale de l'Eglise. Au milieu de toutes ces œuvres, il publie un livre important *Sur les conciles et l'Eglise*, dans lequel, tout en exposant les espérances et les craintes du parti protestant, il se demande quelle peut être l'efficacité d'un concile pour la réforme de la chrétienté. Si grande, répondit-il, que soit l'autorité des conciles, cette autorité ne va pas jusqu'à faire de nouveaux articles de foi, ni à ordonner des œuvres nouvelles ; elle n'est que de second ordre, et doit se borner à empêcher, à condamner ce qui est contraire à la Parole de Dieu, source vivante à laquelle il faut toujours ramener l'Eglise. Celle-ci ne consiste nullement dans la hiérarchie du pape, des évêques et des prêtres ; elle est la communion des âmes saintes et se reconnaît uniquement aux grâces dont Dieu l'a dotée : la Parole, le baptême, la sainte cène et les clefs, aux vertus de l'Esprit, à la sainteté, à la souffrance, à la croix. Elle crée un ministère pour l'exercice de ces charges divines, et il n'y a rien au delà. Tout le reste n'est que fiction et abus.

VIII. — L'étude de ces quelques années de la vie de Luther (1535-1540) laisse une impression à la fois grande et douloureuse. La multiplicité et l'importance de tant de travaux étonne ; et l'on admire cet esprit qui, souvent isolé, peu compris, entraîne son siècle par la puissance du génie et une inébranlable volonté. Néanmoins l'œuvre, depuis longtemps, dépasse l'homme et le déborde de toutes parts. Tous les esprits qu'il a évoqués ne lui obéissent pas. Nul parmi ses disciples n'a saisi dans sa grandeur la pensée de sa réforme, si une, si concrète dans sa personne, mais en réalité si complexe par les nombreux éléments qu'elle renferme, qu'aucun d'eux ne réussit à en maintenir le faisceau. Déjà surgissent les luttes doctrinales qui, après sa mort, vont diviser, troubler le protestantisme. Dès l'année 1536, éclatent de profonds dissentiments entre deux esprits dont l'un regrette le passé qu'il cherche à restaurer, et l'autre s'applique à tirer les conséquences de la réforme, tout en les exagérant. Cruciger et Mélanchthon, ce dernier surtout, en plusieurs occasions, avaient été portés à faire au parti catholique d'importantes concessions sur la sainte cène et le dogme de la justification par la foi. Ils étaient suspects. Deux hommes d'un esprit étroit, rigide, Cordatus et J. Schenck les attaquèrent violemment et leurs plaintes, troublèrent jusqu'à l'électeur lui-même qui avait tant de fois joué son trône pour le maintien de la pure doctrine. Luther, plus calme, apaisa tant bien que mal ce lamentable conflit. L'intimité touchante qui si longtemps avait tendrement uni le maître au disciple, était bien ébranlée. Mélanchthon, remué à fond par les sanglantes tragédies des dernières années, effrayé des excès de la Réforme et de la violence d'une espèce de nouvelle barbarie scolastique, s'était sensiblement éloigné du parti doctrinal et aussi de Luther. A l'égard des catholiques aussi bien que des Suisses il penchait vers la conciliation ; il était en correspondance avec les humanistes de tous les camps, avec

les adversaires mêmes de Luther (Sadolet, l'archevêque Albert de Mayence, etc.) et versait dans leur sein le trop plein d'amertumes dont son cœur débordait. Gêné auprès du maître, souffrant de ses allures despotiques, redoutant ses colères, il n'osa jamais aborder une explication. Luther, bien qu'on lui dît assez que Mélanchthon n'attendait que sa mort pour donner libre cours à ses hérésies, ne voulut jamais s'en apercevoir. Peiné, il garda le silence toujours, fit taire ses accusateurs et demeura inébranlable dans son affection et son respect pour « ce remarquable instrument de Dieu. » L'hérésie antinomienne qui surgit à la même époque le blessa davantage. Agricola, l'ancien accusateur de Mélanchthon, avait poussé jusqu'à l'absurde la grande et si sérieuse distinction établie par Luther même entre la loi et l'Evangile. La loi, prétendait-il, n'a plus de place dans l'économie de la grâce et dans la vie chrétienne. La vraie repentance ne naît pas d'elle, mais uniquement de l'ouïe de l'Evangile ; ce n'est pas en prêchant les commandements de Dieu qu'on appelle les âmes à la conversion, mais en leur présentant la grandeur de l'amour qui éclate dans les souffrances et la mort du Seigneur. Des thèses pleines d'expressions paradoxales telles que celles-ci : « Qui que vous soyez, fornicateur, homme impudique, si vous croyez, vous êtes sur la voie du salut. Mettez le décalogue au tribunal, mais non dans la chaire évangélique, » etc., etc., circulaient parmi les théologiens et annonçaient une réforme plus radicale que celle de Luther. Celui-ci en fut d'autant plus irrité qu'Agricola s'autorisait de lui pour lancer dans le monde cette doctrine révoltante, qu'il manquait absolument de franchise dans ses allures, qu'il la confessait et la niait tour à tour selon son espérance ou sa crainte. D'ailleurs elle heurtait de front tout ce qu'il avait si bien enseigné touchant les conditions du salut et l'éternelle sainteté de Dieu; aussi, dans un très beau sermon, dans une lettre à G. Güttel, contre les antinomiens et dans une série de *Disputations* sur le sujet, rétablit-il magistralement sa propre doctrine dont on faisait un si étrange abus, et il conclut en ces termes : « La loi est éternelle ; elle ne sera jamais abolie ; elle demeure *implenda in damnatis, impleta in beatis.* » Cette affaire à laquelle s'était associé un autre de ses disciples, J. Schenck, le même dont il a été question plus haut, l'émut profondément, d'autant plus qu'il avait eu pour eux une affection très réelle : l'impression qu'il en reçut fut très grande, amère et durable. « Hélas, disait-il, en pensant à « ces ingrats », j'ai donc travaillé en vain, et toute ma peine est perdue. » Au milieu de ces luttes intestines éclata un scandale dont la honte rejaillit sur la Réforme et sur Luther : la bigamie du landgrave Philippe de Hesse. Ce prince, à qui ses grandes qualités ont mérité le surnom de *magnanime*, le plus habile, le plus ambitieux de tous ceux qui avaient embrassé l'Evangile, avait épousé, à vingt ans, la fille du duc Georges, dont il eut plusieurs enfants. Dégoûté des vices et des infirmités corporelles de celle-ci il s'était jeté dans la débauche ; puis, troublé dans sa conscience en même temps qu'épris d'une jeune fille noble, Marguerite de Saal, il en était venu, du

consentement de sa femme, à rêver la possibilité d'un second mariage. Son prédicateur Melander entra dans ses vues, gagna Bucer qui, après d'assez longues négociations, obtint des théologiens de Wittemberg, de Mélanchthon et de Luther, en particulier, un avis favorable. Comment amena-t-il Luther à cette espèce de complicité ? On fit valoir la dissolution effective du premier mariage, la vie de désordres du prince à qui sa conscience défendait de s'approcher de la table sainte et par-dessus tout, l'exemple des patriarches et la loi de Moïse. Ce dernier argument avait alors une très grande force. Carlstadt, les anabaptistes s'y étaient appuyés pour établir la polygamie ; et Luther lui-même avait fait du mariage une institution purement civile à laquelle l'Eglise ne participait que par une bénédiction. Lui et Mélanchthon donnèrent donc leur avis singulièrement embarrassé. Tout en reprenant vivement le prince pour ses désordres et en maintenant le principe que la monogamie seule est d'institution divine, ils déclaraient qu'en certaines occurences, lorsque, par exemple, un homme a épousé une femme lépreuse, un second mariage peut devenir licite ; que si Philippe de Hesse se trouvait réellement dans cette perplexité de conscience telle qu'il l'avait dépeinte à ses théologiens, quelque peine qu'ils en eussent, ils ne croyaient pas pouvoir empêcher le mariage projeté, à condition toutefois qu'il restât secret, ne voulant nullement établir un principe, mais accorder une dispense telle qu'il s'en fait au tribunal de la pénitence. Il n'en fallut pas davantage « au rusé Macédonien. » Il passa outre et se maria. Naturellement la chose fut bientôt ébruitée et fit scandale. Mélanchthon, qui avait assisté au mariage (3 mai 1540), en tomba malade et ne revint à la vie que par les ardentes prières de Luther. Celui-ci accepta l'opprobre, frémissant de colère, honteux d'avoir été joué par ce prince astucieux, honteux aussi de sa faiblesse que, disait-il, il pouvait justifier devant Dieu, mais non devant les hommes. — Cependant la ligue de Smalcalde avait atteint un haut degré de puissance en Allemagne. L'empereur, qui en réalité travaillait à la ruine du parti protestant et attendait l'occasion, était contraint par les circonstances à le ménager beaucoup, à lui demander des subsides et des hommes pour ses guerres étrangères; de là d'éternelles négociations pour la paix religieuse, jusqu'à l'heure prochaine, attendue, où il se croirait assez fort et assez libre de ses mouvements pour l'accabler. Pour le moment (1540) il cherchait avec ardeur les éléments d'un accord entre les deux partis, d'abord à Hagenau, puis à Worms, puis à la diète de Ratisbonne (fév. 1541) où il se rendit en personne, tandis qu'en même temps il persécutait les évangéliques dans les Pays-Bas et y interdisait sous peine de mort les écrits de Luther. Le cardinal Granvelle conduisait en Allemagne ses habiles négociations. Ce qu'il y eut là de remarquable, c'est qu'à la veille, pour ainsi dire, du conflit toujours retardé, il se trouva un parti qui, sincèrement, par des motifs de piété, désirait une entente et une réconciliation sur la base de réformes sérieuses dans la doctrine : du côté des catholiques, J. Pflug, Gropper, le légat du pape Contarini, homme pieux et éclairé; du côté

des protestants, Bucer, Mélanchthon, Cruciger, etc. Chose singulière! sur les questions de haute théologie : l'état de l'homme, le libre arbitre, le péché, on tomba facilement d'accord ; sur celle toujours brûlante de la justification, on trouva une formule équivoque qui ne déplut pas ; mais sur des points secondaires tels que l'Eglise, les conciles, la papauté, surgirent les dissentiments qui montrèrent bientôt que, tout désireux de paix qu'ils fussent, les esprits étaient encore séparés par l'abîme qu'avait creusé la pensée de Luther. La conduite de celui-ci fut en cette occasion telle qu'on devait s'y attendre. Il ne crut jamais bien à la possibilité d'une entente sérieuse, mais il ne découragea pas non plus ses amis. « L'intention est bonne, leur disait-il ; mais jamais ni le pape ni les évêques ne nous feront de réelles et d'efficaces concessions ; nous, de notre côté, nous ne pouvons consentir à ce qu'ils veulent de nous. Vous essayez en vain de coudre une étoffe nouvelle à de vieux drap ; et l'on vous pousse à rétablir les vieilles idoles. Je préfère encore recommencer la lutte. » Ce n'est pas lui toutefois qui fit échouer les négociations. Le pape, sollicité par le roi de France qui redoutait une alliance entre l'empereur et le parti protestant, désavoua son légat Contarini et l'on se sépara sans rien conclure, en maintenant néanmoins le pacte de Nuremberg (de 1532). Ce fut presque avec joie que Luther apprit l'insuccès de ces négociations toujours renaissantes où la politique jouait le rôle principal. Il ne sentait nullement le besoin de donner à son œuvre un appui extérieur, et ne se préoccupait pas autrement des destinées futures de l'Eglise, croyant que la fin de toutes choses était proche. Nous le voyons, au reste, dans ces dernières années de sa vie, tout enveloppé de tristesses et découragé. L'Eglise sanctifiée dont il avait fait le rêve, n'a point été réalisée ; il n'a pas pu même y établir une discipline sérieuse ; ses plus chères espérances ont été trompées, et le monde est demeuré tel qu'il était, hostile à l'Evangile, hostile à Dieu. Sa plainte est constante, et de jour en jour plus amère : « Quelles tristes générations l'avenir nous prépare! Le peuple est sauvage, le bourgeois dur et avare ; les nobles débauchés pillent l'église. Bientôt on ne trouvera plus de pasteurs ; le ministère est méprisé par cette foule grossière. Après trente ans d'efforts et de prédication évangélique, l'état des choses est pire que jamais ! » — Aigri par le spectacle de désordres auxquels il ne pouvait porter remède, et que grandissait son imagination malade, blessé par le désaccord qui s'introduisait dans la ligue de Smalcalde, et surtout par les hérésies de ses disciples qu'il attribuait à leur seule ingratitude ; devenu irritable par les effets de l'âge et de son état presque continuel de souffrances physiques, il supportait mal la contradiction tout en étant bien las de la domination qu'il exerçait autour de lui. On le craignait, on redoutait ses sorties violentes. Dès les premiers jours de son mariage il avait fait de sa maison un centre unique où toutes les amitiés se réunissaient, où les voyageurs, les malheureux, les malades, les pestiférés eux-mêmes aux jours des grandes calamités, trouvaient asile et assistance ; où tous recevaient à sa table l'hospitalité la plus cordiale, la plus antique.

Ses amis nous en ont tracé l'inoubliable tableau (le *Tagebuch* d Lauterbach, et les *Tischreden*). La mort, hélas, vint pour la seconde fois jeter la désolation dans cet intérieur si charmant. Sa fille Madeleine, une gracieuse enfant de treize ans, lui fut enlevée en quelques jours; puis quelques-uns de ses vieux amis, J. Reinecke, Haussmann, Myconius, disparurent également. Il en fut frappé au cœur, et trouvant qu'il était désormais inutile sur la terre, il ne demanda plus rien à Dieu que d'amener bientôt pour lui « l'heure si douce de la mort. » Néanmoins il se tint vaillamment debout; et les deux dernières années de sa vie nous montrent le vieux lutteur toujours sur la brèche, fidèle à ses pensées, persévérant, droit dans sa vie, animé d'une même aversion pour les doctrines papistes, le siège de Rome et l'hérésie zwinglienne. La querelle sacramentaire, longtemps apaisée, sembla même se réveiller un instant. Les Suisses blessés de quelques vives paroles de son livre sur les conciles et l'Eglise, et d'une Exhortation à la paix contre les Turcs, où il avait comparé Zwingle à Müntzer et aux anabaptistes, se plaignirent. Il répondit qu'il était fatigué d'une paix mensongère, et dans un traité intitulé *Brève confession sur le Sacrement* (1544), il leur déclara ouvertement qu'il les considérait comme séparés de l'Eglise chrétienne. Son animosité dura jusqu'à sa mort. Néanmoins il ne parla jamais qu'en termes fort modérés des Bohèmes, de Bucer, de ses partisans de la haute Allemagne, et surtout de Calvin dont l'*Institution de la religion chrétienne* lui plut et le charma. Sa dernière lutte contre Rome fut non moins violente. Déjà en 1542 il avait frappé un coup retentissant, en faisant nommer par l'électeur de Saxe, malgré les réclamations du chapitre et les cris des catholiques, et en consacrant lui-même son ami Amsdorf, évêque de Naumbourg. Il déclarait par là son inébranlable résolution d'en finir pour jamais avec le siège de Rome. Puis, l'année qui précède celle de sa mort, il rompt une dernière lance et écrit son fougueux traité: *Contre la papauté romaine*, qu'il termine par ces mots: « La papauté est la grande calamité de la terre, le plus effroyable malheur qu'ait jamais suscité la puissance de Satan. » — Dans cette même année (juin 1545), un nouveau découragement le saisit. Parti de Wittemberg pour arranger quelques affaires ecclésiastiques à Naumbourg, il prit soudain la résolution de n'y plus retourner. Une fois déjà il avait eu la même pensée, et n'avait cédé qu'aux instantes prières de ses amis. « Sors de cette Sodome, écrit-il à sa femme. Mon cœur s'est refroidi pour eux; vends notre jardin, redonne la maison à notre gracieux seigneur qui nous l'a donnée. Après ma mort tous les éléments se soulèveront contre toi à Wittemberg. J'aime mieux être errant partout et mendier mon pain, que de passer les quelques mauvais jours qui me restent au milieu des désordres de cette ville, où j'ai perdu en vain tant de peines et de sueurs. » — On lui promit que les désordres dont il avait à se plaindre, seraient réprimés; amis et princes le supplièrent, et il se laissa ramener. Puis il reprit ses prédications et ses travaux (dernière révision de la Bible, fin de la *Kirchenpostille;* réponse aux thèses des théologiens de Louvain); et le 17 novembre

il termina ses leçons sur la Genèse. « Ce sera, dit-il en finissant, ma dernière occupation. Je suis faible, je n'en puis plus. *Orate Deum pro me.* » Les comtes de Mansfeld, seigneurs de sa ville natale et ses amis particuliers, avaient entre eux de vifs dissentiments au sujet de leurs droits respectifs sur le pays et sur ses mines. Luther avait déjà fait auparavant quelques voyages sans résultat dans le but de les réconcilier; un nouvel appel fut adressé à son patriotisme, et bien que malade, épuisé et fort misérable, il se mit en route accompagné de trois de ses fils et de quelques amis. C'était en janvier, au fort de l'hiver. Avant son départ il avait réuni à sa table quelques-uns de ses anciens disciples : Pomeranus, Mélanchthon, le docteur Mayor et Paul Eber. « Je ne redoute pas les papistes, leur disait-il en prenant congé d'eux ; mais après moi, des frères feront un grand mal à l'Evangile *quia a nobis egressi sunt, sed de nostris non fuerunt.* Aussi longtemps que je vivrai, le péril ne sera pas redoutable, et l'Allemagne restera en paix ; mais quand je serai mort, priez, car la détresse sera grande et il faudra que nos enfants s'arment du glaive. Le concile de Trente est furieux et nous menace ; priez, car les calamités vont venir. » Arrivé à Eisleben il y prêcha plusieurs fois ; sa négociation réussit à souhait et il eut la joie de reconcilier entre eux ses seigneurs divisés. Il se disposait au retonr quand ses douleurs accoutumées le reprirent avec une extrême violence ; une fontanelle qu'on lui avait faite à la jambe s'était fermée. Il comprit aussitôt que c'était la fin et s'y prépara. « J'ai été baptisé à Eisleben ; c'est donc ici que je dois mourir. » Ses disciples nous ont conservé jour par jour ses conversations dernières, ses prières où se reflètent l'énergie de son âme et sa confiance sans bornes en la miséricorde de Dieu. Quand l'agonie eut frappé ses sens, le docteur Jonas et Michel Cœlius lui crièrent : « Reverende Pater, voulez-vous mourir en vous appuyant sur Jésus-Christ, et en confessant la doctrine que vous avez enseignée ? » Il répondit d'une voix claire : « Oui, » et il expira (18 fév. 1546). Son corps fut conduit en grande pompe à Wittemberg où on lui fit de splendides funérailles. — Les calamités qu'il avait prédites, se sont abattues, après sa mort, sur l'Allemagne ; mille choses qu'il avait aimées sont tombées dans l'orage ou sous l'action lente du temps : mais son œuvre, dans ce qu'elle avait d'immortel, est restée debout ; œuvre toute d'affranchissement, de sympathie et d'humanité profonde, dont sa lutte héroïque contre les abus et la servitude du moyen âge n'a été que la partie la plus apparente et la plus extérieure. Il a accompli, en effet, quelque chose de plus grand que de renverser des idoles et d'ouvrir les voies à toutes nos libertés modernes ; il a, chose immense, délivré les consciences, retrouvé et mis en lumière la plus haute pensée du christianisme, la certitude de l'amour divin et du salut de l'homme, l'union non seulement possible, mais effective de la créature pécheresse avec le Dieu saint, source de toute liberté et de toute joie.

Bibliographie. On a six éditions des œuvres de Luther : 1° L'édition de Wittemberg (1539-1558), en 12 volumes in-f° allemands

et in-8° latins; le premier volume seul a paru pendant sa vie; 2° l'édition de Iéna (1555-1558), en 8 vol. allemands et 4 vol. latins, avec 2 vol. supplémentaires édités à Eisleben (1564-1565), par J. Aurifaber; 3° l'édition d'Altenburg (1661-1664), en 10 vol. in-f°, par Sagittarius, en allemand, et avec un volume complémentaire, par Zedler (1702): 4° l'édition de Leipzig (1729-1740, en 23 vol. in-f°, en allemand; 5° l'édition de Halle (1740-1753), par Walch, en 24 vol. in-4°, en allemand, plus complète que toutes les précédentes, mais peu fidèle; 6° l'édition de Erlangen (1826-1879), comprenant les œuvres allemandes complètes, en 67 vol. in-8°; les œuvres latines en cours de publication. Cette dernière est la plus fidèle et la plus étendue. Les *Lettres* de Luther ont été réunies par de Wette (1825-1828), en 5 volumes, avec un volume complémentaire par Seidemann (1856); les *Tischreden* publiés d'abord par Aurifaber et Stangwald, en deux rédactions différentes, ont été édités en 1844 et 1848, par Forstemann et Bindseil (4 vol.); puis en latin, par Bindseil (*Colloquia*, 3 vol., 1863); le *Tagebuch* de Lauterbach, publié par Seidemann, en 1852; les *Cantiques*, par Wackernagel (1848). — Parmi les biographies anciennes, il faut citer: Ph. Mélanchthon, *Historia de vita et actis M. Lutheri*, 1546; le récit de Justus Jonas, et de Michel Cœlius sur sa mort, 1546; Mathésius, *Historia von des ehrwürdigen Dr Martini Lutheri Anfang, Lehr, Leben und Sterben*, 1565; Ratzeberger, *Handschriftliche Geschichte über Luther und seine Zeit*, publiée par Neudecker, 1850; les *Annales* de Spalatin; l'*Histoire de la Réformation* de Myconius; la biographie écrite par son adversaire Cochlæus; Keil, *Luthers merckwürdige Lebensumstände*, 1746; Lingke, *Luthers Reisegeschichte;* Seckendorf, *Historia lutheranismi*, 1691; les *Annales* de Sleidan; les documents édités par Tentzel, 1717; les *Acta et Documenta* de Lœscher, 1720. Parmi les modernes: Meurer, *Luthers Leben*, 1856, et J. Kœstlin, *Luthers Leben*, 2 vol. in-8°, 1875, la plus complète, la plus scientifique de toutes; Jurgens, *Luthers Leb. bis zum Ablasstreite*, 1844, en 3 vol. — Nous n'avons en français que les premiers volumes de l'*Histoire de la Réformation* de Merle d'Aubigné; les biographies populaires de Hoff et de Hosemann, les *Mémoires de Luther*, par Michelet (3 vol., 1854), et une *biographie* catholique d'Audin, d'après l'*Histoire du Luthéranisme* du père Raimbourg (1841). Voir pour l'ensemble de la littérature: Fabricii, *Centifolium Lutheranum*, 1728-1730, et Vogel, *Bibliotheca biographica lutherana*. Cette littérature est immense et s'enrichit chaque année de savantes dissertations. FÉLIX KUHN.

LUTKEMANN (Joachim), écrivain ascétique protestant, né en 1608 à Demurin en Poméranie, étudia à Greifswald et à Strasbourg, sous Dannhauer, puis parcourut la France et l'Italie. Il se fixa en 1638 à Rostock, où il professa et prêcha avec un grand succès. Dans sa *Dissertatio physico-theologica de vero homine*, Lütkemann soutint contre les orthodoxes mecklembourgeois que, pendant sa mort, le Christ avait cessé d'être véritablement homme, son âme ayant cessé d'être unie à son corps, tandis que ses adversaires soutenaient que l'union

de la nature divine et humaine subsistait en Christ même pendant sa mort. Une vive controverse s'engagea au sujet de cette distinction subtile digne de l'ancienne scolastique. Lütkemann dut quitter Rostock sous la menace d'un procès d'hérésie ; il accepta les fonctions de surintendant général et de prédicateur de la cour à Brunswick, qu'il remplit avec le plus grand zèle et mourut en 1655. Indépendamment d'un certain nombre d'écrits philosophiques et dogmatiques, notre auteur publia des ouvrages ascétiques qui jouirent d'une grande popularité, en raison de l'expression vive et souvent pittoresque qu'il avait su donner à ses sentiments religieux. Son *Avant-goût de la bonté divine* (Wolfenb., 1643) eut de nombreuses éditions et exerça une influence très bénie dans toutes les parties de l'Allemagne. Il en fut de même de son traité *Du Paradis terrestre*, souvent joint, comme appendice, au *Vrai christianisme* d'Arndt, de sa *Lyre à dix cordes*, de ses *Sermons* et de ses *Odes spirituelles*. — Voyez Rethmeyer, *Nachricht von den Schicksalen, Schriften u. Gaben Lütkemann's*, Brunswick ; Tholuck, *Das academ. Leben im 17 ten Jahrh.*, II, 109 ss., et l'article de Dilthey dans la *Real-Encykl.* de Herzog, VIII, 536.

LUTZ (Samuel), l'un des représentants les plus éminents du piétisme suisse. Né en 1674 à Biglen, dans le canton de Berne, où son père était pasteur, il se lia pendant ses études avec les piétistes et les séparatistes qui propageaient leurs doctrines dans les divers cantons de la Suisse, non sans subir, à Berne surtout, de violentes persécutions. Successivement pasteur à Yverdon, à Amsoldingen et à Diessbach, Lutz déploya une activité pastorale abondamment bénie, et mourut en 1750. Il prêchait avec une ardeur de conviction entraînante, opposant la vie en Dieu avec ses saintes obligations à la sécurité pharisaïque d'une sèche orthodoxie. Les meilleurs de ses nombreuses écrits ascétiques ont été réunis sous le titre : *Ein wohlriechender Strauss von schœnen u. gesunden Himmelsblumen*, Bâle, 1737, 2 vol.

LUTZ (Jean-Louis-Samuel), savant théologien bernois. Né en 1785, il fit ses études à Berne, à Tubingue et à Gœttingue, s'occupant de préférence des langues orientales. D'abord pasteur, puis professeur à l'université de sa ville natale, Lutz enseignait avec un grand succès les diverses branches de la théologie, mais surtout l'exégèse, et prit une part active au gouvernement ecclésiastique du canton. Il mourut en 1844, en laissant la réputation d'un noble caractère, dans lequel la piété et la science, associées à une activité pratique infatigable, se secondaient admirablement, sans se contrarier jamais. Ses disciples ont publié après sa mort une *Dogmatique biblique* (1847) et une *Herméneutique biblique* (1849), qui ne sont pas sans valeur.

LUXEMBOURG (Statistique ecclésiastique). Le recensement de 1875 donne au grand duché de Luxembourg une population de 205,158 habitants, savoir : 203,623 catholiques, 833 protestants, 17 chrétiens d'autres confessions, 661 israélites et 24 individus dont la religion n'a pu être déterminée. L'immense majorité du pays est, on le voit, catholique ; mais la constitution du 17 octobre 1868 reconnaît plei-

nement la liberté des cultes et toutes ses conséquences. — Dans la hiérarchie catholique, le grand duché forme l'évêché de Luxembourg créé par le pape Pie IX le 27 juin 1870, en remplacement de l'ancien vicariat apostolique de Luxembourg. Le clergé appartient à la tendance ultramontaine. Le gouvernement, tout en contenant les cléricaux dans de justes bornes, laisse cependant à l'Eglise une liberté fort étendue, au grand profit de la paix publique et de la prospérité du pays. — Le mouvement vieux-catholique allemand a cherché à s'étendre dans le grand duché, mais il n'y a trouvé que peu d'écho. — Le protestantisme n'est représenté que par une petite Eglise réformée dans la ville de Luxembourg. — Le service des cultes figure au budget de 1879 pour 405,750 fr. — Bibliographie : *Almanach de Gotha*, 1880; Martin, *The Statesman's Yearbock*, 1880; *Bijdragen tot de Algemeene Statistick van Nederland*, Jaargang, 1877; *Staats-Almanak poor het Koningrijk der Nederlanden*, 1879.

LUXEUIL (*Luxovium*, Haute-Saône), célèbre abbaye située au diocèse de Besançon. Colomban, ou Colomba, quittant avec douze moines l'Irlande où il avait été instruit à Bangor auprès de saint Comgall, débarqua en Gaule vers 585 et établit ses compagnons dans les déserts des Vosges, à Annegray d'abord, puis bientôt à Luxeuil, autrefois renommé pour ses eaux thermales et où les idoles remplissaient encore les forêts, et à Fontaine. A ces trois couvents, il donna une règle (Holste, *Codex Regularum*) remarquable par son austérité, et toute entière dirigée vers l'obéissance et le travail. Bientôt il y eut à Luxeuil trois cents moines. L'attachement de Colomban aux modes religieuses de l'Irlande, le secret de sa maison, servirent de prétexte à la haine de Brunehaut, qui, vers 610, le fit chasser avec ses compagnons ; c'est alors qu'il alla prêcher la Mission en Alémanie, et fonda à Bobbio le couvent, frère de Luxeuil où il mourut le 12 novembre, probablement en 615 (voyez G. Hertel, *Ueber d. H. Colomba*, *Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1875, III ; la vie de Colomban, écrite trois ans après sa mort, par Jonas de Suse, dans Mabillon, *AA. SS. Ben.*, *s.* II, et Fleming, *Collectanea Sacra*, *seu S. Col. Acta et opusc.*, Louvain, 1667, in-f°). En quittant Luxeuil, le moine irlandais laissa aux siens l'épître *Ad discipulos et monachos suos*. Eustaise, son disciple, qui lui succéda, fut bientôt le chef de six cents moines ; Jonas, qui écrivit sa vie (Mabillon, *ib.*), raconte comment il eut à lutter , au synode de Mâcon (vers 620), contre un moine, ancien courtisan, Agrestinus, qui voulait renverser la règle de saint Colomban. Saint Valbert (*Waldebertus*) fut le troisième abbé de Luxeuil. On montre, au village qui porte son nom, l'ermitage où il faisait son séjour. Sa Vie, écrite par un moine de Luxeuil, Adson Derbensis, abbé de Montier en Der(Mabillon, *l.l.*, III, 2), auteur bien connu (*Hist. litt. Fr.*, IV), se place à côté des œuvres de Jonas pour nous retracer les origines de la vie monastique dans notre pays. Callo, ou saint Gall, saint Germain et Déicole qui fondèrent Moutiers-Grandval et Lure, et les fondateurs de Corbie et de presque tous les grands monastères de France sont sortis de Luxeuil. On compte quarante-sept saints parmi les moines de cette

abbaye ; cinquante-quatre couvents suivaient les statuts de Luxeuil. Saint Léger y fut moine, Ebroïn y fut enfermé. Bathilde enrichit l'abbaye, déjà célèbre par son école, qui nous a laissé tant de beaux manuscrits. La Bibliothèque nationale a pu replacer cette année aux côtés du *Lectionnaire de Luxeuil* (septième siècle, publiés dans Mabillon, de *Lit. Gall.*; cf. U. Robert, *mss. relat. à la Fr. Comté*, P., 1878) le bel *Evangéliaire* de l'abbé Gérard (vers 1050 ; *Bibl. A. F. Didot*, catalogue illustré, 1879 ; cf. Martène et Durand, *Voy. littér.*, I ; Delisle, *Mélanges de Paléogr.*, 1880, et *Le Cabinet des mss.*, III, 1880, in-4°) qui porte inscrits ces mots :

Luxovii pastor Gerardus lucis amator
Dando Petro librum lumen michi posco supernum.

Constantin, écolâtre de Luxeuil vers 1004, mérita d'être pleuré par Henri II : *Dolet nusquam inveniri similem Contantio*, Anségise (voyez ce nom) en 817, puis Pierre le Vénérable furent chargés de relever la discipline du couvent. Le célèbre cardinal Jouffroy († 1473), Granvelle, plus célèbre encore († 1586), en furent abbés. En 1636, Luxeuil accepta la réforme de saint Vanne. Il reste aujourd'hui de l'abbaye une remarquable église, dédiée à saint Pierre, un beau cloître et beaucoup d'antiques souvenirs. — L'histoire de Luxeuil n'a pas été écrite. M. de Beauséjour, curé du lieu, en prépare une monographie ; on peut consulter les notes de dom Besancenot (Bibl. Nat., *lat.* 12.678 ; le manuscrit de dom Grappin et la collection Droz à Besançon; Fleming, cité plus haut, et M. Hauréau, *Gallia Christiana*, XV; Delisle, *Le Cab. des mss.*, II, 1874 ; le P. Lelong ; Montalembert, *Les Moines d'Occident.* S. Berger.

LUYNES (Louis-Charles d'Albert, duc de), pair de France, fils unique de Charles d'Albert, duc de Luynes, connétable de France, naquit à Paris, le 25 décembre 1620 et mourut le 10 octobre 1690. Elevé d'une manière chrétienne, il montra d'heureuses dispositions dès son enfance. D'un caractère doux et recueilli, on le vit, dès ses premières années, manifester les sentiments d'une profonde piété. Devenu plus tard fauconnier de France, puis mestre-de-camp et chevalier des ordres du roi, il se distingua par des actes de bravoure à l'attaque du camp d'Arras par les Espagnols. Marié trois fois, il eut plusieurs enfants de ses deux premières femmes Louise-Marie Séguier et Anne de Rohan. Il avait épousé cette dernière, quoiqu'elle fût sa tante et sa filleule. Pour contracter ce dernier mariage, il lui fallut obtenir une dispense pour l'obtention de laquelle il dépensa des sommes considérables; il donna, rien qu'au nonce qui l'avait servi dans cette circonstance, la somme énorme de quinze mille livres. Il s'était lié d'une amitié intime avec les solitaires de Port-Royal, mais ceux-ci, ayant désapprouvé cette seconde union, il en résulta un refroidissement passager dans leurs relations. Le duc de Luynes avait fait construire près du célèbre monastère, le château de Vaumurier, pour être plus rapproché de ces solitaires, avec lesquels du reste il soutint les rapports les plus affectueux jusqu'à sa mort. Il a laissé plusieurs ouvrages, presque tous composés d'après les avis ou sous la direction

des docteurs de Port-Royal, en voici la liste : 1° *L'office du Saint Sacrement pour le jour de la fête et toute l'octave*, « avec trois cent-douze nouvelles leçons tirées des saints Pères et auteurs ecclésiastiques des douze premiers siècles : pour tous les jeudis de l'année » etc., traduit en français, Paris, 1659, 2 vol. in-8° et in-4° (?). Le second volume porte pour titre : *Tradition de l'Eglise touchant l'Eucharistie, recueillie des saints Pères et autres auteurs ecclésiastiques : divisée en cinquante-deux offices ;* c'est la traduction française faite par notre auteur, de l'ouvrage latin composé par Antoine Le Maître (voyez ce nom). La préface, qui était de Nicole, en fut supprimée, on ne la trouve que rarement dans les exemplaires de ce livre. La table historique et chronologique qui est à la fin du second volume est d'Antoine Arnauld ; 2° *Divers ouvrages de piété, tirés de Saint Cyprien, Saint Basile et autres*, Paris, 1664, in-8° ; 3° *Les quarante Homélies de Saint Grégoire le Grand sur les évangiles de l'année*, Paris, 1665, in-4° ; 4° *Les morales de saint Grégoire le Grand, pape, sur le livre de Job*, 1666, in-4°. On en a extrait la *Morale pratique*, Paris, 1697, 2 vol. in-12 ; 5° *Sentences, prières, et instructions chrétiennes tirées de l'ancien et du nouveau Testament*, Paris, 1676, in-12 ; 6° *Sentences et instructions chrétiennes tirées des anciens Pères de l'Eglise*, Paris, 1680, nouv. éd., 1690, 2 vol. in-12 ; 7° *Sentences et Instructions chrétiennes tirees des œuvres de saint Jean-Chrysostôme, patriarche de Constantinople*, Paris, 1682, 2 vol. in-12 ; 8° *Sentences et Instructions chrétiennes tirées des œuvres de saint Augustin*, Paris, 1677 ; nouv. éd., 1734, 2 vol. in-12 ; 9° *Sentences et instructions chrétiennes tirées des œuvres de S. Grégoire le Grand, pape, et de S. Paulin, évêque de Nole*, Paris, 1701 ; nouv. éd., 1734, 1 vol. in-12 ; 10° *Sentences et Instructions chrétiennes tirées des œuvres de Saint-Bernard*, Paris, 1709, 1 vol. in-12 ; 11° *Sentences tirées de l'Ecriture Sainte et des Pères, appropriées aux fêtes des Saints*, Paris, 1648, nouv. éd., 1703, in-12. Presque tous les ouvrages qui précèdent ont été publiés sous le pseudonyme du « sieur de Laval ; » le duc les avait traduits à la prière de sa femme, la première duchesse de Luynes, qui souhaitait nourrir sa piété aux bonnes sources ; 12° *Instruction pour apprendre à ceux qui ont des terres dont ils sont seigneurs, ce qu'ils pourront faire pour la gloire de Dieu et le soulagement du prochain*, Paris, 1658, in-4° ; cet ouvrage a été republié plus tard sous le titre suivant : *Des devoirs des seigneurs dans leurs terres, suivant les ordonnances de France*, Paris, 1668, in-12, et 1687, in-12 ; 13° *Les méditations métaphysiques de Descartes*, traduites en français, Paris, 1647, in-4°. Le duc de Luynes prit une large part aux travaux de traduction qui donnèrent le *Nouveau Testament* de Mons, dont Sacy fut le principal traducteur (voir Le Maître de Sacy). A. MAULVAULT.

LYCAONIE (Λυκαονία), province de l'Asie Mineure, dans laquelle l'auteur des Actes (XIV, 6. 11) place les villes de Lystre et de Derbe, qui faisaient, du temps de l'apôtre Paul, partie de la province de Galatie, (Pline, 5, 42 ; Strabon, 12, 569). Il est même possible que le nom de Lycaonie était moins une dénomination administrative qu'ethnographique. La chaîne du Taurus la séparait de la Cilicie et formait une

série de plateaux dont le sol était fortement imprégné de sel et qui n'offraient que peu de sources dont l'eau fût potable. Les habitants s'occupaient principalement de l'élève des moutons. L'idiome lycaonien (Act. XIV, 11) se rapprochait soit de l'assyrien, soit du grec (voy. Iken, *Nov. Thesaur.*, II, 639 ss., où se trouvent les dissertations de Jablonsky et de Guhling, Wittemb., 1726, qui défendent chacun l'une de ces deux hypothèses). Comme province ecclésiastique, la Lycaonie a pour métropole Iconium.

LYCIE (Λυκία), province de l'Asie Mineure, située sur la côte sud-ouest, en face de l'île de Rhodes, traversée par la chaîne du Taurus et arrosée par le Xanthus. Elle confine à l'ouest à la Carie, au nord à la Phrygie et à la Pisidie, à l'est à la Pamphylie, au sud à la mer Méditerranée (*mare Lycium*), dont la côte offre quelques ports commodes (Strabon, 14, 664; Pline, 5, 27). Les Lyciens étaient un peuple marin (Hérodote, 7, 92). Ils furent soumis à l'empire romain par Claude et administrés, concurremment avec la Pamphylie, par un *præses* ou *legatus* (Pline, 12, 5; 13, 27). La Lycie est mentionnée dans 1 Mach. XV, 23, et dans Actes XXVII, 5.

LYDDE (Lod; Λυδδα, Λυδδη; Lydda; en arabe, Lodd, Lodda), ville de Palestine, occupée dans les temps qui suivirent l'exil, par les Benjamites (2 Chron. VIII, 12; Esdras II, 33; Néh. XI, 35). Elle était située près de Joppé, sur la route de Jérusalem à Césarée (Actes IX, 38), à environ une journée de marche de la capitale. Elle devint, sous les rois syriens, une toparchie de la Samarie; mais Démétrius Soter la rattacha à la Judée et la donna en propriété à Jonathan (1 Mach. XI, 34; cf. X, 30. 38). Dans la dernière guerre des Juifs, le général Cestius la réduisit en cendres (Josèphe, *De bello jud.*, 2, 19. 1), mais elle se releva de ses ruines et porta pendant quelque temps le nom de Diospolis. Après la ruine de Jérusalem, les Juifs y établirent une académie où les fameux rabbins Akiba et Tarphon ou Triphon donnèrent des leçons publiques (Lightfoot, *Hor. hebr.*, 35 ss.). A dater du quatrième siècle Lydde devint le siège d'un évêché, et au cinquième elle acquit une grande célébrité par le concile qui y fut tenu contre Pélage en 415. — Voyez Reland, *Palæst.*, passim; de Commandeville, *Première table alphab.*, p. 144; Volney, *Reise*, II, 247, etc., etc.

LYDIE (Λυδία), contrée située à l'ouest de l'Asie Mineure, que le roi Antiochus le Grand, lorsqu'il fut vaincu par les Romains, dut céder au roi de Pergame Eumène. Après la mort d'Attale III (133 av. J.-C.) elle fut réunie avec tout l'héritage d'Eumène à l'empire romain et devint partie intégrante de la province d'Asie (Ptolémée, 5, 2). Parmi les villes lydiennes on cite Sardes, Thyatire, Philadelphie et d'autres. Les habitants de la Lydie avaient une ancienne et persistante réputation de mollesse (Hérodote, 1, 93; Pline, 5, 30, etc.); mais ils étaient aussi renommés pour leur industrie et leur commerce.

LYDIE, marchande de pourpre de Thyatire (Actes XVI, 14) qui donna l'hospitalité à l'apôtre Paul pendant son séjour à Philippes, en Macédoine. Quelques commentateurs prennent à tort le mot de Λυδία pour un adjectif, une Lydienne, parce que la Lydie était célèbre par

ses teintureries en pourpre (Pline, 7, 57). L'Eglise catholique célèbre la fête de sainte Lydie le 3 août.

LYON (Antiquités chrétiennes de). Les origines religieuses de Lyon forment la première page de l'histoire de l'Evangile dans notre pays. La métropole de la première Lyonnaise, depuis Auguste capitale religieuse des trois provinces de la Gaule chevelue (Belgique, Lyonnaise, Aquitaine), s'étendait, on le sait, sur les deux rives de la Saône; sur la rive droite, la colonie romaine (*Colonia Copia Claudia Augusta Lugdunensium*), fondée 43 ans avant Jésus-Christ par Munatius Plancus, comprenait le Forum Vieux qui est Fourvières et les quartiers de Saint-Jean et Saint-Irénée; entre la Saône et le Rhône s'étendait, depuis les pentes de la Croix-Rousse et les Terreaux jusqu'à Bellecour et à Perrache, la ville du Confluent (*ad Confluentem, pagus Condatensis*), au milieu de laquelle s'élevait le célèbre temple de Rome et d'Auguste. Ce temple, situé vraisemblablement près des Terreaux et peut-être sur l'emplacement de l'église Saint-Pierre, était le centre religieux des Gaules et l'hommage public des soixante cités gauloises à César Auguste (Aug. Bernard, *Le Temple d'Auguste*, L., 1863, in-f°; Spon, *Antiquités de Lyon* (1676), éd. L. Renier et Montfalcon, L., 1858, in-8°; de Boissieu, *Inscr. ant. de Lyon*, L., 1860, in-f°; le même, *Ainay*, L., 1864, in-8°; Comarmond, *Descr. du Musée des Ant. de Lyon*, 2 vol. in-4°, L., 1854-58; Montfalcon, *Lugd. historiæ monum.*, L., 1860, in-f°; Desjardins, *Géogr. de la Gaule d'après la table de Peutinger*, P., 1869, in-8°, p. 211; le même, Conférence de la Sorbonne, *Rev. polit. et litt.*, 8 mars 1879; Hirschfeld, *Lyon in d. Rœmerzeit*, conférence de Vienne, 1878, trad. Allmer, *Rev. épigr. du midi de la Fr.*, mars 1879 : cf. *Rev. Crit.*, 1879, n° 28). Ce qu'étaient la religion et la morale de Lyon païenne, les épitaphes conservées en grand nombre nous le diront. « La direction de la pensée vers la vie terrestre, dit M. Hirschfeld, est le caractère marquant de presque toutes ces inscriptions. Repos aux morts, jouissance et plaisir aux survivants, telle est la morale de la plupart des épitaphes païennes : Toi qui liras ces lignes, dit l'une, mange, bois, amuse-toi et viens. » C'est au milieu de cette civilisation cosmopolite et vieillie que les disciples de saint Polycarpe apportèrent la foi chrétienne à Lyon. Un certain nombre d'Asiatiques étaient fixés dans cette ville (Renan, *L'Egl. chrét.*, p. 467); de leur nombre était le médecin Alexandre, phrygien, qui fut l'un des premiers martyrs; Attale était de Pergame, Irénée sans doute de Smyrne; l'évêque nonagénaire, Pothin, était probablement des mêmes contrées, et c'est aux Eglises d'Asie et de Phrygie que les survivants du petit troupeau de Vienne et de Lyon adressèrent, après le martyre de 177, le récit de leurs persécutions. Eusèbe nous a conservé dans son entier cette épître, qui dépasse en beauté, dans sa sincérité évidente, tout ce que la fiction peut produire (*Hist. Eccl.*, V, 1). Il faut y lire le martyre de Blandine, de Ponticus, enfant de quinze ans, de Biblias qui avait renié, d'Alcibiade, de Maturus, « néophyte, mais vaillant lutteur, » et de Sanctus, diacre de l'église de Vienne, qui, à toutes les questions que lui posaient les juges, répondait par ces seuls mots : « Je suis

chrétien. » Pour nom, pour patrie, pour famille, pour tout enfin, il n'avait que cette réponse, et les païens n'entendirent pas de lui une autre parole. Quel fut le lieu du martyre de ces premières victimes de la persécution? Ce n'est point, dit M. Bernard, l'amphithéâtre des trois Gaules (il était situé au-dessus des Terreaux, vers l'ancien Jardin des Plantes, entre la côte des Carmélites et la Grand'Côte), car les magistrats lyonnais n'y avaient aucune autorité, et le culte d'Auguste interdisait toutes sortes de jeux sanglants. Est-ce l'amphithéâtre dont on voit quelques restes près de Fourvières, ou faut-il admettre, avec Grégoire de Tours, que l'endroit de leur supplice fut Ainay, *Athanacus*, lieu qui était alors et pour de longs siècles encore, une île entre le Rhône et la Saône, et où les cendres des martyrs furent, dit-on, recueillies dans l'église qui est la plus ancienne de Lyon? La chose est d'autant moins certaine que les martyrs ne souffrirent tous, ni en un seul jour, ni peut-être en un même lieu. Tout récemment, des textes retrouvés par M. Guigue ont introduit une hypothèse nouvelle en montrant que la colline de Saint-Irénée portait les dénominations de Puy d'Ainay, Montagne d'Ainay, et au contraire la plaine de la rive gauche, celle de Plat d'Ainay qu'elle a conservée (voyez Raverat, p. 17). D'autre part, une inscription trouvée par Menestrier à la place Saint-Jean et communiquée le 18 avril 1879 au Congrès des Sociétés savantes par M. le baron Raverat, mentionne en 172, cinq ans avant la persécution lyonnaise, la construction d'un amphithéâtre qui fut peut-être le lieu du martyre de Pothin (Raverat, *Fourvières*, L., 1880). Ainsi le récit de Grégoire de Tours serait mis d'accord avec la topographie. L'un des chefs de la communauté était Vettius Epagathus, homme de haute naissance, qui fut, s'il faut en croire l'évêque de Tours, ancêtre de Léocade, le fondateur de l'Eglise de Bourges, et également aïeul de Grégoire de Tours et de plusieurs des hommes les plus éminents de l'ancienne Eglise des Gaules. Dans la lettre qu'ils avaient remise à Irénée pour l'évêque de Rome, Eleuthère (Eusèbe, *H. E.*, V, 4), les chrétiens de Lyon donnaient le catalogue des martyrs, divisés en trois classes : les uns décapités, les autres livrés aux bêtes, les derniers morts en prison. Eusèbe avait transcrit cette énumération dans son *Recueil des anciens martyres*. Pour compléter le récit des persécutions de l'Eglise de Lyon, nous avons en premier lieu l'*Histoire ecclésiastique des Francs* et le livre *De la gloire des martyrs* de Grégoire de Tours, et presque au même niveau les Martyrologes (au 2 juin et *passim*), en particulier ceux qu'on appelle *hiéronymiens* et qui sont les plus anciens, les additions de Florus, sous-diacre de Lyon au commencement du neuvième siècle, au martyrologe de Bède, et le Martyrologe d'Adon, évêque de Vienne depuis 859. Dans ces recueils, nous trouvons la liste des quarante-huit martyrs de Lyon. Nous est-il permis de la considérer comme étant l'œuvre authentique qu'avait conservée Eusèbe? Nous voudrions pouvoir l'affirmer. Nous ne pouvons néanmoins nous soustraire aux doutes que suscite la comparaison de nos catalogues avec les textes conservés par Eusèbe ; le savant Valois a déjà remarqué que le nom du deuxième des

martyrs, du prêtre Zacharie, n'est autre chose qu'un contre-sens de lecture, qui met le père de Jean-Baptiste au nombre des martyrs de Lyon, et cette objection n'est pas la seule à se présenter à l'esprit. Mais l'évêque de Tours et les martyrologes nous ont conservé de nombreuses traditions locales sur les premiers confesseurs de Lyon. Irénée, le successeur de Pothin, est le premier qui se présente à nous. Disciple de saint Polycarpe, l'illustre auteur du *Traité contre les Hérésies* est célèbre encore par son intervention *irénique* dans les querelles qui séparaient Rome de la Phrygie au sujet de la fête de Pâques (voyez l'article *Irénée*). Il faut remarquer ici que l'ascétisme du phrygien Montanus n'avait pas été sans pénétrer jusque dans l'Eglise de Lyon. Le tombeau d'Irénée se montrait (Greg. Tur., *Gl. Mart.*, 50) dans la crypte de la basilique de Saint-Jean, qui fut plus tard appelée Saint-Irénée. Mais le tombeau d'Irénée est-il celui d'un martyr? Il est permis d'en douter. Grégoire de Tours nous dit qu'il fut martyrisé avec une telle foule, que les rues furent inondées du sang des chrétiens (*H. Fr.*, I, 27). Les meilleures auteurs placent ce martyre en 202. On a voulu le faire coïncider avec la catastrophe de l'an 197, qui fut la fin de la gloire de l'ancienne ville de Lyon. A cette date, les Lyonnais avaient imprudemment trempé dans la révolte d'Albinus, et leur ville avait été mise au pillage par les Romains. « Il n'y a pas de doute, dit M. Hirschfeld, que la fin du deuxième siècle ne marque pour Lyon païen l'apogée de l'épanouissement et le commencement du déclin. La défaite d'Albin, le pillage de la ville par les soldats du vainqueur irrité, la disgrâce impériale qu'elle avait encourue ne furent pas les seules causes de l'abaissement de la florissante ville. Les causes véritables de cet abaissement sont plus profondes. La déchéance de ce centre romain de la Gaule n'est qu'un des nombreux symptômes de la décadence du monde romain. » Les martyrologes donnent à Irénée six compagnons de martyre seulement. Avant eux et avant Grégoire de Tours, le martyre du disciple de Polycarpe n'est attesté que par un mot de saint Jérôme (*in Jes.* 64), tandis que les Actes du martyre d'Irénée (voyez Baronius, *a.* 205, et *Notæ ad Mart.*, 28 juin) sont jugés par Ruinart indignes de confiance. Ne trouvons-nous pas, mêlé à cette histoire, le nom de ce prêtre Zacharie qui n'est qu'un être d'imagination? Aux deux côtés de saint Irénée étaient ensevelis les deux célèbres martyrs Alexandre et Epipode, martyrisés le 22 et le 24 avril, dont les reliques, un soulier (*epipodium?*) d'Epipodius, étaient conservées (Greg. Tur., *De Gl. conf.*, 64; *de Gl. Mart.*, 50; cf. Ruinart) près de Pierre-Scize, dans la maison de la pieuse Lucie, qui leur avait donné un refuge. Sans nous arrêter aux martyrs Minervius et Eléazar, vénérés le 23 août, et également ensevelis à Saint-Irénée, nous rencontrons, liée à la basilique des sept frères Machabées, la mémoire de saint Just. Florus nous dit que ce vertueux évêque, de honte d'avoir livré à la justice un fugitif, s'enfuit dans les déserts de l'Egypte avec son serviteur Viator. Son corps, rapporté le 4 août (c'était après l'an 381), fut déposé le 2 septembre dans l'église qui plus tard a pris son nom. Aucune mémoire n'était plus chère aux anciens Lyonnais

que celle du trop scrupuleux évêque. Sidoine Apollinaire, qui était né à Lyon, a consacré l'une de ses plus curieuses épîtres (lib. V, ep. 5, éd. Baret, 1879) au récit naif des jeux auxquels la jeunesse lyonnaise se livrait, entre les années 461 et 467, à la fête anniversaire de saint Just. Saint Eucher († v. 450 ; voy. *Eucher*), l'auteur du livre de la *Spirituelle Intelligence*, était issu d'une famille sénatoriale; il avait été ermite dans une caverne des bords de la Durance ; pour le faire évêque, il fallut que l'archidiacre l'amenât lié à sa cathédrale ; on a conservé le nom de son épouse Galla ; de ses fils et de ses pieuses filles. La basilique des saints Apôtres (elle s'appelle aujourd'hui Saint-Nizier) a gardé les reliques et possédait encore en 1308 les inscriptions tumulaires de plusieurs évêques des temps qui suivirent (Le Blant, *Inscr. Chrét.*, I, n° 19 ss. ; Guigue, *Bull. Soc. Ant. Fr.*, 1876, p. 145), de Rusticus († 502), de Viventiolus, qui assista aux conciles d'Agaune et d'Epaone, et qui tint aussitôt après un concile à Lyon, de Sacerdos (saint Serdot), de saint Nizier (*Nicetius*, † 573), de Priscus et sans doute d'Annemond. L'épitaphe de Nizier, en donnant à ses vertus une juste louange, nous apprend qu'il enseigna à l'église de Lyon le chant des antiennes, le chant ambrosien : *Pauperibus promptus simplicibusque pius Psallere præcepit normamque tenere canendi Primus et alterutrum tendere voce chorum.* Fils d'un préfet du prétoire, Nicétius, dont Sidoine Apollinaire nous dit l'éloge (l. VIII, ép. 3), gouverna l'église de Lyon avec beaucoup d'éclat. Il réunit dans cette ville en 567 un concile pour juger les deux criminels évêques, Salonius et Sagitaire. Grégoire de Tours, dont il était le grand oncle maternel, avait été élevé auprès de lui et a illustré sa mémoire par l'éloge qu'il a fait de lui. Quant à son successeur Priscus, son épitaphe et le culte qu'on lui a rendu sont peu d'accord avec les outrages dont l'accable Grégoire de Tours ; il est certain qu'il ne gouverna pas dans l'esprit de saint Nizier. Anémond, qu'on appelle en français saint Chamont, a laissé la réputation d'un martyr († v. 657) ; il paraît certain qu'il faut le reconnaître sous les traits de ce Dalphinus dont Bède (*H. E.*, V, 19) nous raconte l'histoire et qui mourut sous les coups des meurtriers apostés par sainte Bathilde. Les églises de Saint-Nizier et de Saint-Pierre se sont longuement disputé la possession de ses reliques ; l'une montrait son épitaphe, l'autre racontait que déposé à Châlon, où il avait été mis à mort, dans une nacelle sans batelier, le corps d'Anémond avait descendu la Saône au son miraculeux de toutes les cloches ; à la rencontre des religieuses de Saint-Pierre, parmi lesquelles étaient deux sœurs du martyr, la barque s'approcha d'elle-même de la rive... En 732 Lyon est pris par les Sarrasins, et nous savons que cette grande ville, comme Vienne, fut plusieurs années sans évêque, mais le règne des Carolingiens est l'époque de sa splendeur. Leidrade (798-814) nous a laissé, outre quelques ouvrages réunis dans le tome CLIX de Migne, une lettre à Charlemagne qui nous fait vivre dans Lyon au temps du grand empereur ; nous voyons l'évêque établissant dans sa ville des écoles de chant, des écoles de lecteurs où l'on est formé à l'intelligence spirituelle des

livres saints, relevant l'église cathédrale de Saint-Jean et Saint-Etienne, Saint-Nizier, le couvent de Saint-Pierre et celui de l'Ile Barbe, auquel il donna, dit-on, Benoît d'Aniane pour abbé. Après lui Agobard (814-840; voyez *Agobard*), illustre comme théologien et comme homme de liberté, se compromet dans les tristes débats du règne de Louis le Débonnaire. Amolon (841-852; voyez *Amolon*), prélat éclairé, continue à Lyon la tradition des évêques théologiens, et Remi, son successeur, prend ardemment parti dans les luttes relatives à la prédestination, pour Gottschalk et contre Hincmar. La fin du onzième siècle fut remplie des querelles relatives à la primauté de l'Eglise de Lyon. Il est certain que saint Nizier et son successeur se faisaient donner le titre de patriarches, de même que les primats de royaumes entiers, comme les archevêques de Canterbury et de Tolède. Du septième au neuvième siècle, nous voyons les prélats lyonnais appelés souvent métropolitains des Gaules, primats des Gaules, et la monnaie archiépiscopale de Lyon porte sous les Carolingiens la devise : *prima sedes Galliarum*. Quant à l'exercice de cette autorité, il semble s'être borné à la présidence de certains conciles. Mais en 1079, Grégoire VII confirme formellement la primauté de Lyon sur les quatre provinces de Lyon, de Rouen, de Tours et de Sens, et ordonne aux archevêques de témoigner au primat « la même révérence qu'ils exigent de leurs suffragants. » Le concile de Clermont (1096) eut beau suspendre sur les archevêques de Sens et de Rouen les peines les plus sévères; en 1149, l'archevêque de Sens qui, on s'en souvient, avait réclamé le titre de second pape, refusait encore de se soumettre et le primat paraît avoir été désarmé devant la résistance de l'archevêque. — Sous Jean Belles-Mains, vers 1180, on voit Pierre Valdo réunir autour de lui les « pauvres de Lyon, » et faire traduire la Bible par un prêtre de la ville d'Anse. Le séjour de sept ans qu'Innocent IV fit au couvent de Saint-Just et la solennité du concile général qui fut tenu à Lyon en 1245 donnèrent à cette ville un nouvel éclat; un concile général y fut encore réuni en 1273; plus tard, Clément V y fut sacré et Jean XXII y fut élu. Mais le règne de Philippe le Bel marque la fin du pouvoir temporel des archevêques de Lyon. Depuis 1173 les prélats possédaient le comté de Lyon, acquis des comtes de Forez, et le titre de « comtes de Lyon » a été conservé jusqu'à nos jours par les chanoines du chapitre noble de la primatiale. La ville était terre d'Empire, la France l'entourait et la surveillait de près. En 1307, l'archevêque, pressé par les bourgeois insoumis, s'était jeté dans les bras du roi de France et, contre la confirmation du titre de primat des Gaules, il avait cédé au roi les droits de suzerain, la haute et basse justice et « le mere et mixte empire. » Son successeur, prince de la maison de Savoie, ayant voulu secouer le joug de la France, Lyon fut pris et le prélat prisonnier dut abandonner en 1312 ce qu'on lui avait laissé de droits temporels. « Ce fut là, dit M. Boutaric, une belle et durable conquête » (voyez Bonnassieux, *De la Réunion de Lyon à la Fr.*, P., 1876). Quand nous aurons rappelé que Gerson vint mourir à Lyon, en 1429, et qu'il fut enterré

dans l'église Saint-Paul, et quand nous aurons parlé de la remarquable activité littéraire que developpèrent « à Lyon suz le Rosne » les imprimeurs, les traducteurs et les libraires du quinzième siècle, précurseurs des Dolet et des Jean de Tournes (Péricaud, *Bibliogr. lyonn. du quinzième siècle*, 4 vol., L., 1851-59; Deschamps, *Dict. de géogr.*, 1870), nous aurons conduit l'histoire de cette grande ville jusqu'à la veille de la Réforme. Il nous reste à parcourir la ville : à Pierre-Scize nous verrons les ruines du château des archevêques de Lyon ; Saint-Jean, leur cathédrale, construite à la fin du douzième siècle auprès de l'église Saint-Etienne, a remplacé un très antique baptistère dont nous avons déjà rencontré le nom ; Saint-Irénée et Saint-Just ont été détruits et reconstruits, Saint-Irénée a conservé une ancienne crypte (voyez Guigue : Inventaire des sépultures de Saint-Just, en 1288, *Bull. soc. Ant. Fr.*, 1879, p. 116); sur toutes ces églises avait passé le tourbillon dévastateur du sac de 1562 ; Ainay a possédé depuis le sixième siècle un monastère consacré à saint Martin de Tours, et l'on y voit encore les colonnes du temple d'Auguste ; nous avons parlé de Saint-Nizier et de Saint-Pierre (voyez Meynis, *Les anc. égl. paroiss. de L.*, L., 1872, in-18). Quant à l'illustre abbaye de l'Ile Barbe, lorsque des Adrets la saccagea en 1562, elle était sécularisée déjà depuis plusieurs années (Le Laboureur, *Les Mazures de l'Isle Barbe*, Paris, 1665-82, 2 vol. in-4°). Fourvières (*Forverium*) nous montrera son sanctuaire, élevé en 1183, peut-être sur la place d'un ancien oratoire, en l'honneur de Notre-Dame et de saint Thomas de Canterbury, aujourd'hui bâti à nouveau (voyez Delbreil, *Fourvières*, L., 1873, in-12). Parmi la longue série d'histoires lyonnaises, dont les plus anciennes sont énumérées par le père Lelong, nous mentionnerons d'abord les livres de Severt (*Chronol. Hist. Archiantist. Lugd.*, 1607, 2° éd., L., 1628, in-f°), de Th. Raynaud (*Hagiol. Lugd.*, 1662, in-f°) et du P. Menestrier (*Hist. civile de L.*, L., 1696, in-f°) ; puis le *Gallia Christiana*, t. IV ; de la Mure, *Hist. eccl. du dioc. de L.*, L., 1671, in-4° ; Monfalcon, *Hist. de la ville de L.*, 2 vol., L., 1847, in-8°; Fisquet, *la Fr. Pontif.*, Lyon, 1867, in-8°, et comme recueils de documents, l'*Obituarium Lugd. ecclesiæ* (L., 1867, in-4°), nécrologie des personnages illustres et des bienfaiteurs de l'Eglise de Lyon du neuvième au quinzième siècle, ainsi que l'*Obituarium eccles. S. Pauli Lugd.* (onzième au treizième siècle, Bourg, 1873, in-8°) et le *Cartulairè d'Etienne de Villeneuve* (L., 1876, in-4°), recueil des franchises de la commune, tous publiés par M. Guigue, et les *documents inédits des neuvième, dixème et onzième siècles relat. à l'Egl. de L.*, par l'abbé Chevalier, L., 1868. Pour les origines, nous n'avons pas au-dessus de Tillemont. — L'archevêque de Lyon avait autrefois pour suffragants les évêques d'Autun, de Châlon, de Langres, et de Mâcon, et aujourd'hui ceux d'Autun, Langres, Dijon (1731), Saint-Claude (1742) et Grenoble. Depuis 1702 la province ecclésiastique de Rouen était exemptée de l'obéissance à l'Eglise de Lyon ; la province de Paris, démembrement de celle de Sens, y était soumise. L'archevêque de Lyon, qui porte encore le titre de primat des Gaules, y ajoute depuis 1822 celui d'ar-

chevêque de Vienne. De l'histoire moderne de l'Eglise de Lyon, nous ne dirons qu'un mot, relatif à la « querelle liturgique » de 1868. L'ancienne liturgie de Lyon était, naturellement, la liturgie gallicane. elle était profondément distincte de la liturgie romaine, et se rapportait par tous ses caractères comme par ses origines aux anciennes traditions de l'Orient. Leidrade, le serviteur de Charlemagne, extirpa autant qu'il dépendit de lui ces éléments d'indépendance nationale et introduisit à Lyon les prières romaines. Les antiquités du culte lyonnais, qu'un récent décret a abolies, étaient donc bien plutôt l'antique liturgie romaine que celle des Gaules. Les rites seuls, c'est-à-dire les cérémonies extérieures, étaient demeurés et demeurent encore en une certaine mesure, tels que plus tard l'Eglise de Lyon les avait empruntés de nouveau aux autres Eglises de France, et c'est par eux que le présent du catholicisme lyonnais se relie à son passé. S. Berger.

LYONNAIS (Le protestantisme dans le). Cette province de l'ancienne France était formée du Lyonnais proprement dit, du Forez et du Beaujolais. L'histoire du protestantisme dans cette province se réduit à celle du protestantisme dans Lyon même. En dehors de cette ville cosmopolite et de sa population un peu mystique et fort indépendante d'esprit, les tentatives de réforme ne se produisirent qu'accidentellement et d'une manière très temporaire dans toute l'étendue de ce gouvernement. Déjà au moyen âge, Lyon se fit remarquer par ses velléités d'indépendance politique et de réforme religieuse. C'est la patrie de Pierre Valdo (1160). L'œuvre de ce pieux marchand, œuvre que le clergé avait cherché à étouffer dès ses débuts et par les moyens les plus violents, laissa des traces profondes et tenaces parmi ses concitoyens. « Quelque chose de l'esprit de Valdo était demeuré à Lyon, dit l'auteur d'une *Histoire de Lyon* fort estimée, M. Monfalcon, et toute la vigilance des archevêques n'avait pas réussi à extirper entièrement la doctrine dite évangélique. » On cite dans les siècles suivants plusieurs tentatives du même genre, entre autres celle d'un nommé François Guérin (1460), auteur d'une sorte de complainte, réimprimée à plusieurs reprises, où il signalait les déréglements du clergé, condamnait le célibat des prêtres, etc. — Les luttes continuelles des bourgeois de Lyon avec leur archevêque, longtemps leur maître politique, leurs efforts pour défendre contre lui leurs franchises municipales, les relations commerciales que cette ville, de tout temps industrielle, soutenait avec l'univers entier, les goûts d'instruction qu'y avaient développés ses nombreuses imprimeries et les savants que celles-ci appelaient dans ses murs, tout faisait de Lyon un terrain admirablement préparé pour l'acceptation des idées de réforme et de liberté religieuses. Théodore de Bèze fixe à l'année 1546 la fondation de l'Eglise protestante de Lyon. Mais par cette date, il a voulu sans doute parler de l'organisation des protestants lyonnais en une congrégation ayant son conseil élu et son pasteur régulier. Car, à n'en pas douter, les commencements de l'œuvre évangélique dans cette ville remontent à une époque bien antérieure. Nous

pouvons en constater les traces dès 1520. Le 5 janvier de cette année, un moine inquisiteur de l'ordre de saint Dominique présente au consulat des lettres patentes de François Ier, en vertu desquelles il requiert du conseil de lui prêter secours pour « rechercher et brûler les mauvais livres et les mal pensants quant à la foi. » Si, dès 1520, l'inquisition se préoccupait déjà de brûler les livres et les mal pensants (le texte confond, avec intention sans doute), il est à croire que, depuis quelque temps déjà, les idées nouvelles avaient pénétré dans cette ville. Le séjour prolongé à Lyon (1524-1525) de la sœur de François Ier, alors très favorable aux novateurs, les prédications de son aumônier, Michel d'Arande, et de son ami François Papillon «le premier de France sachant bien l'Evangile » accentuèrent encore ce mouvement vers la Réforme. « Les Lyonnais, écrit de son côté Farel, le 2 avril 1524, ont deux prédicateurs annonçant purement l'Evangile, dont l'un est un jacobin de Paris, Amédée Maigret. » Aussi la persécution commence. En mars 1528, menaces d'excommunication lancées par l'autorité ecclésiastique « contre ceux qui suivent le dogme de Luther : » le 4 septembre 1529, nouvelles lettres patentes du roi, contre « la secte luthérienne qui a pullulé en la ville de Lyon ; » en avril 1532, emprisonnement de plusieurs personnes suspectes déjà d'hérésie, entre autres de deux citoyens de Genève, Baudichon de la Maisonneuve et Jean Jamin dit le Colonyer ; en 1534, arrestation à Lyon d'Alexandre Camus, qui fut peu de temps après brûlé à Paris. Mais tous ces efforts contraires ne peuvent contenir cet irrésistible élan. Alors les persécuteurs allument leur bûcher. Le premier qui y monta fut Claude Monnier, pasteur de cette congrégation naissante, brûlé sur la place des Terreaux le 31 octobre 1551. D'autres le suivent bientôt. L'année 1553 surtout est demeurée tristement célèbre. Douze confesseurs de la vérité périrent cette année-là : les plus connus sont les « cinq étudiants, » Martial Alba, Pierre Escrivain, Bernard Séguin, Charles Faure, Pierre Navihères. Ils revenaient de Lausanne, où ils étaient allés se préparer au saint ministère, et retournaient dans leur pays natal, le Limousin, pour y prêcher l'Evangile. Arrêtés à Lyon, ils résistèrent pendant un an aux menaces et aux objections de leurs adversaires, aux sollicitations de leurs parents, aux souffrances d'une dure captivité, et furent brûlés le 16 mai 1553. Ces jeunes martyrs avaient excité un intérêt général. Calvin leur écrivit à plusieurs reprises. Théodore de Bèze a célébré en vers la constance de leur foi, et ce fut la lecture de leurs lettres qui donna à Jean Crespin l'idée « de s'appliquer à l'histoire des martyrs pour la cause de l'Evangile. » La dernière victime du fanatisme catholique pendant cette période fut Barthélemy Anneau, le recteur principal du collège municipal, dit collège de la Trinité (le même qui existe encore de nos jours sous le nom de lycée). Anneau n'avait pas fait profession ouverte de protestantisme, mais ses sympathies pour la foi nouvelle étaient connues. Dans une émeute, le jour de la Fête-Dieu 1661, il fut massacré par la populace excitée contre lui. Peu après, la direction de ce collège était remise par les échevins lyonnais aux jésuites. — Ce ne fut

que vers la fin de l'année 1561, à l'époque du colloque de Poissy, que les protestants lyonnais retrouvèrent un peu de liberté et de sécurité. Mais c'est alors comme une eau contenue dont on lève les écluses. La parole évangélique se répand de tous côtés. Les assemblées religieuses se multiplient et deviennent publiques. La correspondance des membres ou des agents du consulat (précieuse et volumineuse collection conservée dans les archives municipales) est pleine de curieux détails sur ces réunions. C'était la grande préoccupation du moment. Il y en avait jusqu'à trois par jour, elles avaient lieu dans la cour des maisons, dans les carrefours des rues. La foule s'y portait. A cette date, l'Eglise protestante de Lyon comptait déjà six pasteurs, parmi lesquels était Viret. Le gouvernement politique était alors passé des mains hostiles de l'abbé de Savigny, plus tard archevêque de Lyon, en celles du comte de Sault, administrateur habile, que son impartialité même avait fait accuser de complicité en faveur du mouvement évangélique. Mais ses lettres au roi, dont une copie existe à la bibliothèque publique de Lyon, établissent clairement que son unique pensée fut de maintenir la paix entre les deux partis, avant comme après la prise de la ville par les protestants. Cette prise de Lyon ne fut guère qu'un heureux coup de main accompli par une minorité bien conduite contre une majorité divisée. C'était l'époque du massacre de Vassy. Les Guises étaient prépondérants à la cour, et le parti protestant, justement alarmé, avait décidé de recommencer la guerre. Le prince de Condé venait d'écrire par toute la France à ses coreligionnaires de reprendre les armes. Ceux de Lyon, inquiets de leur côté des menées de leurs concitoyens catholiques, répondirent à cet appel, et, dans la nuit du 30 avril au 1er mai 1562, ils se rendirent maîtres de Lyon. Ce coup d'audace se fit presque sans effusion de sang, mais non pas, hélas, sans de graves dégâts commis sur les propriétés et dans les églises catholiques. Ces excès furent sévèrement blâmés par Calvin, on le sait (voir les *Lettres françaises de Calvin*, II, 465). Les protestants lyonnais eux-mêmes les déplorèrent et dans un petit écrit contemporain (*La juste et sainte défense de la ville de Lyon*), l'un d'eux, parlant au nom de tous, s'exprime ainsi : « Les catholiques savent bien en leur conscience que, touchant les images, cela a été fait à notre desçu (insu), et que l'on n'en put empêcher le peuple .» — La domination protestante ou comme on l'appela « la Réduction de Lyon sous l'Evangile » dura treize mois, du 1er mai 1562 au 15 juin 1563. Pendant ce temps, les protestants régnèrent à Lyon en vainqueurs. La célébration de la messe y fut interdite et le culte évangélique seul célébré. La plupart des églises de la ville, la cathédrale en particulier, furent « accoustrées des choses nécessaires pour la prédication de l'Evangile » est-il dit dans les comptes de la ville, et reçurent deux fois par semaine, le dimanche et le mercredi, un auditoire huguenot. Douze pasteurs étaient chargés de pouvoir à l'instruction de cette population devenue de gré ou de force protestante. Nous ne pouvons entrer ici dans le récit circonstancié de cette occupation

passagère. Il nous semble plus intéressant d'en relever le caractère. Les historiens impartiaux sont généralement d'accord pour reconnaître que, dans les guerres religieuses et principalement dans celle-ci, les hugenots représentaient le véritable parti national et qu'ils se soulevèrent avant tout contre l'influence de l'étranger. Les Guises ne faisaient-ils pas porter au petit roi les couleurs de l'Espagne, l'écharpe et la casaque rouges? Aussi dans ses lettres aux protestants de Lyon, le prince de Condé les engage-t-il « à s'assurer de leur ville pour le Roy. » C'est également la pensée qui ressort de tous les actes des protestants lyonnais. Dès les premiers jours de leur victoire, ils adressèrent une lettre au roi, l'assurant de leur fidélité à son service et repoussant le projet que leur prêtaient leurs adversaires « de vouloir se réduire en république et de se faire en un canton enclavé en vostre royaume. » Dans une autre lettre écrite en latin et insérée dans les Registres consulaires (du 17 février 1563), les échevins de Lyon, alors exclusivement protestants, écrivent aux princes d'Allemagne, dont ils réclamaient le secours : « Le droit du royaume, c'est la liberté de conscience. Elle n'a pu être abolie que par la violence exercée contre la personne du roi lui-même. » De même encore, le sieur de Soubise, que le prince de Condé avait envoyé à Lyon comme chef militaire, à la place du sinistre baron des Adrets, dont tout le parti réprouvait les cruautés, prend dans ses ordonnances le titre de « Commandant pour le service de Dieu et du Roy au gouvernement de Lyon. » Enfin, au premier bruit des négociations entamées entre la reine et le prince de Condé prisonnier, les protestants lyonnais firent publier un mémoire remarquable intitulé : *La juste et sainte défense de la ville de Lyon*, dans lequel ils concluaient en déclarant que « pour obvier à tant de calamités, il est nécessaire de convoquer de nouveau les Etats, où tous soient ouïs en pleine liberté et en lieu assuré, comme on a coutume de faire en ce royaume en temps de troubles et d'adversité. » Cette défense, rendue publique, cet appel à un jugement de par la nation représentée dans ses états généraux, n'est-ce pas une preuve encore de cet esprit politique et libéral qui animait les huguenots du seizième siècle et une confirmation de l'opinion souvent émise, mais de nos jours encore contestée, que, dans ces tristes guerres, les réformés de France représentaient bien le parti national. Chateaubriand lui-même, malgré ses préventions catholiques, n'en a-t-il pas été frappé, lorsqu'il a écrit dans ses *Etudes historiques :* « Les Guises représentaient le passé, et les huguenots, révolutionnaires de l'époque, représentaient l'avenir. » — Le triomphe de la Réforme à Lyon en 1562 ne pouvait être que de courte durée. Elle y rencontra des difficultés de tout genre, au dedans comme au dehors. Au dedans, à côté des protestants modérés qui auraient voulu user de leur victoire avec justice et laisser à leurs concitoyens catholiques, avec leurs églises, tous leurs droits civils et religieux, il y avait les violents du parti, pour la plupart soldats accourus du dehors, le baron des Adrets à leur tête, qu'animait un esprit bien opposé. Ce furent eux qui pillèrent les églises et qui firent peser sur

la ville un véritable régime de terreur. Ces violences discréditèrent la cause protestante. Puis, quand l'argent retiré des églises et des couvents fut épuisé, il fallut recourir à des impôts excessifs et à des emprunts difficiles, soit pour répondre aux demandes incessantes du prince de Condé, soit pour entretenir à Lyon même les troupes nombreuses nécessaires pour sa défense. Du dehors, les difficultés n'étaient pas moins grandes. Le succès des armes protestantes s'était d'abord étendu dans les pays circonvoisins, à Vienne, Tournus, Belleville, Beaujeu, Mâcon, Châlon. Mais, dès le mois de septembre 1562, presque toutes ces villes étaient retombées entre les mains des catholiques. Ceux-ci, habilement conduits par Tavannes, le comte de Sommerive, le duc de Nemours, furent bientôt maîtres de toute la campagne du Lyonnais, et tinrent Lyon comme en un cercle de fer, que brisaient par moment de vigoureuses sorties dirigées par Soubise, mais qui se reformait toujours plus solide et toujours plus étroit. Cependant le courage des Lyonnais ne se laissait point abattre et leurs ressources étaient loin d'être épuisées, lorsque la signature de la funeste paix d'Amboise (12 mars 1563), entre la reine mère et le prince de Condé las de sa captivité, vint terminer cette lutte religieuse. A la première nouvelle de ce traité, si désastreux pour la cause évangélique, les échevins protestants de Lyon formèrent d'abord le projet de le repousser et de continuer seuls la lutte. « Ceux de Lyon, écrit à la reine mère le duc de Nemours, campé près de Lyon à Saint-Genis-Laval, le 20 mai 1563, disent publiquement qu'ils aiment mieux s'allier avec les Suisses et ceux de Genève que de s'accorder aux articles du traité. » Cependant il fallut bien se soumettre ; le prince de Condé, le brave de Soubise aussi le leur conseillaient. On consentit à leur faire quelques concessions et, le 15 juin 1663, le maréchal de Vieilleville, lieutenant-général pour le roi aux pays de Lyonnais, Dauphiné, etc., fit son entrée dans la ville de Lyon. Ce vieux capitaine, « étranger aux partis » dit H. Martin, maintint quelque temps la balance égale entre catholiques et protestants. Le comte de Sault, rétabli dans ses fonctions de gouverneur de la ville, l'y aida. Ce fut pendant cette courte période d'apaisement que se réunit à Lyon le quatrième synode national des Eglises réformées de France (le 10 août 1563). La reine mère en avait interdit la réunion. Mais, après beaucoup d'hésitations (voir *Lettre de Viret à Calvin*, du 27 juillet) on passa outre. Viret en fut le modérateur. Le Lyonnais Le Masson, trésorier extraordinaire des guerres et plus tard secrétaire de Marguerite de France, et P. Lozelière en furent nommés secrétaires (d'après un manuscrit des Actes de nos synodes nationaux que possède le consistoire de Nîmes). Mais bientôt après la réaction catholique l'emporta à Lyon. Le maréchal de Vieilleville avait accordé aux protestants l'usage de trois églises en attendant qu'ils eussent pu construire leurs temples sur des emplacements choisis d'un commun accord. Bien avant qu'ils fussent achevés, les églises catholiques leur étaient retirées. Ils ne purent même pas entrer en jouissance de ces trois temples qu'ils avaient construits à leurs frais. Celui des Terreaux fut démoli avant d'avoir

été achevé (1566). Les deux autres, le temple de la Fleur de Lys, rue Bourgneuf et le temple Martin, rue Paradis, eurent le même sort l'année suivante. Deux de leurs pasteurs, Viret et David Chaillet, furent brutalement expulsés du royaume, sous le prétexte qu'ils étaient étrangers. Sous l'administration du président de Birague, l'un des favoris italiens de la reine Catherine, justement appelé « le Marteau des hérétiques, » les mesures de rigueur se succèdent sans interruption. C'est d'abord l'expulsion prononcée contre tout habitant protestant « qui n'a ni biens, ni état, ni trafic notable. » C'est ensuite la saisie des marchandises et des revenus des religionnaires riches auxquels on avait permis de rester. C'est l'emprisonnement de ceux qui refusent de se faire catholiques. Aussi un grand nombre quittèrent Lyon. Déjà en 1568 le consulat, dans une de ses délibérations, se plaint d'une diminution notable (un tiers, est-il dit), de la population de la ville, et du déplacement du commerce, qui se transporte à Genève et ailleurs. La paix de Saint-Germain (8 août 1570) plus favorable aux réformés, accordait à ceux de Lyon « un lieu commode et à proximité de la ville pour l'exercice de leur culte. » Après de longs retards, on finit par leur permettre de se réunir au faubourg de la Guillotière, dans une maison appelée la Grange du Prévost Jehan, dans laquelle ils avaient déjà tenu un moment leurs assemblées en 1563. C'est en ce lieu qu'ils célébraient encore leur culte lorsqu'arriva la Saint-Barthélemy. La nouvelle de la mort de Coligny et des massacres de Paris parvint à Lyon le mercredi 27 août. Ce ne fut que dans la nuit du 28 au 29 que le sang commença à couler. Une des premières victimes fut Jacques Langlois, un des pasteurs de l'Eglise, misérablement assassiné sur le pont de la Saône, puis jeté dans la rivière. Interrompus le vendredi, les attentats contre les personnes reprirent dans la journée du samedi, et se continuèrent pendant celle du dimanche. Quelques protestants, et parmi eux les plus considérables, furent encore massacrés quelques jours après. Le nombre total des victimes, durant ces néfastes journées qui ont été appelées les « Vespres lyonnaises » a été très diversement évalué. Le chiffre le plus vraisemblable est celui que nous donne l'historien du temps de Thou et qu'a adopté l'un des derniers écrivains sur la Saint-Barthélemy, le professeur Soldan, d'Erlangen. Ils le fixent l'un et l'autre à sept à huit cents. L'épilogue de ces lugubres événements se trouve dans cet article des comptes du consulat pour l'année 1572 : « Mandement de la somme de 30 l. pour quarante-quatre cierges cire blanche fournis pour des processions générales, faites la présente année, tant au jour de la Fête-Dieu que depuis en celle faite au mois de septembre dernier pour louer Dieu de ce que le roy aurait été délivré de la conspiration faite à l'encontre de lui par ceux de la nouvelle opinion. » — Le consulat a eu beau s'efforcer de faire disparaître les traces de sa participation dans ce crime national, en déchirant du livre de ses Actes les pages qui racontaient les événements de ces sanglantes journées, cette inscription dans les comptes, jointe du reste aux lettres du secrétaire de la

ville, Ravot, aux députés en cour (conservées dans la correspondance consulaire), établit la complicité de nos édiles lyonnais dans cette abominable « boucherie, » comme l'a appelée Bossuet lui-même (voir pour les détails de la Saint-Barthélemy à Lyon et la part de responsabilité des échevins et du gouverneur, de Mandelot, deux articles qui ont paru dans le *Bulletin de l'histoire du protestantisme français*, t. XVIII). Beaucoup de protestants réussirent à s'échapper, soit en se cachant, soit en fuyant. Le gouverneur de la forteresse, le sieur de la Mante, favorisa aussi l'évasion de plusieurs d'entre eux. Les registres du conseil, à Genève, constatent l'arrivée dans cette ville d'un grand nombre de ces fugitifs lyonnais. Un « Mémoire pour l'Eglise de Lyon à messieurs leurs frères du synode du Dauphiné, incontinent après les massacres de 1572 » (Biblioth. publ. de Lyon : Papiers Coste) parle de quinze cents familles qui furent dissipées et détruites. L'Eglise protestante de Lyon fut anéantie par ces assassinats et ces départs. Pendant les vingt années qui suivent, on n'en retrouve presque plus de trace. Les quelques protestants qui étaient restés dans la ville sans consentir à faire extérieurement acte de catholicisme furent soumis à de perpétuelles visites domiciliaires, à des impôts écrasants, aux mesures les plus vexatoires. Ces rigueurs redoublèrent encore à l'époque de la Ligue (1585-1594). La ville de Lyon soutint avec ardeur le parti de l'union catholique. Au temps même où les Lyonnais faisaient leur soumission au roi Henri IV, ils réservaient encore exclusivement le droit de cité à la religion cath., apost. et romaine et stipulaient expressément que tous ceux de la R. P. R. devraient vider la ville. Cependant, sous l'influence de la paix générale, les esprits se calmèrent peu à peu, et une ère meilleure commença pour le protestantisme à Lyon. Déjà en 1596 le secrétaire du consulat écrit dans sa correspondance avec la cour que « l'on voit de jour en jour rentrer plusieurs ménages qui de longues années s'étaient retirés hors du royaume. » On cite aussi quelques baptêmes protestants célébrés à peu près vers la même époque dans les châteaux des environs, à Saint-Lagier en Beaujolais, à Chandieu en Dauphiné, baptêmes dont les registres de l'Eglise, rouverts en l'année 1600 et heureusement conservés dans les archives de la ville, nous ont gardé le souvenir. Mais ces actes de culte sont encore très rares, clandestins et présidés par des pasteurs du dehors. L'édit de Nantes, qui rendait aux protestants une existence légale (1598), fut d'abord lettre morte pour ceux de Lyon. Le parlement de Dijon, dont relevait le Lyonnais, ne consentit à l'enregistrer qu'au commencement de l'année 1600, et il fallut un dernier excès de la part des persécuteurs pour en décider l'application dans cette ville si catholique. Le dimanche après Pâques (8 avril 1600), les protestants revenaient de leur culte célébré dans le château du seigneur de Chandieu à quatre lieues de Lyon, lorsqu'ils furent gravement insultés et maltraités sur le pont de la Guillotière. Le gouverneur de la ville, le comte de La Guiche, s'émut de ces violences et bientôt un ordre du roi en son conseil (23 décembre 1600) prescrivait de mettre les protes-

tants de Lyon en possession d'un lieu de culte « proche et commode. » D'après l'édit, l'intérieur de Lyon leur était interdit pour l'exercice de leur culte. Ce fut le village d'Oullins, situé sur les bords du Rhône, à une lieue au sud de Lyon, que les commissaires royaux, chargés de faire exécuter l'édit, leur assignèrent comme lieu d'exercice. Ils y furent officiellement installés le 31 décembre 1600. Le culte, d'abord célébré dans une grange, le fut ensuite dans un temple qu'ils bâtirent à leurs frais. Mais la distance à parcourir chaque dimanche, en toute saison, était longue. Aussi les protestants de Lyon ne cessèrent-ils de réclamer un lieu de culte plus rapproché de la ville. En 1618, ils crurent être arrivés à leur but. Les commissaires royaux les avaient autorisés à établir leur temple au mandement de Béchevelin, immédiatement au delà du faubourg de la Guillotière. Mais l'archevêque et les échevins de la ville firent opposition à cette sentence, et le lieutenant pour le roi refusa de passer outre. Deux ans plus tard, ils obtinrent de nouvelles lettres leur assignant comme lieu d'exercice « le massage de Balmont, à six cents pas au delà du faubourg de Vaise. » Encore cette fois, leurs adversaires mirent obstacle à l'exécution de l'édit royal et demeurèrent les plus forts. Enfin, en 1630, ils quittèrent Oullins. Mais cette fois, ce fut sur la demande de l'archevêque, qui réclama le territoire de ce village comme terre ecclésiastique, et pour se voir encore plus éloignés de la ville. On les relégua à Saint-Romain de Couzon, village situé sur les bords de la Saône à deux bonnes lieues de Lyon. Là, ils furent obligés d'acheter un emplacement, de se construire un temple à la place de celui qu'ils avaient dû brusquement abandonner à Oullins. Ce ne furent point les seules tracasseries qu'ils eurent à endurer sous le régime de l'édit de Nantes. Bien souvent ils furent insultés et maltraités, soit dans l'intérieur de la ville, soit sur le chemin qui conduisait à leur temple et même jusqu'à la porte de ce dernier. Leurs malades étaient tourmentés dans les hôpitaux et leurs prisonniers également dans les cachots de l'Etat, et cependant le protestantisme occupait encore à Lyon une position considérable, non par la participation de ses membres aux affaires politiques, ils y avaient renoncé, mais par les richesses ou le talent de beaucoup de ses adhérents. Plusieurs s'y firent remarquer dans les sciences, entre autres dans la médecine, par exemple, Philibert Sarrazin et Charles Spon. Mais c'était surtout dans le commerce, et en particulier dans la librairie et dans la banque qu'ils jouissaient d'un grand renom. Les Huguetan, les Vincent, les Tronchin, les Hertner-Clée, étaient au premier rang des négociants lyonnais. L'Eglise était nombreuse. Elle avait à sa tête deux pasteurs et même trois par moments. Les plus connus sont : Esaïe Baille, Jean Sénebier, Pierre Mussard. Quelques-uns des comptes que chaque année l'Ancien chargé de l'administration des deniers de l'Eglise rendait au consistoire, existent encore. Ils nous donnent une idée exacte des œuvres et des ressources de ce riche troupeau. Ses revenus et ses dépenses se divisaient en trois catégories. Il y avait la bourse pour « la subvention de MM. les pasteurs, » la bourse pour les pauvres, et la bourse de l'Eglise pro-

prement dite, dans laquelle rentraient les dépenses d'un intérêt général, comme frais de voyage au synode, entretien de l'académie de Die, allocation au député général des Eglises réformées à la cour etc. La bourse des ministres était alimentée au moyen de cotisations annuelles, payables par quartier, aux quatre communions, par tous les membres de l'Eglise qui pouvaient le faire ; celle des pauvres, par des collectes faites chaque dimanche aux deux services : « trouvé tant dans les tasses, » disent les comptes. Dans la troisième bourse, enfin, étaient versés les revenus des propriétés de l'Eglise, ainsi que les legs. L'Eglise possédait, tant à Lyon même qu'à Saint-Romain de Couzon, plusieurs immeubles, maisons ou terres, d'une assez grande valeur. — Toute cette administration, cette Eglise si bien établie, s'effondra brusquement en 1685. Déjà, pendant les années précédentes, des signes avant-coureurs de l'orage avaient préparé la catastrophe. Des arrêtés royaux, des ordonnances du lieutenant pour le roi, avaient peu à peu interdit aux protestants lyonnais diverses professions, celles de médecin, d'administrateur des octrois ou des fermes, etc. Des corporations, comme celle des ouvriers en draps de soie, d'or et d'argent, leur avaient fermé leurs portes. En raison même de leur richesse, les commerçants lyonnais avaient réservé à leurs coreligionnaires protestants deux places dans les comptoirs de la Compagnie des Indes Orientales. Des lettres du roi les leur firent retirer. Enfin arriva la révocation de l'édit de Nantes, qui enleva les quelques droits restant encore à ces persécutés pour la justice. Ce fut le clergé catholique qui voulut être à Lyon l'instigateur de ces dernières rigueurs. Le 1er septembre 1685, le syndic du clergé, dans le diocèse de Lyon, custode de l'église de Sainte-Croix, présenta à l'intendant une longue et pressante requête, dans laquelle il réclamait la démolition du temple de Saint-Romain et l'exclusion de l'exercice de la R. P. R. hors du royaume. Le consistoire tenta bien de répliquer, mais bientôt arrivait l'ordre royal de fermer le temple de Saint-Romain, et, peu de jours après, il était rasé (on ne laissa subsister que ses dépendances). L'usage de ces bâtiments adjacents et « les fruits de la propriété » furent donnés aux dames de Saint-Pierre, qui, avec le produit de ces vignes, établirent à la porte de leur couvent, à Lyon, un « débit de vin à porte-pot. » A la suite de ces mesures violentes, les protestants quittèrent la ville en foule. Dans le seul mois de septembre 1685, on en compte plus de mille qui sortirent du royaume. C'étaient pour la plupart des gens riches qui laissèrent après eux leurs maisons et leurs biens. Ces biens furent confisqués. Nous en avons encore la preuve sous les yeux, c'est une suite de pièces existant dans les Archives de la ville de Lyon et portant en titre : Comptes de l'administration des biens et revenus des religionnaires fugitifs. Ils s'élevaient à des sommes importantes et leurs revenus reçurent diverses destinations. Ils servirent, soit aux frais pour la poursuite ou la conduite à la frontière de plusieurs d'entre eux, soit à des pensions accordées à ceux qui abjurèrent et se firent catholiques, ou bien encore à des récompenses pour leurs dénonciateurs, etc. En

1694, des lettres patentes du roi donnèrent à la communauté des nouvelles catholiques de Lyon le revenu de ces biens des fugitifs « afin, est-il dit, d'en jouir comme choses à elles appartenant.» Cette émigration de la population protestante de Lyon dut prendre des proportions considérables, car elle porta une atteinte profonde à l'industrie et à la prospérité de la ville elle-même. Les procès-verbaux du consulat et un Mémoire de l'intendant d'Herbigny (cité par Ch. Weiss, dans son *Histoire des Réfugiés*), insistent sur l'état déplorable où était tombé le commerce de Lyon à la fin du dix-septième siècle. Ils parlent des ouvriers qui avaient quitté cette ville en grand nombre et avaient porté en Hollande et en Angleterre l'industrie de la soie. Il demeura cependant à Lyon un petit noyau de familles protestantes, mais sous la protection du drapeau étranger. Plusieurs, en effet, étaient d'origine suisse ou allemande, et ce fut en invoquant cette qualité qu'elles purent rester à Lyon. On les appelait « Messieurs de la nation suisse » ou « Messieurs de la nation allemande. » Pendant tout le siècle suivant, ils eurent leur syndic et certains privilèges comme, par exemple, celui de pouvoir enterrer leurs morts dans l'ancien cimetière protestant de l'hôpital du pont du Rhône, en payant, il est vrai, un droit proportionné à la richesse de la famille et toujours considérable. Ils étaient visités à de longs intervalles par des ministres de leur religion, les uns venant de l'étranger, les autres des Eglises du désert. Antoine Gourt, Rey (1724), Cortéis (1726), parlent dans leur correspondance des visites qu'ils firent ainsi aux protestants lyonnais. Longtemps, par raison de prudence sans doute, ceux-ci refusèrent d'avoir un pasteur à poste fixe. Ce ne fut que dans la seconde moitié du dix-huitième siècle qu'ils en réclamèrent un. Le synode national, assemblé au désert en 1756, chargea les provinces du Dauphiné et du Vivarais de procurer des pasteurs à l'Eglise de Lyon. Le premier qui y résida d'une manière régulière fut Pierre Pierredon dit Martin. Il y commença son ministère vers 1769, et le poursuivit jusqu'à sa mort, en 1806. Il eut pour collègue, pendant quelques années, avant la Révolution (1780-1789), Benjamin-Sigismond Frossard, plus tard professeur à la faculté de Montauban. Après la reconnaissance de l'existence légale des Eglises réformées par la loi de germinal an X (1802) les protestants de Lyon reçurent comme lieu de culte l'ancienne Bourse de cette ville, dite Loge du Change. Le culte y fut solennellement inauguré le 13 décembre 1803. Il s'y célèbre encore aujourd'hui. Mais au lieu d'un pasteur, l'Eglise en possède cinq, et le troupeau compte approximativement douze à quinze mille membres. Il y a aussi à Lyon, maintenant, une Eglise libre importante, une autre de la confession d'Augsbourg, et une appartenant au rite anglican. Dans l'ancienne organisation de nos Eglises réformées, Lyon faisait partie de la province synodale de Bourgogne, dont elle était presque la capitale par l'importance de sa population, de ses richesses et du nombre de ses pasteurs. Cette province se composait de quatre colloques, ceux de Dijon, de Châlon, de Lyon et de Gex. Lors de la réorganisation de nos Eglises, au com-

mencement de ce siècle, l'Eglise de Lyon constitua avec celles de Saint-Etienne (créée en 1829), de Clermont (1827) et de Ferney (1819), une consistoriale dont le siège était à Lyon. Plus tard, les Eglises de Saint-Etienne et de Clermont en furent détachées pour former une consistoriale distincte. Celle de Lyon n'eut plus pour annexe que l'église de Ferney. Dans le groupement établi en 1871 pour la nomination des députés au synode général, le consistoire de Lyon, avec ceux de Saint-Etienne, Besançon, Mens et Orpierre, composa la vingtième circonscription qui eut à élire deux pasteurs et trois laïques. — Sources : Pour l'époque de la Réforme, l'*Histoire Ecclésiastique* de Th. de Bèze et au point de vue catholique l'*Histoire véritable de la ville de Lyon*, par maistre Claude de Rubys, Lyon, 1604, in-f°. — Consulter aussi les principales histoires modernes de Lyon et du Lyonnais et en tête celle qui demeure la plus complète et la plus impartiale : l'*Histoire de Lyon*, par P. Clerjon, continuée par J. Morin, Lyon, 1829-1837, 6 vol., gr. in-8°. Celle de M. J. B. Monfalcon, plus récente, lui est inférieure. Quant à l'*Histoire littéraire de la ville de Lyon*, du père jésuite Colonia (Lyon, 1720), ce n'est qu'une compilation partiale, sans valeur historique. Les diverses publications de M. Antoine Pericaud, *Ephémérides Lyonnaises*, Lyon, 1831; *Notes et documents pour servir à l'histoire de Lyon*, Lyon, 1838 ss.; *Recueil d'Opuscules biographiques et littéraires*, *Recueil d'opuscules historiques*, 1600-1625, fournissent des renseignements précieux. — Citons aussi quelques monographies intéressantes, anciennes ou contemporaines. La *Juste et saincte défense de Lyon*, Lyon, 1563, réimprimé par P. M. Gonon, Lyon, 1848, œuvre protestante; *Discours des premiers troubles advenus à Lyon avec apologie pour la ville de Lyon*, etc., par Gabriel de Saconay, Lyon, 1549, œuvre catholique; *Histoire des triomphes de l'Eglise lyonnaise avec la prinse de Montbrison*, Lyon, 1562, réimprimé par Barret, Lyon, 1831, avec ce titre nouveau : *Prinse de Lyon et de Montbrison* par les protestants en 1562; *Discours du massacre de ceux de la religion réformée fait à Lyon par les catholiques romains, le 28 du mois d'aoust et jours en suivant de l'an* 1572, Lyon, 1574, publié de nouveau par P. M. Gonon, Lyon, 1847; *Sommaire et vray discours de la félonie et inhumanité enragée commise à Lyon par les catholiques romains sur ceux de la religion réformée*, publié par M. Gonon, Lyon, 1847; *Histoire lamentable contenant au vray toutes les particularités des cruautés, massacres*, etc., de nouveau mis en lumière par P. M. Gonon, Lyon, 1848; *Epoques de l'Eglise de Lyon; Fragments de l'histoire de l'Eglise de J.-C.*, par Claparède, Lyon, 1827; *Histoire de l'Eglise de Lyon, depuis l'évêque Pothin jusqu'au réformateur Viret*, 152-1563, par Clément de Faye, pasteur, Paris, 1859; *Les cinq étudiants de l'Académie de Lausanne, brûlés vifs à Lyon*, par Henri Martin, pasteur, Lausanne, 1863. Dans le *Bulletin de l'histoire du Pr.. Fr.*, plusieurs articles : *Pièces manuscrites et imprimées pour servir à l'histoire de la Réformation à Lyon*, extrait du catalogue de la bibliothèque lyonnaise de

M. Coste, par M. G. Veizas, III, p. 644 ss.; *Liste des pasteurs de l'Eglise de Lyon*, par M. Puyroche, XII, p. 480; *La Saint-Barthélemy à Lyon et le gouverneur de Mandelot*, par le même, XVIII, 305, 353, 401; *La bibliothèque d'un pasteur à la fin du seizième siècle*, par le même, XXI, p. 327; *Mémoires de la vie de Jehan Larchevêque, sieur de Soubise*, XXIII et XXIV; *Discours des choses advenues en la ville de Lyon, pendant que M. de Soubise y a commandé*, XXIX. A. PUYROCHE.

LYRE (Nicolas de). Si Luther et Calvin ont rendu à la Parole de Dieu la place d'honneur, qu'elle méritait dans l'éducation de l'humanité, il serait injuste de prétendre que le moyen âge n'a absolument pas connu la Bible. Le proverbe souvent cité à l'occasion de notre auteur :

Si Lyra non lyrasset
Lutherus non saltasset

ou suivant une autre version : *Totus mundus delirasset*, atteste au moins l'influence féconde que l'on attribua au seizième siècle, avec exagération sans doute, aux travaux bibliques de Nicolas de Lyre sur les dispositions religieuses de Luther. Nicolas de Lyre tire son nom du petit village de Lyre dans le diocèse d'Evreux, dans lequel il naquit dans la seconde moitié du treizième siècle. On a conclu de sa profonde connaissance de la littérature rabbinique à son origine juive, mais l'argument a vraiment peu de valeur. Il entra à Verneuil dans l'ordre des Cordeliers en 1291, se rendit à Paris pour continuer ses études et y fut reçu docteur. Après avoir professé avec succès pendant plusieurs années, il fut nommé en 1325 provincial de l'ordre en Bourgogne et c'est en cette qualité qu'il figura comme exécuteur testamentaire sur le testament de la reine Jeanne, femme de Philippe le Long. Il mourut à Paris le 23 octobre 1340. Elève des meilleurs rabbins de l'époque et connaissant à fond toute la littérature rabbinique, il a étudié, outre l'hébreu, le grec et publié de nombreux travaux sur les saintes Ecritures. Son principal ouvrage a pour titre : *Postillæ perpetuæ in universa biblia*, Rome, 1471, 5 vol. in-f°, plusieurs fois réimprimés depuis et cités avec éloge par Luther et par Richard Simon. Il a composé contre les juifs le traité de controverse : *De messia*. Ces ouvrages lui valurent le titre de : *Doctor planus et utilis*. Si Nicolas de Lyre s'en tient aux opinions courantes de son temps et admet comme tous ses contemporains le quadruple sens littéral, allégorique, moral et anagogique, il insiste d'une manière remarquable sur l'exégèse historico-philologique et proclame ainsi à l'avance la supériorité de la méthode moderne. C'est de cette première exégèse qu'il fait sortir l'interprétation mystique. Il ne reconnaît pas l'antiquité de ces points-voyelles, que les théologiens de la réforme croiront inspirés et il maintient la distinction protestante entre les apocryphes et les livres canoniques. Son influence sur le développement religieux de son temps et des siècles qui suivirent a été profonde et durable.— Sources : Trithemius, *Script. eccles.*; Wadding, *Script. ord. minorum*; Fabricius, *Bibliotheca mediæ et inf. lat.*, V ;

Biog. univ., sub voce ; *Bibl. norm.*, 1860, II, 263 ; Bleek, *Einl. in das Alte Test.*; E. Reuss, *Gesch. d. heil Schrift. N. Test.*, § 541. A. Paumier.

LYSERUS. Voyez *Leyser*.

LYSIAS (Λυσίας), général du roi de Syrie Antioche Epiphane et régent du royaume pendant la campagne de ce prince dans les provinces orientales, l'an 165 av. J.-C. (1 Mach. III, 32 ss.). En cette qualité, il fit marcher une armée considérable en Judée contre Judas Machabée. Elle fut complètement battue, ainsi qu'une seconde armée qui eut le même sort. Lysias retourna alors à Antioche et Judas reconquit et purifia le temple (1 Mach. IV, 28 ss.). A la mort d'Antiochus, Lysias s'empara de la tutelle du jeune prince Antiochus Eupator ainsi que de la régence (1 Mach. VI, 17), et envoya une nouvelle armée en Judée. Il traita toutefois avec Judas pour tourner ses armes contre Philippe, dont il avait usurpé les fonctions (1 Mach. VI, 55 ss.). Dès l'année suivante, 161 av. J.-C., Lysias tomba entre les mains du prétendant Démétrius qui le fit exécuter ainsi qu'Eupator (1 Mach. VII, 1 ss.; 2 Mach. XIV, 2). — Le nom de Lysias est également porté par le commandant de la garnison romaine qui occupait la citadelle Antonia, lors du dernier séjour de l'apôtre Paul à Jérusalem. Sa conduite apparaît en tous points correcte et humaine (Actes XXI-XXIII).

LYSIMAQUE, prêtre juif, frère du grand-prêtre Ménélas et son suppléant (διάδοχος), lorsque celui-ci fut mandé auprès du roi Antioche Ephiphane (2 Mach. IV, 29). Sur l'instigation de son frère, il vendit un grand nombre des objets sacrés les plus précieux du temple, ce qui amena un soulèvement parmi les Juifs au milieu duquel il périt. (172-171 av. J.-C.). — Il est aussi fait mention d'un Lysimaque, fils de Ptolémée, Juif de Jérusalem, qui traduisit d'hébreu en grec le livre d'Esther (Esther XI, 1).

LYSTRE (Λύστρα), ville de la Lycaonie en Asie Mineure (Actes XIV, 6), près de Derbe et d'Iconium. La légende lui donne comme premier évêque Artémas (Tite III, 12) ; le sixième et dernier, Basilide, assista au concile où Photius fut rétabli. Lystre est aujourd'hui un évêché *in partibus* d'Iconium, siège également *in partibus*. — Walch, *Dissert. in Acta Apost.*, III, 173 ss. ; Lequien, *Oriens Christ.*, I, 1074.

M

MAACHA [Maakâh ou Aram Maakâh, *Maëcha*], district araméen, situé au delà du Jourdain, près de la frontière nord-est de la Palestine, dans le voisinage du royaume de Basan et des tribus de Ruben et de Gad (2 Sam. X, 6-8 ; 1 Chron. XIX, 6 ; Jos. XII, 5 ; XIII, 11 ; Deut. III, 14). Il avait conservé sa constitution particulière, avec

un roi indépendant que Josèphe (*Antiq.*, VII, 6, 1) identifie à tort avec le roi des Amalécites. Il règne une grande incertitude sur la situation géographique exacte de ce district (voyez Bochart, *Phal.*, II, 6 ; Rosenmüller, *Alterth.*, I, 2, 309 ; Burckhardt, *Reisen*, 350 ; Robinson, *Palæstina*, III, 909). — Le nom de Maacha revient fréquemment dans l'Ancien Testament. La Genèse (XXII, 24) signale un Maacha, fils de Nachor et de Roma, sa concubine ; dans 1 Rois II, 39, nous trouvons un Maacha, père d'Achis, roi de Geth, qui vivait du temps de Salomon; 1 Chron. XXVII, 16, parle d'un Maacha, père de Sapharias, qui était chef de la tribu de Siméon du temps de David ; voy. aussi 2 Sam. III, 3 ; 1 Rois XV, 2. 10. 13. 14 ; 2 Chron. XIII, 2, etc.

MABILLON. Si l'ordre de Saint-Benoît est avec l'Oratoire l'un de ceux qui ont le plus honoré l'Eglise catholique, on est en droit de considérer l'un de ses membres, Dom Mabillon, comme l'un des plus grands noms que l'érudition puisse invoquer, non seulement en France et au siècle de Louis XIV, mais encore dans tous les temps. Dom Jean Mabillon naquit le 23 novembre 1632 à Saint-Pierremont, près de Vouziers, dans le diocèse de Reims. Grâce à la libéralité d'un de ses oncles, qui était prêtre dans le voisinage, il reçut les premiers éléments de l'instruction et acheva ses études à l'université de Reims, où il fit profession à Saint-Remi après avoir été pendant trois ans directeur des novices. Au moment où son ordre commençait à fonder sur lui les plus belles espérances, il fut atteint d'une maladie grave, qui mit ses jours en danger et il dut renoncer alors à tout travail intellectuel. Ordonné prêtre à Amiens en 1660 et, pendant qu'il préparait une édition plus correcte des œuvres de saint Bernard, ses supérieurs l'envoyèrent au couvent de Saint-Germain des Prés pour aider le bibliothécaire D'Achéry dans la publication de son *Spicilegium*. Malgré son humilité et sa modestie qui égalaient son savoir, Mabillon, qui aurait volontiers passé toute sa vie, obscur et inconnu au fond de sa cellule sans feu, partagé entre ses pratiques ascétiques et ses chères études, se vit amené à parcourir une partie de l'Europe à la recherche de documents précieux et inédits pour la préparation de son immense ouvrage des *Annales de l'Ordre de Saint-Benoît*. Il parcourut ainsi la France, la Suisse, l'Allemagne, l'Italie jusqu'au Mont-Cassin et rentra dans son couvent, avec les dépouilles opimes de la science et entouré de l'estime des savants de toutes les confessions et de tous les pays. Valery a publié en trois volumes sa riche correspondance avec l'Italie (3 vol. in 8°, Paris, 1847). Catholique convaincu, mais esprit sincère et indépendant, Mabillon a su unir une sage critique à une foi sérieuse et profonde. Il ne se contente pas de probabilités et recherche la certitude. Il ne craint pas, quand l'évidence des faits s'impose à sa conscience, de s'élever contre les superstitions les plus acréditées. Frappé pendant son séjour à Rome de l'abus fait par le clergé romain des prétendues reliques de martyrs retirées des catacombes, il écrivit sous le voile de l'anonyme une lettre, *Eusebii romani ad gallum episcopum de cultu sanctorum ignotorum* (1698), dans laquelle il démasquait des supercheries scanda-

leuses. Mis à l'index, il se rétracta aussitôt en effaçant d'une édition nouvelle toutes les expressions, qui avaient pu froisser le curie. Quelques polémiques le firent aussi sortir de sa modeste réserve sans qu'il se départît jamais de son esprit de douceur. Il a publié un opuscule pour revendiquer en l'honneur de Gerson l'*Imitation*, dont il avait rapporté du Mont-Cassin un exemplaire rare et précieux. Il eut à défendre contre le savant Henri de Valois quelques parties de son traité *De re diplomatica*. Dans ses études monastiques, il soutint contre l'abbé de Rancé, fondateur de la Trappe, non seulement la légitimité mais encore la nécessité des études scientifiques pour les moines. Esprit doux et éclairé il se prononça avec énergie contre les rigueurs inutiles des prisons de couvent et la cruelle ironie des *in pace*. Le *Musæum Italicum*, ou collection des anciens ouvrages qu'il avait recueillis pendant son voyage, parut en 1667. Les *Analectes*, choix de morceaux inédits d'anciens auteurs, complètent le *Spicilegium*. En 1685 Mabillon publia son traité : *De Liturgia Gallicana, libri III*. Ses recherches dans la bibliothèque de Saint-Denis lui firent retrouver le manuscrit de la fameuse chronique d'Hirsauge de Trithemius. Frappé dans le cours de ses études de l'absence de méthode dans l'usage fait par les historiens des diplômes et documents anciens, il exposa dans son *De re diplomatica*, les règles de cette science nouvelle, dont il est le fondateur et qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Mais son ouvrage le plus considérable est l'immense collection des *Acta Sanctorum Ordinis S. B.*, achevée par Martène et dont D'Achery avait fourni les principaux éléments. Cette collection se distingue par le choix des sujets et des sources, la critique des textes et l'excellente méthode chronologique substituée à la division par jour du calendrier des Bollandistes. Nous pouvons enfin mentionner, en négligeant quelques opuscules moins importants, l'édition critique des *œuvres de Saint-Bernard* en 2 vol. in-f° et en 9 vol. in-8°, 1667. En 1701 Mabillon fut élu membre de l'Académie des inscriptions et lut devant la docte assemblée un mémoire sur les tombeaux de Saint-Denis. Jusqu'à la fin il conserva des relations affectueuses avec le clergé de Reims et son pays natal. Epuisé par les austérités et par l'étude il consacra ses derniers mois à la composition d'un traité sur la mort chrétienne, qu'il dédia à la reine d'Angleterre. Il mourut paisiblement le 27 décembre 1707, au moment où Rome se disposait à lui envoyer le chapeau de cardinal. Ses œuvres ont paru en 3 vol. in-f° en 1724. — Sources: De Boze, *Eloge historique*, Paris, 1708 ; Moreri, *Grand Dict. hist.* ; Chavin de Malou, *Hist. de M. et de l'Ordre*, Paris, 1843 ; H. Jadart, *Dom J. Mab.*, Reims, 1879 ; Piper, *Die Monum. Theologie*, 712-714. A. Paumier.

MACAIRE (Saint). Un grand nombre de personnages ont porté ce nom dans l'ancienne Eglise. Nous relèverons parmi eux : 1° Macaire d'Egypte, aussi appelé Macaire le Grand ou l'Ancien, né dans la haute Egypte en 301, mort en 391, disciple de saint Antoine, qui se retira en 331 dans le désert de Sété ou Skété où des milliers de solitaires vinrent se mettre sous sa conduite. Il y mena pendant

soixante ans la vie ascétique la plus rigoureuse. En 340 on le força de recevoir les ordres sacrés. Palladius raconte beaucoup de miracles qu'il accomplit, notamment aussi la résurrection d'un mort. Le zèle qu'il déploya contre les ariens le fit exiler avec d'autres anachorètes en 375 par l'empereur Valens dans une île du Nil dont les habitants se convertirent à la vue des miracles opérés par ces saints confesseurs. L'Eglise latine célèbre sa fête le 15 janvier, et l'Eglise grecque le 19 du même mois. On attribue à saint Macaire d'Egypte cinquante *Homélies* (éd. par Morel, Paris, 1559 ; par Pritius, Leipz., 1698), sept *Traités spirituels* (publiés à Toulouse, 1684) et un certain nombre d'*Apophthegmes* (éd. par Pritius, Leipz., 1699), imprégnés d'un mysticisme ardent. Une traduction allemande des œuvres de Macaire a été donnée par G. Arnold (Goslar, 1702) et par Casseder (Bamberg, 1819). Des lettres et des fragments inédits ont été publiés avec des annotations critiques par Floss (Cologne, 1850). Voyez Socrate, *Hist. eccl.*, VI, 23, 24 ; Sozomène, *Hist. eccl.*, III, 14 ; VI, 20 ; Théodoret, *Hist. eccl.*, VI, 21 ; Rufin, *Hist. eccl.*, II, 4 ; Palladius, *Hist. Lausicana*, ch. XIX ; Gennadius, *De viris illustr.*, ch. X ; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et eccl.*, VII, 709 ss. ; Hamberger, *Stimmen aus dem Heiligthum der christl. Mystik*, I, 10 ss. — 2° MACAIRE D'ALEXANDRIE, né à Alexandrie vers l'an 306, mort en 405, fut également un disciple de saint Antoine et se retira dans le désert de Nitrie où il fut suivi de plus de cinq mille moines. Lui aussi fut ordonné prêtre et souffrit de la persécution qui éclata sous Valens. Les Latins célèbrent sa fête le 2 janvier, et les Grecs le 19 du même mois. On lui attribue : 1° *Regula S. Macarii qui habuit sub ordinatione sua quinque millia monachorum*; elle a été insérée dans la *Historia monasterii S. Joannis Reomænsis* du père Rouvière, Paris, 1637, dans Holstenius, *Codex regularum*, Rome, 1661, et dans Galland, *Biblioth. Patrum*, t. VII ; 2° une homélie περὶ ἔξόδον ψυχῆς δικαιῶν καὶ ἁμαρτωλῶν, publiée par Cave dans son *Historia litteraria*, I, et par Tollius, *Insignia itineris Italici*, Utrecht, 1696. — Voyez Socrate, *Hist. eccl.*, IV, 23 ; Sozomène, *Hist. eccl.*, III, 14 ; VI, 20 ; Bollandus, *Acta sanctor.* au 2 janvier ; Tillemont, *Mémoires*, t. VIII ; Fabricius, *Biblioth. græca*, t. VIII. — On cite encore Macaire, évêque de Pétra, en Palestine, qui vivait au quatrième siècle ; il abandonna au concile de Sardique (347) les eusébiens pour se joindre aux catholiques, et fut exilé dans la haute Libye. Macaire, évêque de Jérusalem, mort vers l'an 334, assista au concile de Nicée et contribua puissamment à la défaite de l'arianisme. On lui attribue la construction des basiliques élevées sur le Calvaire, sur le mont des Oliviers et à Bethléhem par la munificence de l'empereur Constantin et de sa mère Hélène.

MACCHABÉES. Voyez *Machabées*.

MAC-CRIE (Thomas) [1772-1835], pasteur et écrivain écossais. Elevé dans l'une des communautés séparées de l'Eglise nationale, il y exerça lui-même les fonctions de pasteur et de professeur. Ce fut à Edimbourg qu'il passa la plus grande partie de sa vie, renfermé dans une sphère restreinte et voué à l'accomplissement des devoirs multi-

ples de sa vocation. Esprit ouvert et curieux, il se rendit maître de plusieurs langues, et publia quelques ouvrages de valeur, sur des sujets de théologie ou d'histoire ecclésiastique. Sa *Vie de John Knox* lui fit la réputation d'un historien heureux dans ses recherches, sûr dans ses jugements, précis dans sa manière de raconter. Sa *Vie d'André Melville* (1819), le second des pères de la Réformation écossaise, qui mourut professeur à l'académie protestante de Sedan, est une œuvre également distinguée. Il publia ensuite deux ouvrages sur l'histoire de la réformation en Italie et en Espagne, qui, bien que n'étant pas puisés aux sources (alors inaccessibles), sont encore les meilleurs écrits sur la matière. Il travaillait, quand la mort le surprit, à une vie de Calvin, qu'il est question actuellement de publier. Il composa en outre un grand nombre de pamphlets, dont l'un en réponse à Walter Scott, qui avait maltraité les *Covenanters* dans un de ses romans. On assure que ce fut pour réparer son injustice involontaire que l'illustre romancier écrivit *the Heart of Mid-lothian*. Bien que Mac-Crie n'ait eu de son vivant que la réputation d'un prédicateur assez ordinaire, ceux de ses sermons qui ont vu le jour sont fortement pensés et bien écrits. La solidité de son savoir et la clarté de son style lui assurent une place honorable dans l'histoire littéraire de son pays. Sa vie a été écrite par son fils aîné, le docteur Mac-Crie, mort récemment et auteur lui-même de plusieurs ouvrages relatifs à l'histoire religieuse de l'Ecosse. MATTH. LELIÈVRE.

MACEDO (Antoine et François) de Coimbre. — 1° Antoine (1612-1693), père jésuite et pénitencier apostolique de l'église de Saint-Pierre à Rome, passa deux ans dans les missions d'Afrique et accompagna l'ambassade portugaise que le roi Jean envoya en Suède. Là il seconda la reine Christine dans les efforts qu'elle fit pour ramener le pays à l'obéissance du saint-siège, et, de retour à Rome, il obtint d'être remplacé dans son œuvre par les pères jésuites François Malines, professeur de théologie, et Paul Casate, professeur de mathématiques, qui, sous un déguisement, travaillèrent à répandre en Suède les doctrines catholiques. Il passa les dernières années de sa vie dans sa patrie, en qualité de recteur au collège d'Evora et à celui de Lisbonne. Ses œuvres sont : *Lusitania infulata et purpurata, seu pontificibus et cardinalibus illustrata*, Parisiis, 1663 et 73, in-4°; *De vita et moribus Joannis de Almeyda, Societatis Jesu presbyteri*, Patavii, 1669 et Romæ, 1671, in-12; *Theses Rhetoricæ varia eruditione refertæ*, Funcalii, 1637; *Elogia nonnulla et descriptio coronationis seren. Christinæ, Reginæ Sueciæ, ligata et soluta oratione*, Stocholmii, 1650. — 2° Son frère, François (1596-1681), qui, à l'âge de trente ans, échangea l'ordre des jésuites contre celui des frères mineurs, joua un rôle politique lors de l'insurrection du Portugal, se rendit en France dans l'intérêt de la cause des révoltés, et composa divers ouvrages en faveur du duc Jean de Bragance, entre autres *Propugnaculum Lusitano-Gallicum contra calumnias Hispano-Belgicas*, Parisiis, 1647, in-f°. Versé dans toutes les sciences, il cultiva avec un succès particulier l'histoire, la rhétorique, la dialectique et la théologie, qu'il professa

à Rome, à Venise et à Padoue. Ses nombreux ouvrages font preuve d'un savoir prodigieux. Au courant de toutes les questions scolastiques et d'une vanité extrême, il recherchait les discussions publiques. A Rome, on l'entendit défendre des thèses qui embrassaient l'universalité des sciences humaines (*Encyclopædia in agonem litteratorum producta*, Romæ, 1657, in-f°), et à Venise, il soutint, pendant huit jours, les attaques de ses adversaires sur des matières empruntées à la littérature, à la philosophie et à la théologie. Adversaire du molinisme, et, après sa condamnation par Innocent X, du jansénisme, il approfondit les doctrines de saint Augustin dans le but d'en élucider le sens véritable et de les faire concorder avec la théologie officielle. Une compilation tirée des œuvres de ce père : *Adversaria collecta ex omnibus operibus S. Augustini*, périt par l'imprudence du gardien du cloître, mais on a de lui sur ce sujet : *Scrinium S. Augustini de prædestinatione gratiæ et libero arbitrio*, Par., 1648, in-4°; Monast., 1649, in-4°; Lond., 1654, in-4°; *Commentationes duæ polemicæ pro S. Augustino.*, Veron., 1674, in-4°; *Mens divinitus inspirata Pontifici Innocentio X super quinque propositiones Jansenii*, Lond., 1654, in-4°, etc. Son point de vue est celui d'un éclectisme mitigé. Basé sur la philosophie d'Aristote (*Myrothecium morale documentorum tredecim seu totidem lectiones super textum Aristotelis lib. VIII Ethicorum*, Patav., 1675, in-4°), il s'applique à concilier la théologie de saint Thomas et celle de Duns Scot (*Collationes doctrinæ S. Thomæ et Scoti ad lib. I Sententiarum*, Patav., 1673, in-f°; *Collationum inter S. Thomam et Scotum, alterum tomum ad lib. II Sententiarum*, in-f°). Mentionnons enfin *Scholæ Theologiæ positivæ ad refutationem Hæreticorum*, Romæ, 1664, in-f°; *Controversiæ selectæ*, Romæ, 1663 ; *De clavibus Petri, opus in quatuor libros divisum*, Romæ, 1660, in-f°; *Schema congregationis S. Officii Romani*, Patav., 1676, in-4° ; quelques biographies et des essais poétiques. Voir la liste complète des œuvres de Antoine et de François Macedo dans Nic. Antonio, *Biblioth. Hisp. nova*, I, 142 et 440; cf. Ribadeneira, *Bibl. Script. Societat. Jesu*, Antv., 1643, p. 126. EUG. STERN.

MACÉDOINE. Μακεδονία, pays situé au nord de la Grèce, et qui, depuis le règne de Philippe, père d'Alexandre, s'étendait à l'est jusqu'à la mer Egée, était séparé par le fleuve Nestus et les monts Orbelos de la Thrace, touchait au nord aux montagnes de Skardus, à l'ouest aux monts Bermius et Kanalovius qui formaient la frontière de l'Illyrie, et confinait au sud par le Pinde à la Thessalie. Le pays était fertile, bien arrosé, riche en pâturages, en mines et en bois. La Macédoine fut soumise par les Romains, sous Paul Emile (168 av. J.-C), et divisée en quatre provinces d'abord indépendantes ; puis, à partir de 142, simplement annexée à l'empire comme *provincia consularis* (Tacite, *Annales*, I, 76, 2; Suétone, *Claude*, 26). C'est ainsi qu'elle apparaît dans le Nouveau Testament, au moment des voyages missionnaires de l'apôtre Paul (Act. XVI, 9 ss. ; XVIII, 5; XIX, 21 ; Rom. XV, 26; 2 Cor. I, 16; IX, 2; XI, 9; Phil. IV, 15; 1 Thessal. I, 8). Les quatre villes principales de la Macédoine étaient Amphipolis, Thessa-

lonique, Pella et Pelagonia. Il y avait en outre Philippe, Neapolis, Apollonie, Bérée, etc.

MACÉDONIUS, patriarche de Constantinople et sectaire fameux. Il vécut au quatrième siècle, appartenait au parti des semiariens, et était prêtre de Constantinople lorsque, après la mort d'Eusèbe de Nicomédie (341), les ariens le choisirent pour le patriarcat, pendant que les orthodoxes, qui étaient alors le parti populaire, rappelaient le patriarche Paul, déposé en 336. Cette élection donna lieu à de tels troubles, que l'empereur hésita longtemps à le faire installer. Cette installation eut enfin lieu vers 351, et provoqua une formidable émeute, dans laquelle un grand nombre de personnes périrent. Macédonius usa cruellement de son pouvoir contre les orthodoxes; il obtint de l'empereur Constance un édit en vertu duquel il expulsa des églises les adhérents du concile de Nicée, et se rendit haïssable par les actes de cruauté qu'il fit exercer contre eux. Sur ces entrefaites, il ordonna d'enlever le corps de Constantin le Grand de l'église des Apôtres, qui menaçait ruine. Le peuple voulut s'y opposer, et une nouvelle émeute éclata. A cette nouvelle, l'empereur, irrité de ce que le patriarche eût pris cette mesure sans son autorisation, fatigué en outre des massacres fréquents dont Macédonius était l'auteur ou le sujet, conçut une vive irritation contre lui, et lui retira sa protection. Dans un concile qui se réunit à Constantinople en 360, Macédonius fut déposé par les ariens purs. Il se retira alors dans le voisinage de cette ville, et mourut à une époque incertaine. C'est après sa déposition que Macédonius, déjà semiarien, se fit le chef d'une nouvelle hérésie en niant la divinité du saint Esprit, et en soutenant qu'il n'était qu'une simple créature semblable aux anges, bien que d'une nature supérieure. Il eut des adhérents nombreux, qui prirent le nom de *macédoniens*.—Voyez Baur, *D. christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit;* J. A. Dorner, *D. Lehre, v. d. Pers. Christi*; H. Ritter. *Gesch. d. chr. Philos.*, 2 vol.; Socrate et Sozomène, *Hist. ecclés.*; Photius, *Biblioth.*, cod. 257. I. Moshakis.

MACHABÉES (Livres des). On compte sous cette désignation quatre ouvrages différents. Le premier est le seul qui mérite, à tous égards, le nom d'une histoire. Il raconte les événements survenus en Judée depuis le règne d'Antiochus IV jusqu'à la mort du troisième chef de la guerre de l'indépendance (175 à 135 av. J.-C.). — Le second livre, tout en affectant des allures historiques, est en réalité un écrit polémique, qui mêle la légende aux faits positifs. C'est un guide peu sûr pour la connaissance de l'histoire qu'il embrasse, laquelle comprend le règne du prédécesseur d'Antiochus et s'arrête en 161, avant la mort de Judas Machabée. Le parallélisme de ces deux compositions ne porte ainsi que sur les huit premiers chapitres du premier livre, lesquels peuvent être mis en regard des chapitres IV-XV du second; mais la comparaison entre les deux textes fait ressortir plus de différences et même de contradictions que de points d'accord. Ces deux ouvrages appartiennent à la Bible grecque (Septante), mais ne figurent point dans le canon hébraïque. Les deux autres, connus sous le titre

de IIIe et IVe des Machabées, n'ont aucun droit à figurer auprès des précédents. Le IIIe est un véritable roman politique, il raconte une histoire étrange qui aurait eu l'Egypte pour théâtre et s'accomplit avant la révolte des héros dont il porte le nom. « Le nom des Machabées, dit M. Reuss, ne se lit dans le titre que par suite de l'usage, assez récent du reste, qui étendait ce nom à tout ce qui se rapportait à des conflits entre les deux nationalités hostiles des Grecs et des Israélites. » Nous reviendrons sur cet ouvrage, de même que sur les deux premiers. Quant au IVe et dernier, « c'est un traité philosophique attribué autrefois mal à propos à l'historien Josèphe et ayant pour but de préconiser l'empire de la raison sur les passions. Cette thèse y est mise dans un rapport intime avec le récit du martyre des jeunes gens dont parle aussi le second livre et qui sont dès lors appelés les Machabées, même dans la littérature ecclésiastique, surtout de l'Orient, qui en fit des saints chrétiens » (Reuss). On trouvera la traduction des trois premiers livres dans la *Bible* de Reuss (*Littérature politique et polémique*). — *Premier livre.* « Après quelques notices préliminaires sur l'origine des royaumes macédoniens et plus spécialement de celui des Séleucides, l'auteur caractérise en quelques traits les tendances des partis dans le sein de la nation israélite et celles du gouvernement d'Antiochus. Il résume brièvement l'histoire de la persécution religieuse qui provoqua l'insurrection. A partir de là il raconte, année par année, toute la série des événements de cette époque mémorable. S'il fallait diviser les faits en groupes, ce que l'auteur n'a pas songé à faire, cette opération serait la chose la plus facile du monde. On n'aurait qu'à distinguer les trois périodes pendant lesquelles les fils du prêtre Mattathias se trouvaient investis, l'un après l'autre, du commandement suprême des insurgés (Judas, chap. III à IX, 22 ; Jonathan, chap. IX, 23 à XII ; Simon, chap. XIII à XVI). Les deux premiers chapitres forment une espèce d'introduction (Reuss). Ce livre a été écrit primitivement en hébreu ; les docteurs juifs, en l'écartant de la troisième partie du canon (ouverte d'autre part à des productions si suspectes au point de vue de la foi et des mœurs), ont fait preuve de peu de goût et de patriotisme. Les discours insérés dans le texte doivent être appréciés au point de vue de l'historiographie des anciens. Il serait également puéril de s'indigner de l'artifice qui les a combinés ou de les prendre pour des transcriptions sténographiques. Le livre a été composé soit sous le règne de Jean Hyrcan (mort en l'an 106), soit après, mais en tout cas, antérieurement à l'immixtion fatale des Romains dans les affaires juives, c'est-à-dire certainement avant la prise de Jérusalem par les légions de Pompée (63 ans av. J.-C.). L'auteur était un juif palestinien. Le Ier livre des Machabées est généralement apprécié avec faveur par les critiques. « Le ton de la narration, dit M. Reuss, est très convenable et digne d'un véritable historien. » — *Deuxième livre.* « Le second livre des Machabées est précédé de quelques pièces qui lui ont été en partie originairement étrangères... Le corps de l'ouvrage raconte les événements depuis l'an 176 jusque vers l'an 161 av.

J.-C... On y distingue ainsi facilement : 1° le récit de la tentative avortée de Séleucus IV de s'emparer des trésors conservés au temple de Jérusalem (chap. III) ; 2° celui des intrigues et des révolutions relatives à la succession au pontificat et qui devinrent l'occasion ou le prétexte des persécutions religieuses dont les Juifs eurent à souffrir de la part d'Antiochus IV (chap. IV, V) ; 3° celui de cette persécution elle-même (chap. VI, VII) ; enfin, 4° celui des faits et gestes du Machabée, organisateur de l'insurrection et libérateur de son peuple (chap. VIII à XV). — Le rédacteur auquel nous devons cet ouvrage y a joint une préface (chap. II, 19-32) dans laquelle il dit que ce qu'il offre au public n'est pas un travail original, mais simplement le résumé succinct d'une composition plus complète et plus étendue, due à un certain Jason de Cyrène. Cette préface à son tour est précédée de deux autres pièces, fort mal placées en cet endroit. « Ce sont deux lettres supposées être adressées par les Juifs de Jérusalem à ceux d'Egypte, pour les inviter à célébrer avec eux la fête de la purification du temple » (Reuss). Le livre trahit son origine grecque ; la langue est emphatique et passionnée. Le fond de la narration se ressent de cet inconvénient. La comparaison avec les livres d'histoire insérés au canon hébraïque est ici particulièrement instructive. « En faisant, dit M. Reuss, la part des changements survenus dans la situation politique et religieuse du peuple juif, à cinq siècles de distance, nous oserons dire qu'ici l'historiographie revient aux tendances et aux principes qui caractérisent les ouvrages du même genre que nous avons étudiés précédemment. Car il est impossible de ne pas reconnaître que les livres des Juges et des Rois, et plus tard la Chronique, sont aussi, d'après l'intention de leurs rédacteurs, des compositions éminemment didactiques, destinées à inculquer aux lecteurs et à fortifier en eux certaines convictions à la fois religieuses et patriotiques... Tous ces écrits, comme le présent livre aussi, prennent les matériaux historiques, sur lesquels ils fondent leurs enseignements, dans des ouvrages plus anciens et rédigés dans un autre but. Ce qui leur appartient en propre c'est l'interprétation pragmatique des événements et l'application des leçons qui en découlent aux besoins moraux de leurs contemporains et des générations suivantes. » Le livre est antérieur à la destruction de Jérusalem ; il peut dater de l'époque du règne d'Hérode. Son auteur paraît avoir été un Juif d'Egypte. Le second livre des Machabées est sans doute inférieur au premier, mais il est loin de mériter le dédain avec lequel les écrivains protestants l'ont souvent traité. — *Troisième livre.* Nous reproduisons encore ici l'analyse de M. Reuss. « Après la victoire remportée en 217 avant J.-C. par le roi Ptolémée IV Philopator sur le roi séleucide Antiochus III, et par laquelle celui-ci fut obligé d'évacuer la Palestine qu'il venait de conquérir, le vainqueur fait une tournée dans ce pays pour recevoir les hommages de ses anciens sujets qui étaient généralement restés fidèles à sa dynastie. Il vient, entre autres, à Jérusalem et demande à voir l'intérieur du temple. Là-dessus grande émotion dans la ville. Aux yeux des Juifs, c'était une profanation du sanctuaire. Ils s'y

opposent de toutes leurs forces, par des prières et par des menaces ; au moment où le roi va franchir le seuil, il est frappé de paralysie et emporté sans connaissance. De retour à Alexandrie, il assouvit sa rage sur les Juifs d'Egypte et rend divers édits, de plus en plus vexatoires et cruels, soit pour les forcer à adorer les dieux nationaux, soit pour exterminer les récalcitrants. Le livre est rempli de descriptions pittoresques des mauvais traitements infligés aux fidèles et des angoisses qu'ils endurent, et de longues prières qui émaillent ces récits, leur assurent en même temps l'élément édifiant qui était, sans contredit, la chose essentielle pour l'auteur. Une série d'incidents extraordinaires, tant naturels que miraculeux, retardent de jour en jour l'exécution des derniers ordres du tyran, qui ne tendaient à rien moins qu'à exterminer la nation. Ils tiennent en haleine l'intérêt des lecteurs jusqu'à ce qu'enfin, au moment où tout semble perdu et où l'affreux carnage va commencer, le ciel intervient visiblement pour sauver le peuple qui a si bien soutenu l'épreuve et pour faire reconnaître, au roi païen lui-même, la supériorité du Dieu d'Israël. » Ajoutons que le livre fait preuve d'un véritable talent de composition et que, lorsqu'on sait tenir compte des passions du temps, on y rencontre un réel intérêt littéraire. Il ne semble pas qu'il faille chercher un événement historique à sa base ; le fond comme la forme en appartiennent à l'imagination, c'est un roman patriotique semblable à ceux d'Esther et de Judith. On peut rechercher si le livre n'aurait pas été composé en vue d'une situation particulière. M. Reuss incline à le placer au temps de l'empereur Caligula. Le IIIe livre des Machabées est généralement peu connu et mériterait de l'être davantage.

M. Vernes.

MACHÉRONTE, *Machærus*, château-fort situé à l'est du Jourdain, dans la tribu de Ruben, à douze heures de la route qui conduisait à Jérusalem, au milieu d'une contrée sauvage et déserte, coupée de rocs et de précipices. Il avait été entouré de fossés et de murs crénelés par les Asmonéens, et il fut démoli par Gabinus. Hérode Antipas y résidait parfois. C'est à Machéronte que Jean-Baptiste fut mis en prison et décapité (Matth. XVI, 1 ss.; Marc VI, 16 ss.; cf. Josèphe, *Antiq.*, 14, 10. 11).

MACHIAVEL (Nicolas), né à Florence le 3 mai 1469, d'une noble et ancienne famille florentine, et mort le 22 juin 1527, occupa dans le gouvernement républicain de sa patrie plusieurs hautes charges. Ambassadeur en France en 1500, 1504, 1510 et 1511, entre ces différentes dates il fut envoyé comme légat auprès de César Borgia en 1502, à la cour de Jules II en 1503, auprès des petits princes italiens qu'il détestait si cordialement et auprès de Maximilien Ier en 1507. Comme tous ses ancêtres il haïssait le pouvoir des Médicis qui le firent exiler pour un an, par la seigneurie, lorsqu'ils reprirent en 1512 le gouvernement de Florence. En 1513, accusé de complicité dans la conjuration des Capponi et des Boscoli contre le cardinal Jean de Médicis (Léon X en 1513), il fut emprisonné, soumis à la torture et exilé avec menace de mort. Ce ne fut que vers 1523, lorsque Clé-

ment VII (Jules de Médicis) eut le gouvernement de Florence entre ses mains, qu'il remplit quelques charges politiques. Pendant la guerre contre Charles-Quint il était auprès de F. Guicciardini, commissaire papal dans l'armée de la ligue. Sa charge de secrétaire de la république de 1498 à 1512, époque de son premier exil, lui valut auprès de ses contemporains et de la postérité, le surnom de *Segretario fiorentino*. — Le dernier mot sur la pensée de Machiavel n'a pas encore été prononcé ; en général, et souvent sans l'avoir lu et approfondi, on suit la tradition avec la foule faisant de lui un républicain plus royaliste que le roi et un impie flatteur des papes de son temps et de leurs bâtards ; de là l'expression reçue mais erronée de « politique machiavélique. » La vie pure de Machiavel, ses souffrances pour la liberté de sa patrie, sa pauvreté, même au sein des grandeurs, ne méritent pas cette flétrissure. Les historiens et les écrivains politiques plus récents (Zambelli, Gioda, Cantù, Cottero, Artaud, etc.) ont attribué à l'auteur du *Principe* et des *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*, une foule de buts différents, dont quelques-uns réunis et confrontés peuvent fournir une idée juste de ses véritables intentions, mais dont plusieurs ne sont que des suppositions outrageantes et gratuites. On a soutenu : 1° que Machiavel voulait exciter à la tyrannie absolue les princes Julien de Médicis, Laurent d'Urbino et César Borgia ; 2° qu'il ne désirait enseigner aux princes les maximes de l'absolutisme le plus exagéré que pour les faire haïr et détester du peuple et les conduire à signer eux-mêmes leur propre perte ; 3° qu'il n'avait que l'intention de dévoiler aux fidèles républicains les astuces et les infamies des princes ; 4° qu'il voulait, et ici nous nous approchons de la vérité, dans le gouvernement d'abord absolu puis graduellement libéral d'un prince national, choisi d'après ses conseils, fondre en une les petites principautés qui divisaient alors l'Italie et obtenir ainsi, dans la destruction des tyrannies microscopiques et dans la réunion des pouvoirs entre les mains d'un seul, un royaume indépendant et fort, gage du salut de sa patrie ; 5° d'autres enfin, les cléricaux surtout, considèrent Machiavel comme un précurseur de Hobbes, affirmant qu'il ne voyait que dans la tyrannie absolue et dans l'Etat athée le moyen d'éteindre les discordes révolutionnaires qui embrasaient sans cesse l'Italie du seizième siècle. Au milieu d'opinions si disparates citons comme pouvant mieux nous éclairer les paroles de Machiavel à son ami Vettori (1513) : « J'ai composé un opuscule, *De Principatibus*, dans lequel je pénètre aussi avant que possible dans les idées qui se rapportent à ce sujet. Je veux examiner ce qu'est la principauté, de combien d'espèces elle peut être, comment elle s'acquiert et pourquoi elle se perd. » S'il avait désiré une tyrannie absolue comme celle qu'il décrit dans le *Principe*, Machiavel n'aurait pas écrit contre Rome, l'accusant d'avoir tué la liberté et avili la religion ; il n'aurait pas soutenu la thèse de la « milice nationale, » celle de l'enrôlement des clercs, et sans s'expliquer très clairement, même celle de l'abolition du pouvoir temporel. — Les opinions religieuses de Machiavel sont

celles de son temps et de la cour païenne de Léon X; il avoue cependant qu'il préfère le paganisme sincère des anciens Romains au christianisme décoloré et avilissant de son époque (*Discorsi sulla prima Deca;* voyez les chap. XI, XII, XIII, XIV du liv. I, et le chap. II du liv. II). Dans quelques rares passages de ses œuvres il se montre catholique et croyant. L'idée de l'utilité politique de la religion primait chez lui l'importance de la vie intérieure.—Sources: Machiavelli, *Opere complete*, Firenze, 1782, 1796, 1810. Les éditions des premiers écrits politiques sont celles de Florence, 1521, et de Rome, 1531-1532; elles furent mises à l'Index, au concile de Trente; *Scritti inediti del Machiavelli risguardanti la storia et la milizia*, Firenze, 1857; A. Angelini, *Niccolo Machiavelli nel suo Principe*, Milano 1869; *Nuova Antologia*, livraisons d'avril 1873 et de mars 1874; *Niccolo Machiavelli, il principe, l'arte della guerra e altri scritti politici*, con pref. di F. Cottero, Milano, 1875; A. Tedeschi, *Machiavelli e la critica moderna*, Firenze 1875; A. Artaud, *Machiavel, son génie, ses erreurs*, Paris, 1833; C. Gioda, *Machiavelli e le sue opere*, Firenze, 1864. P. Long.

MACKINTOSH. Voyez *Ecossaise* (Philosophie).

MACLOU (Saint). Voyez *Malo* (Saint).

MACON (*Matisco*), évêché suffragant de Lyon, et dont la cathédrale est dédiée à saint Vincent. La série des évêques de Mâcon commence avec Placidus, qui vivait en 536; peu d'entre eux ont laissé un nom; nous mentionnerons seulement Jean de Lingendes (1650-1665). Cluny se trouvait dans le diocèse. L'évêché fut supprimé en 1801. On peut en lire l'histoire dans le *Gallia christiana*, IV, et dans l'*Hist. des év. de M.*, par le comte de la Rochette, 2 vol., M., 1866-1867. Il se tint à Mâcon des synodes en 581 et 585, etc. (voyez Hefele, III, 2e éd.; Maassen, Ac. de Vienne, *Sitzungsberichte*, 1878). La ville fut prise par les protestants en 1562, reprise par Tavannes la même année, et les deux partis y commirent d'affreuses cruautés. — Voyez encore Guigue, *Nécrol. de S. Pierre de M.*, Bourg, 1874.

MAÇONNERIE. Voyez *Franc-Maçonnerie*.

MACPHÉLA. Voyez *Hébron*.

MACRINE (Sainte), petite-fille de Macrine, pieuse chrétienne d'une famille noble de la Cappadoce, qui souffrit la persécution sous Maximin et exerça une influence décisive sur ses petits-enfants. Emmeline, sa mère, lui donna une éducation profondément religieuse, ainsi qu'à ses frères, devenus illustres dans l'histoire de l'Eglise syrienne, Basile le Grand, Grégoire de Nysse et Pierre de Sébaste. Son fiancé ayant été frappé d'une mort soudaine, Macrine s'attacha intimement à sa mère qu'elle voulut nourrir du travail de ses mains et à qui elle persuada de se retirer avec elle dans un monastère. Elles en bâtirent un sur le fonds d'une terre qui leur apppartenait dans le Pont, et Macrine y établit une communauté de filles, parmi lesquelles elle établit une discipline sévère. Déjà couchée sur son lit de mort, elle reçut la visite de son frère Grégoire de Nysse qu'elle consola de la mort de Basile, par les marques de sa foi humble et sereine et par un discours, qu'il nous a conservé, sur la Providence, l'état de l'âme et la

vie future. Elle mourut en 379. Les Grecs et les Latins célèbrent sa fête le 19 juillet, celle de sa grand-mère le 14 janvier. — Voyez Grégoire de Nysse, *De vita Macrinæ*, dans ses *Opp.*, II, 177 ss.; *Acta sanct. Boll.*, 14 jan. et 19 jul.

MACROCOSME et **MICROCOSME**, c'est-à-dire grand monde ou univers, et petit monde ou homme, la ressemblance des deux mots servant à marquer la corrélation intime qui existerait entre le Cosmos et nous. Notre esprit est porté à expliquer les objets, leurs mouvements et leur nature, en leur attribuant une existence pareille à la nôtre. L'enfant croit d'abord que ses jouets sont animés comme lui. De même la spéculation, à ses débuts, a voulu rendre compte de l'harmonie et de l'activité de l'univers, en le considérant comme un immense organisme vivant, semblable à celui de l'homme. Cette pensée, déjà indiquée dans Pythagore, est enseignée plus explicitement par Platon et les néoplatoniciens (voy. *Ame du monde*). Chez Philon aussi l'homme était présenté comme un monde en petit (*Vita Mosis*, III, § 14). La même conception poétique se retrouve dans quelques sectes gnostiques, où le premier-né du principe suprême, le père de tout ce qui est, s'appelle l'homme, notamment chez les ophites naasséniens. La Cabale insista plus fortement encore sur ce symbolisme, qui résumait dans l'homme le monde supérieur et le monde inférieur. Par Denys l'Aréopagite, les idées néoplatoniciennes avaient été transplantées dans la spéculation du moyen âge; mais ce fut surtout quand Raymond Lulle, au treizième siècle, appela l'attention des penseurs sur la sagesse cabalistique, que le mystère du macrocosme et microcosme joua un grand rôle dans les écrits des théosophes, dans le *De verbo mirifico* de Reuchlin, dans le *De occulta philosophia* d'Agrippa de Nettesheim, dans l'*Astronomia magna seu philosophia sagax* de Paracelse, dans la *Clavis* de Bœhme, dans l'*Utriusque cosmi majoris scilicet et minoris metaphysica* de Robert Fludd. Les corollaires de cette conception sont considérables. Tout d'abord : « puisque nous voyons que l'homme est un membre ou plutôt le centre du grand monde, il n'y a pas de doute qu'en rentrant profondément en nous-mêmes, nous comprendrons et nous éprouverons ce qu'ont jadis trouvé et perçu plusieurs saints personnages, » dit Van Helmont, ou plutôt disent tous ces théosophes; en d'autres termes: c'est par l'extase que nous parviendrons à la connaissance intime des propriétés des corps. Puis, en vertu de la connexion qui relie les deux mondes, le cœur, qui est le centre de notre système organique, est en relation avec le soleil, qui est le centre du système planétaire; le cerveau est sous l'influence de la lune; le foie subordonné à Mars; les poumons à Jupiter, la rate à Saturne et les reins à Vénus. Dès lors l'astrologie, qui étudie le pouvoir que les astres exercent sur la destinée de l'homme, est légitimée. Mais réciproquement, puisque ces éléments de la nature participent de notre vie psychique, l'homme peut, au moyen de l'alchimie, exercer sur eux une action qui pénètre jusque dans leurs plus intimes vertus. De nos jours cet ordre d'idées n'a plus guère de crédit. Cependant la théorie des macrocosme et du microcosme a trouvé un apologiste fervent en

M. R. Rocholl, *Beitræge zu einer Geschichte deutscher Theosophie*, 1856, p. 61 à 111. — Voyez C. A. Lobeck, *De Macrocosmo et Microcosmo*, Regiom, 1827. A. Matter.

MADAGASCAR (Statistique ecclésiastique). La grande île de Madagascar, un peu plus étendue que la France, nourrit une population évaluée à 2,500,000 habitants appartenant à trois races distinctes (Hovas, 1,700,000 ; Sakalaves, 500,000 ; Beksi, misarakas, 300,000). Cette population est aujourd'hui considérée comme chrétienne, et se rattachant en majorité au presbytérianisme. L'histoire religieuse de Madagascar depuis soixante ans est fort intéressante, et il n'est pas inutile d'en dire un mot. Les peuples de Madagascar sont restés païens jusqu'à ces dernières années, et les conversions en masse, qui en peu de temps, ont rendu nominalement chrétiens les habitants du pays, n'ont peut-être pas encore suffisamment transformé l'île pour qu'il soit possible de la considérer comme une terre chrétienne. — Les missions protestantes ont commencé à prendre pied vers 1820, sous le règne du roi conquérant Radama. C'était alors la Société de Londres qui s'en occupait. Les missionnaires, assez bien vus du souverain, commençaient à rassembler des communautés importantes, lorsque la mort du roi appela au trône sa veuve Ranavalona. Après avoir paru pendant un temps favorable aux missions, la reine se mit brusquement à la tête des plus violents adversaires du christianisme. Pendant vingt-cinq ans, la plus sanglante des persécutions vint entraver les progrès de l'Evangile. En 1861, le roi Radama II succéda à Ranavalona, et un temps meilleur commença pour les missions. Plusieurs groupes se mirent à l'œuvre, les catholiques romains, la Société de Londres, la Société pour la propagation de l'Evangile, la Société des missions de l'Eglise anglicane, les quakers, la Mission luthérienne de Norvège. Les divers souverains qui se succédèrent sur le trône furent tantôt favorables, tantôt opposés au christianisme ; mais avec eux ou malgré eux, l'œuvre faisait des progrès rapides. Enfin, à l'avènement de Ranavalona II, en 1868, le gouvernement se prononça formellement pour le christianisme et la population, moitié par sympathie pour le christianisme, moitié pour acquérir en conscience les faveurs du pouvoir, se précipita en masse dans l'Eglise chrétienne. Aujourd'hui le paganisme a officiellement disparu de Madagascar. La presque totalité se rattache au presbytérianisme fondé par les missionnaires de la Société de Londres. Les autres groupes protestants ont pris une bien moindre extension. Le catholicisme compte environ 10,000 habitants. Si la situation actuelle se maintient assez longtemps pour que la doctrine nouvelle pousse de profondes racines dans le pays, il n'y aura rien à regretter ; mais si, chose fort possible et presque probable, une réaction païenne arrivait au pouvoir d'ici à quelques années, il serait bien à redouter que l'Eglise chrétienne n'eût à payer bien cher son triomphe éphémère et tout extérieur. — Bibliographie : *Almanach de Gotha*, 1880; Burkhardt et Grundemann, *Missions Bibliothek*, II, 3 ; 2e éd., 1877; *Beweis des Glaubens*, 1873, p. 101 ss. ; articles divers dans le *Missionsfreund*, le *Calwer Missionsblatt*, le *Basler Missions Magazin*, la *Lond. Miss.*

Chronicle, l'*Allg. Miss. Zeitung;* Eppler, *Trænensaat und Freudenernte auf Madagaskar;* Grundemann, *Mission's Atlas*, I, 1867. E. VAUCHER.

MADELEINE. Voyez *Marie de Magdala.*

MADELEINE DE PAZZI (Sainte), née à Florence en 1566, et morte en 1607, s'appelait d'abord Catherine et ne prit le nom de Marie Madeleine qu'en 1584, lorsqu'elle fit ses vœux auprès des carmélites de Sainte-Marie des Anges, dans le bourg de San Frediano. Elle est restée célèbre parmi le monde féminin des monastères et parmi les dévotes par ses macérations, son austérité, sa sévérité excessive envers sa personne, qui la conduisirent rapidement au tombeau. Ses révélations, ses visions, ses extases, pendant lesquelles Jésus-Christ lui dictait des règles monastiques et lui imprimait ses stigmates ; sa passion presque charnelle pour le crucifié, passion qu'elle devait apaiser en se versant de l'eau glacée dans la poitrine, était due à un état d'hystérie, de phtisie lente et à ses jeûnes prolongés. Les louanges de ses panégyristes ne nous laissent pas de doute à ce sujet. Béatifiée en 1626 par Urbain VIII, canonisée en 1669 par Clément IX, bien que ses miracles n'aient pas été entièrement approuvés par la congrégation des rites et par la Rote, elle exerce aujourd'hui encore une certaine influence sur les jeunes filles maladives et superstitieuses qui lisent ses œuvres spirituelles. Son corps a, dit-on, une puissance miraculeuse remarquable et sa fête se célèbre le 25 mai. — Sources : *Breve compendio della vita e miracoli di santa Maria Maddalena dei Pazzi, fiorentina, carmelitana calzata*, Milano, 1723 ; *La vita di santa Maria Maddalena dei Pazzi Vergine nobile fiorentina, carmelita osservante, raccolta e descritta dal S. D. Vincenzo Puccini, confessore di detto monastero*, Venezia, 1739 ; *Opere di Santa M. Maddalena dei Pazzi carmelitana e le sue lettere raccolte dal maestro Fra L. Maria Brancaccio*, Venezia, 1739.

P. LONG.

MADELEINE DU SAINT SACREMENT (Sœur), carmélite du voile blanc, née à Séver Cap en 1617, morte en 1697, fut reçue à l'âge de quinze ans au couvent des carmélites de Bordeaux, où elle se distingua par une piété humble et ascétique. Renvoyée de ce couvent dans la crainte qu'elle ne devînt infirme, elle y rentra au bout de dix ans et fut un modèle de douceur, de simplicité et de charité chrétienne. Elle avait voué une dévotion particulière à l'Enfant-Jésus. On a de sœur Madeleine deux traités assez répandus, l'un sur les *Vertus théologales*, et l'autre sur la *Prière*. Ils ont été donnés, pour la première fois, par D. Martianai, de la congrégation de Saint-Maur, à la fin de la *Vie de Madeleine*, qu'il a publiée, Paris, 1711.

MADELONNETTES. Il y a plusieurs sortes de religieuses qui portent ce nom. On paraît d'accord pour placer en Allemagne, vers la fin du douzième siècle, l'origine de l'ordre de Sainte-Madeleine. Les nonnes qui lui appartenaient étaient communément appelées les *dames blanches*, à cause de leur vêtement blanc. Grégoire IX les dispensa de la dîme de leur travail manuel, et Innocent IV confirma ce privilège. Il paraît qu'il y avait aussi des religieux du même nom, placés sous l'autorité d'un général et d'un provincial auxquels étaient aussi sou-

mises les nonnes. Le but primitif des madelonnettes était de recueillir des filles tombées et repenties ; elles conservèrent le nom de pénitentes alors qu'elles ne reçurent plus que des vierges dont la vie avait été irréprochable. En France, nous trouvons des religieuses de cet ordre à partir du quinzième siècle : elles portaient dans leurs armoiries un réchaud rempli de charbons ardents, pour marquer leur intention d'imiter la pénitence de Madeleine. Elles fondèrent des couvents à Metz (1432), à Paris (1492), à Rouen et à Bordeaux (1618). L'évêque Jean-Sigismond de Paris leur donna la règle de saint Augustin. Un article des statuts exige que l'on n'admette dans le couvent aucune femme qui n'ait commis quelque péché charnel ; elles ne devaient pas être âgées de plus de trente-cinq ans. Elles étaient tenues de se flageller tous les vendredis. L'ordre subit de nombreuses vicissitudes; des scandales répétés rendirent nécessaires des réformes qui placèrent fréquemment les madelonnettes sous la direction d'autres ordres. — On cite aussi les religieuses de Naples fondées en 1524 et richement dotées par la reine Sanche d'Aragon. A Rome, les religieuses de la Madeleine, dites *converties* (*donne convertite della Madelena*) furent établies par Léon X. Il y avait d'ordinaire trois sortes de personnes et de congrégations dans ces monastères. La première, dite de *la Madeleine*, se compose des religieuses qui, après un temps d'épreuve suffisant, sont admises à prononcer des vœux ; elles portent une robe grise foncée et le scapulaire de même couleur, avec un cordon blanc; la seconde, ou congrégation de Sainte-Marthe, comprend celles qui ne sont pas encore jugées aptes à faire des vœux ; elles ne portent point de scapulaires, mais un simple voile blanc ; enfin la congrégation de Saint-Lazare est composée de celles qui sont dans ces maisons par force et par correction. A Paris, les filles de la Madeleine sont actuellement gouvernées par les religieuses de Notre-Dame-de-Charité, ou filles de Saint-Michel ; mais il y a d'autres maisons dans lesquelles on reçoit les filles ou femmes pénitentes, ou dans lesquelles on enferme par autorité celles qui ont mérité ce traitement. — Dans les pays protestants des refuges ouverts aux filles tombées et repentantes ont également été fondés sous le nom d'asiles de Sainte-Madeleine et forment une branche particulière de la mission intérieure. — Voyez Hélyot, *Hist. des ordres relig.*, III, 426 ss.

MADIAN, MADIANITES, importante tribu arabe que la Genèse (XXV, 2) fait descendre d'Abraham et de sa concubine Kétura. Les cinq fils de cette femme sont les fondateurs de tribus nomades, dont on retrouve en partie les traces dans des noms patronymiques arabes, mais la plus importantes de toutes est, sans contredit, celle des Madianites. Jusqu'à l'époque des premiers rois, les Madianites sont en relation avec les Israélites. D'après la Genèse (XXV, 6), Abraham envoya les fils de Kétura vers le Levant au pays d'Orient, en leur octroyant des présents. C'est une caravane de Madianites qui amène Joseph en Egypte (Gen. XXXVII, 28. 36), le texte hébreu porte *Medanim* pour *Midjanim* ; une tradition postérieure les confond avec les Ismaélites (voir Gen. XXXVII, 25). A l'époque de Moïse, les Madia-

nites habitaient le sud-est de la presqu'île du Sinaï (pays de Madian ; Exode II, 15), sous la direction de Jéthro (voir cet article), le prêtre de Madian. Mais les Israélites les trouvèrent aussi à l'est du Jourdain ; quelques-uns de leurs chefs sont les alliés des Moabites (Nomb. XXII, 4) et entraînent Israël à l'idolâtrie et à la corruption (Nomb. XXV, 1. 6). Pour les en punir, on leur déclare une guerre d'extermination, dans laquelle succombent cinq rois madianites, parmi lesquels les textes citent Zur (Nomb. XXV, 16) et le prophète Balaam, qui avait poussé les Madianites à pervertir Israël. D'après Josué (XIII, 21) cette guerre se confond avec celle contre Sihon, dont les cinq rois madianites étaient les vassaux. Mais c'est surtout à l'époque des Juges que les Madianites menacèrent l'existence d'Israël. Alliés aux Amalécites et à d'autres tribus nomades, ils envahirent le pays situé à l'ouest du Jourdain, ravageant les moissons, emmenant les troupeaux (Juges, VI, 1) ; Gédéon les surprit, au milieu de leurs rapines, dans la plaine de Jesréel, probablement au pied du petit Hermon et les mit en fuite. Deux de leurs rois, Oreb et Séeb, coupés du reste de l'armée, sont pris et mis à mort et Gédéon poursuit les fuyards au delà du Jourdain et les défait complètement sous le commandement des rois Sebah et Zalmouna près de Kharkôr (probablement au sud-est de Sukkoth). Le butin immense que firent les Israélites (l'énumération en paraît quelque peu exagérée) répond à ce que raconte le livre des Nombres (XXXI, 50). Le souvenir de ce massacre des Madianites se perpétua à travers les siècles dans les traditions d'Israël (Esaïe IX, 3; Ps. LXXXIII, 10. 12). C'est à l'époque de Gédéon aussi qu'il faut faire remonter la victoire décisive que le roi des Edomites, Hadad, remporta sur les Madianites dans les plaines de Moab (Gen. XXXVI, 35). Ces défaites successives et sanglantes expliquent suffisamment pourquoi les Madianites disparurent presque totalement de l'histoire des peuples. A part le passage (Rois XI, 18) où Madian est cité comme localité peu importante, il n'est plus fait mention d'eux que Habacuc (III, 7) et Esaïe (LX, 7), où ils paraissent comme paisibles conducteurs de caravanes. D'après Gen. XXV, 6, les Madianites habitaient principalement le nord-ouest de l'Arabie heureuse. En effet, Ptolémée cite (6, 7, 2) une localité appelée Μοδίανα et située à l'est de la mer Rouge et une autre, Μαδίαμά située au nord-est de la première. Au premier de ces deux noms correspond sans aucun doute le Madiane dont parle saint Jérôme dans son *Onomastikon* et les ruines de Madjan, situées à cinq journées de marche au sud-est de Aila (Elath), aux bords de la mer Rouge. C'est de ces pays que les Madianites, comme nomades et marchands de caravanes, pouvaient s'étendre facilement à l'est du Jourdain et tenter, à l'époque de leur puissance, de faire des incursions dans le pays situé à l'ouest du Jourdain. — Source principale : Nöldeke, *Ueber die Amalekiter und einige Nachbarvölker der Israeliten*, Göttingue, 1846. E. SCHERDLIN.

MADONE. Voyez *Marie*.

MADRID (Statistique religieuse). La capitale de l'Espagne compte 416,000 habitants. Elle est le siège d'un évêché créé par Pie IX et

rattaché à l'archevêché de Tolède (cf. Concordat de 1851, art. V; voyez La Fuente, *Hist. eccl. de España*, Madrid, 1875, VI, 388). Elle est divisée en seize paroisses. Les principales églises sont : *San Andres*, qui était l'église paroissiale des Rois Catholiques et à laquelle touche la *Capilla del Obispo*, construite en 1547 par l'évêque de Plasencia, Gutierrez de Vargas y Carvajal ; *San Isidro el Real*, église dédiée au patron populaire de Madrid souvent chanté par Lope de Vega, saint Isidore le laboureur, et appelée aussi la *Colegiata*; *Las Salesas Reales*, aujourd'hui palais de justice. Cet édifice, dont l'église continue à être consacrée au culte, a été comparé quelquefois à l'Escurial. Construit en 1758, par l'ordre de la reine Barbe ou Barbara, épouse de Ferdinand VI, pour donner à l'Espagne une institution analogue au couvent de Saint-Cyr de madame de Maintenon, il a été l'objet des critiques les plus acerbes. On a dit de lui : « Reine Barbara (Bárbara Reina), œuvre barbare, goût barbare, dépenses barbares ! » L'église de *Las Descalzas Reales* fut fondée en 1559 avec le monastère qui s'y rattache, par Juana, fille de Charles V. L'église *Notre-Dame de Atocha* est célèbre par l'image de la sainte Vierge, patronne de Madrid, dont les miracles ont été racontés tout au long par Juan de Marieta (*Historia de la santa imagen*, Madr., 1604) et par d'autres historiens. — Parmi les hôpitaux, il convient de citer : *Nuestra Señora de la Concepcion*, établissement fondé en 1499, par Beatriz Galindo qui enseigna la langue latine à la reine Isabelle ; *El Hospicio general*, créé par Philippe en 1582; les hospices de *San Antonio* (1606), de *San Fernando* (1688), de *la Princesa*, qui doit son origine à la reine Isabelle II (1857) et de *la Inclusa*, pour les enfants trouvés (cf. R. Ford, *Spain*, 5e éd., London, 1878). — Avant 1868, l'église protestante n'avait, à Madrid, aucun lieu de culte autorisé, à l'exception des chapelles des ambassades anglaise et allemande. Après la révolution, le culte fut célébré d'abord dans un local situé *Calle de santa Catarina de los Donados*. Le dimanche des Rameaux 1869, fut inaugurée l'église du Rédempteur (*Iglesia del Redentor*) dans la *Calle de la Madera Baja*, (cf. W. Lauser, *Aus Spaniens Gegenwart. Culturskizzen*, Leipz., 1872, p. 51, n° 4). C'est là que prêchèrent Antonio Carrasco et Francisco de Paula Ruet, qui avant sa conversion n'a pas été moine (voy. art. *Espagne*), mais artiste. Dirigée par le pasteur Juan Baptista Cabrera, cette œuvre compte aujourd'hui 200 à 250 membres, une école de garçons et une école de filles de 80 enfants, placés sous la direction d'un maître, M. Garcia, et d'une maîtresse, et une école du dimanche de 60 enfants. Les frais sont couverts par la société évangélique épiscopale de Londres, par le comité espagnol de Genève et par les contributions des fidèles. — L'Eglise chrétienne espagnole, qui est répandue dans tout le pays, compte trois centres à Madrid. Les comités allemands de Berlin, Barmen, Stuttgard, Strasbourg et Bâle, représentés par MM. les pasteurs F. et H. Fliedner, subviennent à l'entretien du poste de Camuñas et des chapelles de la rue de *Calatrava* et du *barrio de las Peñuelas*, à Madrid. L'Eglise presbytérienne unie d'Ecosse soutient les communautés de Jerez et de san Fernando et

l'église de la *Calle de Leganitos*, à Madrid. Un comité libre écossais s'occupe de l'évangélisation de Cordoue, Séville, Utrera, Huelva et Cadiz; du comité espagnol de Genève dépend l'œuvre évangélique de Carthagène. — Les trois postes qui, à Madrid, se rattachent à l'Eglise chrétienne espagnole sont : 1° l'église de Jésus (*Iglesia de Jesus*), située Calle de Calatrava n° 27, qui compte un pasteur, D. Luis de Vargas, un maître d'origine allemande, deux maîtres et deux maîtresses d'école espagnols et 200 membres. La maison, propriété de l'œuvre, embrasse un temple, une école de 150 enfants, un orphelinat et un hôpital. Une école du dimanche de 75 enfants est dirigée par six moniteurs. Ajoutons encore la librairie nationale et étrangère de M. Ferdinand Holm (calle de Jacometrezo, 59). — 2° *Barrio de las Peñuelas*. M. Frédéric Fliedner a été chargé par l'Eglise presbytérienne irlandaise de la direction de l'œuvre du *Barrio de las Peñuelas* (calle de de Morantines) à laquelle sont attachés un pasteur, D. Joaquin Gimenez, un maître d'école et deux maîtresses pour trois écoles de 120 élèves et une école du dimanche de 60 enfants. Créé en 1872, ce poste compte 60 membres. — 3° *Calle* de *Leganitos*. M. John Jameson est l'agent de l'Eglise presbytérienne unie et de la société biblique d'Ecosse. Le culte est célébré par M. le pasteur Cipriano Tornos dans une chapelle située *calle de Leganitos*. Deux maîtres et une maîtresse conduisent une école de 100 à 120 enfants. 80 enfants fréquentent l'école du dimanche, où ils sont instruits par quatre moniteurs dans les vérités de l'évangile. Le nombre des membres est d'environ 50. L'œuvre date de 1872. — Citons encore les frères de Plymouth qui ont à Madrid un agent, M. Albert Fenn, un pasteur, D. Pedro Castro et trois maîtres d'école. Leurs réunions religieuses ont lieu, depuis 1873, à Chambéri *Glorieta de Quevedo*. L'école est suivie par 200 enfants, l'école du dimanche par 160 garçons et filles placés sous la surveillance de six moniteurs. Le nombre des membres qui participent à la sainte cène est de 25. — Les baptistes d'Amérique ont commencé, en 1871, une œuvre dans la calle de la Cabeza. Placée sous la surveillance de D. Manuel Canencia, cette Eglise compte 50 membres, et n'a pas d'école. — La chapelle de l'Eglise épiscopale anglaise à l'ambassade d'Angleterre (calle de Torrijos) compte 30 à 40 membres et est dirigée par le révérend M. Dawson. — L'Eglise évangélique allemande à l'ambassade d'Allemagne (calle de Isabel la Catolica) est fréquentée par 20 à 30 membres. M. F. Fliedner y est attaché en qualité de prédicateur. — Un dépôt de bibles relève de la Société biblique britannique et étrangère. Trente colporteurs répandent les livres saints dans le pays. Un comité de pasteurs, recrutés parmi les diverses dénominations, travaille à la diffusion des livres et des traités religieux. Depuis le commencement de l'année 1880 paraît à Madrid la *Revista cristiana*, publiée par M. F. Fliedner. — L'Eglise protestante compte donc à Madrid huit lieux de culte, et environ 600 membres actifs. Le nombre des enfants qui, à Madrid, reçoivent une éducation protestante, peut varier entre 700 et 800. Le nombre des personnes qui, sans faire profession de la foi évangélique,

se trouvent placées sous son influence, qui fréquentent les services divins ou envoient leurs enfants aux écoles n'est pas beaucoup inférieur à 2000. — Voyez Fliedner, *Spanische Blætter*, feuilles trimestrielles expédiées par M. le pasteur Graeber, à Hagen, en Westphalie ; et les rapports et circulaires des diverses sociétés pour l'évangélisation en Espagne. EUG. STERN.

MÆDER (Jean-Adam) [1792-1872], président du consistoire réformé de Strasbourg. Sincèrement dévoué à la cause de l'éducation populaire, il contribua pour la plus grande part à la création de l'école normale d'instituteurs de Strasbourg (1812), et plus tard à celle de l'école normale d'institutrices, dont il surveillait la marche et les progrès avec une vigilance constante. En vue du développement de la langue française en Alsace, il publia l'*Ami des Ecoliers*, anthologie complète avec morceaux en prose et en vers, qui rendit des services signalés à cette époque. Il donna en outre une édition fort remarquée de l'ouvrage de Charles de Villers sur l'*Esprit de la Réformation de Luther*. Mais son ouvrage le plus important est une *Histoire de l'Eglise protestante de France de* 1787 *à* 1848, Leipzig, 2 vol., publiée en allemand sous le voile de l'anonyme avec une préface du célèbre historien de l'Eglise, Gieseler. Administrateur de la plus haute capacité, Mæder prit une vive part à toutes les discussions concernant la réorganisation de l'Eglise réformée de France. Son mérite incontestable le mit en rapport avec les hommes les plus marquants de l'époque contemporaine. Guizot, qui l'appréciait fort, le consultait dans toutes les questions importantes. Il existe encore deux lettres, aujourd'hui oubliées, qu'il publia pour protester contre l'établissement d'une faculté de théologie à Paris, question qui fut alors vivement agitée : Mæder fut d'ailleurs l'un des premiers à changer d'avis après les événements de 1870-1871. Nous possédons en manuscrit la longue correspondance qu'il échangea avec les personnages les plus marquants de l'Eglise réformée et notamment un rapport détaillé sur le projet de réorganisation élaboré en 1848. Les notes qu'il a réunies sur l'histoire du protestantisme contemporain depuis 1848 jusqu'en 1872 mériteraient de ne pas tomber dans l'oubli ; elles renferment de précieuses indications sur les agissements des partis qui, tour à tour, se sont disputé la prépondérance dans l'Eglise. L'annexion de l'Alsace à l'Allemagne porta au vénérable vieillard un coup funeste. Souffrant depuis de longues années, il ne sut jamais se faire à l'idée que le lien qui unissait sa chère Eglise à la France dût être définitivement rompu. Mais il employa ses dernières forces à lui assurer la place qui lui revenait de droit, refusant noblement tous les honneurs dont les vainqueurs voulaient le combler. En sa qualité de président du consistoire, Mæder a rendu, pendant de longues années, les services les plus signalés aux nombreuses générations d'étudiants de langue française qui venaient achever leurs études à Strasbourg. Ceux-là seuls qui ont été les objets de sa sollicitude et de son inépuisable charité sauront ce que son cœur renfermait de bonté et de dévouement pour ses pauvres et pour ses étudiants. La sûreté de ses juge-

ments, sa connaissance profonde des hommes et des choses de l'Eglise, la droiture de son caractère, la largeur de ses vues et surtout la rare perspicacité de son esprit faisaient de lui un homme du plus haut mérite. Il n'est pas inutile de rappeler à ce propos qu'il s'est toujours opposé à la convocation du synode général des Eglises réformées de France ; il prévoyait, avec une justesse que les événements ont justifiée, qu'il sortirait des délibérations d'une pareille assemblée une scission profonde dont on ne saurait prévoir l'issue définitive. Il est mort avant de voir combien étaient fondées ses appréhensions.

EUG. SCHERDLIN.

MAES (André), *Masius*, orientaliste belge, né à Linnich, dans le Brabant, vers l'an 1515, mort à Clèves en 1573, se fit recevoir docteur en droit civil et en droit canon, et devint secrétaire de l'évêque de Constance, puis conseiller de Guillaume, duc de Clèves. Philologue distingué, également versé dans le droit et dans l'histoire, il cultiva de préférence la critique sacrée. Parmi ses ouvrages, nous citerons : 1° *De Paradiso Commentarius*, Anvers, 1569, réimprimé dans les *Critici sacri*, 2e éd.; trad. du syriaque de l'évêque Moïse de Bar-Cépha, et accompagné de plusieurs pièces curieuses ; *De cœna Domini*, Anv., 1575 ; 3° *Observations sur les chap. XVIII-XXXIV du Deutéronome ;* 4° *Josue imperatoris Historia illustrata atque explicata*, Anv., 1574. — Voyez Swert, *Athenæ Belgicæ ;* André-Valère, *Bibl. Belgica ;* Paquot, *Mémoires pour servir à l'hist. littér. des Pays-Bas.*

MAFFEI (Jean-Pierre), né à Bergame en 1535, fut un des plus célèbres jésuites historiens de son époque. Instruit tout jeune encore dans les sciences et les lettres par les frères Zanchi, plus tard réformés et dont l'un fut martyr (voyez l'article *Italie*, t.VII, p. 89), il voyagea en Italie, se lia à Rome avec Vettori, Benedetto Varchi, A. Caro, les deux Manuces et se fixa à Gênes, comme professeur d'éloquence, en 1561. Une profonde connaissance des langues orientales, très rare alors, et ses aptitudes diplomatiques l'élevèrent à la charge de secrétaire de la république génoise, mais, malheureusement, les jésuites ne tardèrent pas à l'entourer et se l'affilièrent en 1565. Plus tard, professeur d'éloquence au Collège Romain, il publia en 1570, en latin, la vie du père Acosta et plusieurs lettres des missionnaires jésuites aux Indes Orientales. Cette publication le fit appeler à Lisbonne par le cardinal Henri de Portugal, pour y composer l'histoire de la conquête des Indes par les Portugais et des progrès du christianisme (*sic*) dans ces contrées (1572). Rappelé en Italie en 1581, il vécut à Rome et à Sienne et fut chargé par Clément VIII (1592) d'écrire les Annales des papes de Grégoire XIII jusqu'à son temps ; mais sa mort, survenue le 20 octobre 1603, l'empêcha de les terminer. Ses Annales, complétées par C. Cocquelines, ne furent publiées qu'en 1742. Les œuvres principales de J.-P. Maffei sont : *Libri tres de vita et moribus S. Ignatii Loyolæ*, Venise, 1585 ; *Historiarum Indicarum libri XVI*, Florence, 1588 ; Cologne, 1589. Cet ouvrage, très loué par Giordani, fut traduit en italien par Serdonati ; *Vita di 17 confessori antichi ed*

illustri, Brescia, 1595. Une autre édition augmentée par l'auteur fut publiée à Rome en 1601 ; *Annali del pontificato di Gregorio XIII* complété et publié par C. Cocquelines, Rome, 1742. — Sources : Serassi, *J. P. Maffei, opera omnia latine scripta : accedit Maffei vita*, Bergame, 1747 ; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. VIII, Modène, 1787.

P. Long.

MAFFEI (Scipion), né à Vérone le 1er juin 1675, mort en 1755, est rangé à cause de sa tragédie *Mérope* et de son ouvrage historico-archéologique *Verona illustrata*, parmi les plus illustres littérateurs italiens du dix-huitième siècle. Soldat dans les commencements de la guerre pour la succession d'Espagne (1701), il voyagea ensuite en Angleterre, en France, en Hollande, dans les Flandres et en Allemagne, s'occupant surtout de questions archéologiques. Son seul ouvrage théologique important est la *Storia teologica delle dottrine e delle opinioni corse nei 5 primi secoli della chiesa in proposito della divina grazia, del libero arbitrio e della predestinazione*, publiée au sujet des luttes jansénistes et de la bulle *Unigenitus*, mais longtemps après 1713, lorsque les luttes jansénistes avaient leur écho dans le clergé lombard et vénitien. Une polémique s'engagea entre Maffei et un anonyme (Gelse Migliavacca) à demi janséniste, qui voulait prouver que les propositions de Jansénius se trouvaient dans Augustin et qui traitait la question surtout au point de vue politique ; mais la polémique ne conclut à rien de sérieux. Maffei, après un court exil (de 1743-1750) qu'il s'était attiré de la part de la république de Venise, revit sa ville natale, Vérone, vers 1750, pour avoir encore d'ennuyeux démêlés avec le clergé, parce qu'il avait voulu réformer le théâtre. Son accusateur, le dominicain Concina, fut condamné par un bref très curieux de Benoît XIV en 1750. Un *quidam* nommé Tartarotti l'accusa également d'hérésie, accusation sérieuse alors, parce qu'il ne croyait pas à la magie. Scipion Maffei eut la bonté de lui répondre dans les trois volumes de son *Arte magica dileguata* (Vérone, 1749, 1750, 1751) que nous citons à titre de curiosité. Sc. Maffei fut un écrivain élégant, savant, d'une érudition très étendue, mais il ne sut jamais se défaire de son ambition excessive, de son amour de la gloriole et d'une pédanterie exagérée qui le rendait désagréable même à ses amis. Laissant de côté ses œuvres purement littéraires, nous citons encore : *Cassiodori senatoris complexiones in epistolas et acta apostolorum et apocalypsim ex vetustissimis membranis erutæ*, Florence, 1721 ; Rotterdam, 1738. A propos de sa polémique sur le jansénisme, il publia : *Giansenismo nuovo dimostrato nelle conseguenze il medesimo o anche peggiore del vecchio. Serve per riconferma delle riposte date all'anonimo. Si aggiunge una ricerca delle dottrine d'Aristotile* (sic) *in quanto riferire si possano a tale materia*, Venezia, 1752. Les œuvres complètes de Maffei furent publiées à Venise en 1790. Il collabora aux publications des œuvres de saint Hilaire (Vérone, 1730), de saint Jérome (Vérone, 1734), de saint Zénon (Vérone, 1739). — Voyez : Pindemonte, *Risposta universale alle opposizioni fatte alle opere del marchese Maffei*,

Vérone, 1754; *Elogio del marchese Maffei*, Vérone, 1784 ; Bougainville, *Eloge de Maffei*. *Histoire de l'Académie des Inscriptions*, T. XXVII.

P. Long.

MAGDALA, Μαγδαλα, village de la Galilée, non loin du lac de Tibériade (Matth. XV, 39; cf. Marc, VIII, 10 où nous lisons Dalmanutha), patrie de Marie Madeleine, ainsi que de plusieurs rabbins mentionnés dans le Talmud (voyez Lightfoot, *Opp.* II, 226). C'est à tort que Cellarius (*Geogr. Antiq.*, II, 549) et d'autres ont placé Magdala sur la rive orientale du lac. Les géographes modernes l'identifient, non sans vraisemblance, avec le village actuel de Madschdel, situé à six kilomètres de Tibériade, sur la rive occidentale, à deux lieues de l'endroit où le Jourdain sort du lac (Othon, *Lexic. rabbin.*, 401 ; Burckhardt, *Reise*, II, 559; Robinson, *Palæstina*, III, 530 ss.).

MAGDEBOURG (Centuries de). Voyez *Centuries*.

MAGIE. On désigne sous ce nom une science chimérique que pendant des siècles, on a cru capable de donner à ceux qui la possèdent la puissance de commander aux éléments, de lire dans l'avenir, d'évoquer les morts, de disposer à volonté de la vie des hommes et des animaux, en un mot de produire des effets contraires au cours ordinaire des choses ou, comme on dirait aujourd'hui, aux lois de la nature. Ce mot nous vient du latin *magia*, qui était lui-même une transcription du grec μαεία. Le terme grec μαγεία ne servit d'abord qu'à désigner la religion, la liturgie, en général la science des prêtres de la Perse et de la Chaldée, appelés indistinctement par les Grecs des mages, et était la forme hellénique du zend *meh* ou *mah* (prononcez *megh* ou *magh*) qui signifie grand, excellent et que les prêtres mazdéens se donnaient à eux-mêmes à l'époque où la Grèce entra en rapport avec la Perse. Mais comme les Grecs trouvèrent quelque analogie entre les prières que les mages répétaient le plus fréquemment et qui étaient destinées les unes à mettre en fuite les esprits du mal et les autres à s'assurer du secours des esprits du bien, et les formules dont se servaient les devins de leur propre pays, le mot μαγεία finit par prendre le sens de science des évocations, des conjurations et des enchantements. — Cette prétendue science, bien avant de recevoir le nom que nous ont légué les Grecs et qui lui est resté parmi nous, existait non seulement dans la Grèce (l'*Iliade* et l'*Odyssée* contiennent de nombreuses descriptions d'enchantements et d'autres prodiges qui en sont l'œuvre), mais encore parmi les peuples les plus anciens de l'Asie. Il n'est pas de religion dans l'antiquité qui ne tienne par quelques côtés aux arts magiques. Les prêtres y sont presque toujours des devins, des interprètes des songes, des exorcistes, des guérisseurs par incantation. — Dans le *Rig-Véda*, il est question des saints personnages qui donnent la mort aux Rakchasas (esprits malfaisants) et qui chassent les maladies, dont on rapporte la cause à des esprits (sect. VIII, lect.V, hymn. 3, § 6 et ss.). Les imprécations sont regardées comme funestes à ceux contre qui elles sont prononcées (ibid. § 16). Il y est parlé de magiciens (sect. I, lect. I, hymn. 5, § 7 ; sect. I, lect. III, hymn. 1, § 12; sect. I, lect. IV, hymn. 5, § 5, etc.)

et de talismans qui préservent de certains maux (sect. VIII, lect. III, hymn. 5, § 4). On y trouve un hymne pour la guérison des maladies (sect. VIII, lect. VIII, hymn. 21, § 1-6); il y en a un pour chasser le sommeil (sect. VIII, lect. VIII, hymn. 22, § 1-5). — On a déjà vu que les prêtres des Mèdes et des Perses étaient pour les Grecs des types d'enchanteurs et des magiciens. Ajoutons que Zoroastre devint, dans la Grèce et à Rome, l'inventeur de la magie. On sait que dans l'antiquité classique, on tenait les Chaldéens pour des astrologues, et qu'on leur attribuait l'invention de l'art de dresser des thèmes de nativité et d'en tirer la prévision des destinées des individus. Les Assyriens voyaient dans les rêves des révélations divines, et à la cour de Babylone les interprètes des songes avaient une position officielle (Daniel, II, 1-16, 24-25; IV, 4-28; V, 11-29; Diodore de Sicile, II, 29). Les prêtres égyptiens possédaient, comme les Chaldéens, des secrets pour opérer des prodiges (Exode VII, 11 ss.; Diod. de Sicile, I, 81). Même chez les Hébreux parmi lesquels la magie était sévèrement interdite (Exode XXIII, 18; Lévit. XIX, 20 et 31; XX, 6 et 37; Deutér. XVIII, 10 et 11), non qu'elle fût reconnue pour une vanité ou pour une erreur, mais parce qu'on craignait qu'elle n'entraînât au culte de divinités étrangères, elle prit des développements extraordinaires. Il n'est pas une seule des superstitions de ce genre qui leur soit restée étrangère (Winer, *Realwört.*, art. *Wahrsager*; Pauly, *Real-Encycl.*, IV, 1381; I Sam. XXVII, 7-25; 2 Rois I, 2; XXI, 6; Esaie VIII, 12-15, 19; Jérém. XXIII, 25-27. 32; XXIX, 8 et 9; Mich. III, 7; Zach. X, 2, etc.; Josèphe, *Archeol.*, VIII, 2, 5, où il représente Salomon comme le plus grand des magiciens; VI, 8, 3; *Bell. jud.*, VII, 6, 3; Juvénal, *Satir.*, VI, 542-547). Ces absurdes croyances forment le fond des religions des peuplades sauvages et de celles des peuples barbares. Leurs prêtres prétendent être en rapport avec les puissances divines et posséder une science secrète au moyen de laquelle ils peuvent expliquer les songes, lire dans l'avenir, délivrer les malades des esprits qui les tourmentent, etc. (voyez sur les jongleurs, nom générique sous lequel la plupart des voyageurs et des missionnaires désignent les prêtres, Benj. Constant, *De la religion*, I, 320-364). — Le règne de la magie ne finit pas avec le triomphe de l'Eglise chrétienne; seulement celle-ci, pour distinguer les prodiges dont se vantaient les arts magiques de ceux qu'elle opérait elle-même, les attribua à l'influence du diable, influence à laquelle, d'ailleurs, elle rapportait aussi tous ceux qui s'étaient effectués parmi les païens ou qui pouvaient encore se produire parmi ceux qui n'avaient pas embrassé la foi nouvelle (voyez les remarques de Benj. Constant sur la répugnance invincible des missionnaires chrétiens à nier la réalité et le surnaturel des opérations des jongleurs, *De la religion*, I, note 1 des pages 326 et 327). Cette opinion, contre laquelle il ne s'éleva dans le sein de l'Eglise que quelques rares et impuissantes revendications (voyez entre autres le traité d'Agobard, *Liber contra insulsam opinionem de grandine et tonitruis*) amena naturellement la terrible législation qui, jusqu'au commencement du siècle dernier (un sorcier fut encore brûlé, par arrêt

du parlement de Bordeaux, en 1718), a fait périr un si grand nombre de malheureux insensés. Aujourd'hui, les arts magiques ont perdu tout crédit chez les peuples civilisés; ils n'y comptent pas d'autres adeptes que quelques rares personnes qui s'en servent pour vivre aux dépens des bonnes âmes, et qui finissent d'ordinaire sur les bancs de la police correctionnelle, et que quelques esprits faibles que réclament les asiles d'aliénés. — Il y a eu cependant, au déclin du monde antique, à l'époque de la renaissance des lettres, et même de nos jours, des philosophes mystiques qui se sont imaginé qu'il y a au fond de la magie, abstraction faite sans doute des abus et des misères qui s'y sont attachés dans le cours des siècles, une science sublime par laquelle l'homme apprend à s'élever au-dessus de la nature et qui, disent les uns, a été communiquée à quelques grands esprits des âges primitifs par la divinité elle-même, tandis que, à ce qu'assurent les autres, elle serait l'effet des puissants efforts d'une certaine faculté supérieure de l'intelligence humaine. Ces rêveries des néo-platoniciens anciens et modernes, il ne nous a pas paru convenable de les passer sous silence; mais il est, ce nous semble, peu nécessaire de les réfuter. Contentons-nous de faire remarquer que l'hypothèse d'une révélation primitive n'a pas un seul point d'appui dans l'histoire, et que celle d'une faculté supérieure à la raison discursive est en opposition avec tout ce qu'on sait de plus certain sur la nature spirituelle et morale de l'homme. Il faut prendre parti entre ces deux affirmations : ou la magie est un tissu de chimères, ou les sciences telles qu'elles sont sorties du travail séculaire de l'esprit humain ne sont qu'un amas d'erreurs et de non sens. Le choix ne peut être douteux. — Pour d'autres philosophes, au contraire, elle n'est qu'un amas de fourberies imaginées par des hommes plus adroits ou moins ignorants que les autres, pour exploiter la crédulité publique (*Encyclop. moderne* par Courtin, XV, 431 et 432). Cette opinion ne nous paraît pas plus fondée que la précédente, et il est permis de s'étonner que Eus. Salverte qui était un esprit sérieux, l'ait adoptée, et que pour la soutenir, il ait consacré deux volumes (*Des sciences occultes*, Paris, 1829) à essayer de prouver que ceux qui l'exercèrent dans l'antiquité possédaient une foule de connaissances physiques, chimiques, météorologiques, etc., dont ils se servaient pour opérer de prétendus prodiges propres à frapper l'imagination de leurs dupes. Qu'il y ait eu une part de fourberie dans la pratique des arts occultes, on ne saurait le nier ; comme aussi on peut accorder sans le moindre inconvénient que les corporations sacerdotales de l'antiquité avaient recueilli bien des faits plus ou moins scientifiques, entièrement ignorés des profanes. Mais après avoir fait les concessions les plus larges sur ces deux points, il faut bien reconnaître que les hommes, quelque ignorants, quelque crédules qu'on les suppose, ne seraient pas restés, pendant des siècles, les dupes de quelques expériences de physique et de chimie, et de quelques tours de prestidigitation, s'ils n'eussent été prédisposés par ce qu'on pourrait appeler un certain état d'esprit, à accepter, disons mieux, à provoquer toutes les chi-

mères de la magie. C'est dans cet état d'esprit qui fut propre aux populations de l'antiquité, qui l'est encore aux peuplades sauvages et aux peuples barbares, ainsi qu'à tous ceux qui, de nos jours et au milieu de nous, vivent plus ou moins en dehors de la culture moderne, c'est, disons-nous, dans cet état d'esprit qu'il faut rechercher l'origine de la croyance aux arts magiques.— Les sciences modernes nous ont appris que la nature est régie par des lois fixes. Aristote pensait qu'il peut y avoir des exceptions (Ritter, *Hist. de la philosophie ancienne*, trad. franç., III, 173), c'était laisser une porte ouverte aux superstitions magiques. Dans l'antiquité, on n'y voyait qu'un jeu continu de forces vivantes et libres (Renan, *Revue des deux mondes*, 1853, II, 830). Si les peuplades sauvages et les peuples barbares étaient capables d'exprimer une opinion sur ce sujet, on verrait qu'ils s'en font la même idée. On ne la considérait guère autrement pendant le moyen âge, à de très rares exceptions près; et cette manière de voir est encore de nos jours celle des classes entièrement illettrées. Tous ces hommes primitifs ou incultes s'imaginent, comme le font les enfants, que tout ce qui les entoure agit comme ils se sentent agir eux-mêmes, c'est-à-dire par l'impulsion de passions, d'intérêts, de caprices analogues en tous points aux mobiles qui les poussent eux-mêmes à agir. Ils vivent dans un monde enchanté, et l'état d'esprit qui en résulte est précisément ce qui donne naissance à toutes les croyances magiques. Ces hommes sont irrésistiblement portés à attribuer les maux dont ils souffrent à l'inimitié de quelqu'un de ces êtres vivants et libres au milieu desquels ils vivent, et les biens dont ils jouissent à la bienveillance de quelque autre qu'un heureux hasard a peut-être bien disposé à leur égard. Que peuvent-ils faire de mieux que de se conserver l'amitié de celui-ci, et de faire cesser la haine ou la jalousie de celui-là, ou dans les cas où on ne le pourrait, de les réduire à l'impuissance de leur nuire. Le commun des humains se sentira peut-être incapable d'entrer en lutte avec les esprits ennemis et d'entretenir de bons rapports avec ceux qu'il regarde comme des amis ; mais il est impossible qu'il ne se rencontre pas des hommes hardis et entreprenants qui ne finissent par découvrir des moyens de plaire aux uns et de vaincre les autres. Qu'on ne les accuse pas d'être des fourbes ; peut-être quelques coïncidences fortuites leur ont-elles fait croire qu'ils sont doués de facultés surnaturelles, ou qu'un être supérieur s'est rendu à leur vœux et leur a communiqué une puissance exceptionnelle. Il suffit d'ailleurs qu'ils le croient pour que les faibles et les timides accourent auprès d'eux pour les supplier de les délivrer des maux dont ils souffrent, ou les mettre hors d'atteinte des malheurs qui les menacent. Les procédés dont ils feront usage en général ne seront pas difficiles à trouver ; ce seront ceux qu'on emploie envers les hommes dont on veut gagner la bienveillance, ou dont on éprouve le besoin de calmer ou de détourner la colère. Les auteurs des biens dont nous jouissons et des maux dont nous souffrons, ne sont-ils pas conçus comme des êtres vivants et libres, comme faits à l'image de l'homme? Des gestes et des paroles,

ou des rites et des formules, voilà d'abord tout l'art des magiciens. Ils trouveront sans doute, à mesure qu'ils approfondiront leur art, de nouveaux moyens d'en assurer le succès ; quelques connaissances de météorologie, de physique, de chimie, dues au hasard, leur serviront à mieux convaincre la foule de leur puissance surnaturelle ; la découverte des vertus de quelques plantes leur facilitera l'exercice de la médecine mystique, qui rentre dans leur art, comme aussi elle leur permettra de jeter ceux qui les consultent, dans un état pathologique favorable à leurs opérations. Mais à vrai dire, tout cela n'est qu'un accessoire de leur métier ; l'essentiel est de connaître les rites et les formules d'incantation et de savoir les employer à propos. C'est par là qu'on chasse les mauvais esprits et qu'on obtient l'aide des bons. — Les formules et les rites qui les accompagnaient se transmettaient de père en fils dans les familles où les facultés magiques étaient héréditaires ; elles se conservaient avec soin dans celles des corporations sacerdotales qui étaient destinées à l'exercice de cet art. On en faisait remonter la connaissance à une antiquité reculée. La plupart des formules d'incantation semblent avoir été en des langues tombées en désuétude ; elles étaient probablement des fragments plus ou moins altérés ou corrompus d'hymnes ou de prières des âges antérieurs. L'auteur du traité des *Mystères égyptiens* assure que les noms barbares, les noms tirés de l'idiome des Assyriens et des Egyptiens ont une vertu mystique qui tient à la haute antiquité de ces langues, et à l'origine divine et révélée de la théologie de ces peuples. Dans la Grèce, on ne doutait pas qu'on ne pût produire des effets merveilleux par des mots sacramentels empruntés à la langue de la Phrygie et de la Lydie (Alfr. Maury, *Hist. des religions de la Grèce antiq.*, II, 159 et 160 ; *La Magie et l'Astrologie*, 53). Origène qui ne mettait pas en question la réalité des arts magiques, tout en étant persuadé qu'ils ne pouvaient rien contre les chrétiens (*Contra Celsum*, I, 24 ; VI, 41), pensait que les noms de Sabaoth et d'Adonaï, et les formules de « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, » d'un grand usage, à ce qu'il croyait, dans les incantations, surtout dans celles contre les démons et les puissances nuisibles, produisaient des effets extraordinaires (*ibid.*, I, 22 et 24 ; IV, 33-35 ; V, 45), quand ces noms et ces formules étaient prononcés en langue hébraïque (*ibid.*, V, 45). — Les rites et les formules magiques délivraient des maux présents ; les talismans et les amulettes avaient la propriété de garantir des maux futurs, et mettaient ceux qui les portaient à l'abri des accidents de la foudre, des effets funestes des imprécations lancées contre eux, du mauvais œil ou de toute autre influence fâcheuse. L'usage de ces préservatifs était encore une conséquence de la croyance qui avait donné naissance à la magie. — Pour l'indication des ouvrages écrits pour ou contre la magie, voyez *Bibliotheca magica et pneumatica* de J. G. Th. Græsse, Leipzig, 1843, in-8°, de 152 pp. et 23 pp. d'index, et pour les écrits de date plus récente, Alf. Maury, *La Magie et l'Astrologie*, passim. M. Nicolas.

MAGLOIRE (Saint). Originaire de Grawey dans le pays de Galles,

où il naquit en 495, Magloire, disciple d'Iltut et cousin de saint Malo, se rendit en France avec Samson, qui lui laissa la direction de l'évêché de Dol, qu'il avait fondé et dont il avait été nommé premier évêque par Judicael, duc de Bretagne. La Bretagne continentale était alors peuplée de Bretons de la grande île qui fuyaient devant l'invasion anglo-saxonne. Childebert, roi de Neustrie, accorda de grands privilèges aux proscrits. Mais Magloire était consumé par cette soif de retraite et de solitude, qui est l'un des traits caractéristiques de la piété monastique de cette période et qui n'exclut ni l'amour des âmes, ni l'évangélisation civilisatrice, puisqu'elle a été le point de départ de la fondation de nombreux foyers de lumière au sein du désert et de la barbarie. Préférant l'humilité du Christ à l'honneur de l'épiscopat, il se retira à Jersey, dont Childebert avait fait don à son couvent, et y mourut en 564 suivant les uns, ou le 24 octobre 575 suivant la tradition la plus répandue. La légende nous le montre dans son île poursuivi par les foules, qui viennent lui demander des miracles et des guérisons, que dans son humilité il reconnaît impossibles à l'homme pécheur, mais qu'il finit par accorder à une sainte importunité. Un seigneur du pays lui avait fait don de la moitié de son domaine; aussitôt les poissons et les oiseaux émigrent dans la partie réservée au saint, tant ils sont heureux de vivre sous sa protection. — Sources : Usserius, *Brit. Eccl. Antiquit.*, Londini, 1687 ; Lobineau, *Histoire des saints de la Bretagne*, 1784 ; Mabillon, *Acta SS. O. B.*, I ; Montalembert, *Moines d'Occ.*, II; Cantagalli, *Della vita*, etc., Imola, 1863. A. Paumier.

MAGNIFICAT, cantique emprunté aux paroles que prononça Marie, lorsqu'elle visita sa cousine Elisabeth (Luc I, 46 ss.). L'usage actuel de l'Eglise catholique est de le chanter ou de le réciter tous les jours à vêpres, aussitôt après l'hymne. D'après l'opinion de Mabillon et de Bingham (*Orig. eccles.*, XIV, 2, § 2 et 7), cet usage remonterait au commencement du sixième siècle, parce que c'est dans ce temps-là que Césaire, évêque d'Arles, et Aurélien son successeur, dressant une règle monastique, prescrivirent aux moines de chanter ce cantique, ainsi que le *Gloria in excelsis*, dans l'office du matin ; mais rien ne prouve que ce cantique n'ait été plus ancien, puisque Bingham observe lui-même que l'usage de chanter le *Gloria* est beaucoup antérieur à la prescription de ces deux évêques, et qu'il remonte aux premiers siècles de l'Eglise. — Voyez Benson, *In Magnificat*, I, xx ; Bergier, *Dction. de théol.*, IV, 180.

MAGNOALD (Saint). Des milliers de missionnaires culdéens ont évangélisé l'Europe à moitié barbare sans laisser de traces de leur passage ; beaucoup ne sont connus que de nom et la légende a souvent concentré sur un seul personnage les vertus, les travaux, les souffrances de toute une génération de disciples de Christ. Nous possédons deux biographies de saint Magnoald, que les chroniques appellent aussi Mangold ou Magnus ; selon la première, Magnoald, converti par saint Gall à son arrivée en Rhétie, serait devenu son successeur et aurait été pendant quarante ans à la tête du monastère

fondé par son maître ; selon la seconde, venu en Alemanie avec Saint-Gall, Magnoald, d'origine irlandaise, après avoir administré le monastère pendant de longues années, aurait été chassé de sa retraite par une incursion de Francs et se serait mis en route pour la Souabe avec son ami Théodore, pour se rendre de là sur les bords du Lech, affluent du Danube, où il aurait fondé l'abbaye de Fuessen. Le prêtre d'Augsbourg, qui l'invita à venir évangéliser la contrée, accomplit le voyage d'Augsbourg à Saint-Gall en tenant à la main une lumière, qui jamais ne diminuait, et qui chaque soir se rallumait d'elle-même, belle image de la foi. Ces voyages sont accompagnés de miracles étranges, de souffrances inouïes, auxquelles Théodore succombe, de luttes contre les dragons et les bêtes fauves. Nous admettons les contradictions chronologiques et les invraisemblances de cette seconde biographie, mais nous croyons pouvoir retenir l'idée profondément évangélique des dévouements obscurs de la charité, de l'inimitié du monde et de la voie étroite suivie avec fidélité et qui a gagné tout un peuple à l'Evangile. — Sources : *Acta. Sanct. Ord. Bened.*, sept. VII ; Koch-Sternfeld, *Der heil. Mangold*, Nassau, 1825 ; Rettberg, *Kirch. Ges. Deutschl.*, II, 148 ; Trafrathshofer, *Der heil Magnus*, Kempten, 1842. A. Paumier.

MAGOG. Voyez *Gog*.

MAGUELONE. Voyez *Montpellier*.

MAHOMÉTISME. Voyez *Musulmans* (Religion des).

MAI (Angelo), né à Schilpario, dans la province de Bergame, le 7 mars 1782, mort à Albano le 8 septembre 1854, après avoir quelque temps étudié à Bergame, fut choisi avec quatre jeunes gens de son village pour former le contingent du premier institut des jésuites, à Colorno, en 1798, lorsque le duc de Parme, avec l'approbation de Pie VII, les réintégra dans son Etat. Professeur à Naples en 1804, dans un collège de l'ordre, il se rendit à Rome en 1805, pour y terminer ses études et recevoir la prêtrise. Il passa alors pour quelque temps au service du cardinal Lambruschini, à Orvieto. C'est à Rome que Mai s'éprit de l'étude des anciens manuscrits dont son premier maître, l'orientaliste piémontais J. Bernard de' Rossi lui avait déjà inspiré le goût. A. Mai, évitant de parler de ses pérégrinations à Colorno, à Naples, à Orvieto, nous dit lui-même dans son journal « qu'en 1811, porté par les troubles du temps, à Milan, il fut admis parmi les bibliothécaires de la célèbre librairie Ambroisienne, principalement pour ce qui concernait la classe des langues orientales. »La bibliothèque Ambroisienne, riche des manuscrits des monastères et des abbayes de Bobbio, de Lucca et des couvents bénédictins supprimés dans les Grisons, bien qu'explorée et fouillée déjà par Muratori et Mabillon, offrait encore plusieurs trésors cachés, surtout dans la section des palimpsestes. Elle échut à Mai qui de 1814 à 1819, soutenu et encouragé par le patriciat savant de Milan, publia successivement ses heureuses et importantes découvertes (ses Mécènes étaient les comtes Borromée et Castiglioni et les marquis Trivulzio et Arconati). Les publications les plus importantes de cette période

sont : 1° Les *Orationes* de Cicéron, inédites, Milan, 1814 ; 2° les œuvres inédites de Cornelius Fronton et quelques lettres d'Antonin le Pieux, de Marc-Aurèle, de Lucius Verus, d'Appien, Milan, 1815 ; 3° *Philonis Judæi de Virtute ejusque partibus*; *præponitur dissertatio cum descriptione librorum aliquot incognitorum Philonis, cumque partibus nonnullis chronici inediti Eusebii Pamphili et aliorum operum notitia e codicibus armeniacis petita*, Milan, 1816. On s'aperçut plus tard que le *De Virtute* n'était pas de Philon, mais du byzantin Phéton (Georges Gemisto) ; 4° *Philonis Judæi, de cophino festo et de colendis parentibus cum brevi scripto de Iona. Eusebii Pamphili chronicorum Canonum Lib. II*, Milan, 1818 ; 5° Deux fragments de la traduction gothique d'Ulphilas, 1819. Appelé à Rome en 1819, en qualité de bibliothécaire du Vatican, il continua ses recherches qui, comme à Milan furent couronnées du plus splendide succès. Bien vu du pape et de la curie il obtint outre le cardinalat (1838) une foule de titres, d'honneurs et de bénéfices. Il fut en effet secrétaire de la *Propaganda fide*, préfet de la congrégation pour la revision de l'imprimerie orientale, préfet de la congrégation de l'Index, de la congrégation des conciles, préfet du Vatican, chanoine de Saint-Pierre, prélat familier de Sa Sainteté ; ce n'est qu'en 1853 toutefois qu'il eut le titre glorieux de bibliothécaire de l'Eglise. Tous ces titres et toutes ces charges qui n'étaient pas exemptes de peine et de travail ne l'empêchaient nullement de se livrer à ses études favorites et dès 1822 ses découvertes se succédèrent avec une étonnante rapidité. C'est à Rome qu'il fit imprimer mais non publier, car il n'eût pas le temps de corriger toutes les épreuves, son *Vetus et Novum Testamentum ex antiquissimo codice vaticano* (ed. Angelus Mai : S. R. E. C.). Ce *codex* avait déjà été examiné en 1517, avec la permission spéciale de Léon X, par les compilateurs de la Polygotte *complutensis*. L'ouvrage de Mai fut terminé, après sa mort, par le barnabite Vercellone et le professeur Spezi et publié en 1858 sous le titre Ἡ παλαία καὶ ἡ καίνη Διαθήκη. Mai hésita pendant trente ans au sujet de la publication du *Codex Vaticanus*, arrêté sans cesse par la quantité des erreurs typographiques et la comparaison des textes qu'il avait sous les yeux. Angelo Mai doit être considéré comme un des plus grands critiques hellénistes et latinistes de notre siècle; sa pénétration, son discernement, sa patience étaient extrêmes. Son érudition très étendue, et une espèce de divination due à sa remarquable sagacité, lui servirent souvent de méthode dans ses recherches. Ajoutons, non pour diminuer sa gloire, mais pour expliquer en partie ses victoires, qu'il avait accès et qu'il jouissait d'une autorité illimitée dans la bibliothèque du Vatican, malheureusement fermée aujourd'hui encore à la curiosité féconde des érudits et des savants. A. Mai fut nommé membre correspondant de l'Institut de France en 1842 et les Anglais lui frappèrent dans leur admiration, une médaille avec cette légende : *Angelo Maio palimpsestorum inventori atque restauratori*. Ce qui étonne de la part d'un des plus grands prélats romains, c'est qu'il ait eu beaucoup plus de prédilection pour les ouvrages classiques du paganisme grec et latin que pour les

monuments de la patristique et de la tradition ecclésiastique qu'il remit en lumière ; ses publications favorites furent en effet : 1° *Dionisii Alicarnassei antiquitatum romanarum pars hactenus desiderata, nempe libri postremi decem* (Milan, 1816); 2° *De Re publica* (M. T. Ciceronis), *quæ supersunt*, Romæ, 1822; 3° *Le vite degli uomini illustri del secolo decimoquinto, scritte da Vespasiano fiorentino* (*Vespasiani vitæ*), Roma, 1839. A. Mai, comme le caractère de ses travaux, et sa longue vie solitaire et studieuse le prouvent, fut simple, aimable, aimant le recueillement et le travail personnel. Les années 1848 et 1849 qui furent si remplies de troubles pour l'Italie et la papauté, et qui préparèrent l'indépendance de la première et la chute du pouvoir temporel, paraissent l'avoir laissé sinon indifférent, tout au moins inactif. Il composa lui-même son épitaphe qui se lit dans l'église de Sainte-Anastasie, à Rome ; église de son titre presbytéral :

Qui doctis vigilans studiis, mea tempora trivi.
Bergomatum soboles, Angelus hic jaceo.
Purpureum mihi syrma dedit rubrumque galerum.
Roma : sed empireum das, bone Christe, polum.
Te spectans longos potui tolerare labores.
Nunc mihi sit tecum dulcis et alta quies.

Outre les ouvrages susmentionnés, nous devons citer encore : *Scrittori antichi della raccolta vaticana*, Roma 1825 ; *Autori classici editi dai codici vaticani*, Roma, 1826. Dans le premier nous remarquons trois collections de droit canon, de l'Anonyme, en arménien, de Bedjésu en chaldaïque, de Abulpharage en syriaque; *Spicilegium Romanum*, 8 vol. in-16, Romæ, 1839-1844. Nous y avons noté : 1° *Synodus Constantinopolitana*, ou la condamnation de Sotericus et de sa doctrine sur le sacrifice de J.-C., accompli pour satisfaire la justice du Père et du saint Esprit, mais non pas celle de Jésus lui-même, comme Dieu; 2° *De oratione panegyrica in omnes martyres* (septième concile de Nicée en 787) ; 3° *Severi patriarchæ Antiocheni, Liber ad Julianum episc. Halicarnassensem quo demonstrat...* 4° *De Severi Antiocheni scriptis aliquot. De Sancta Dei matri semperque virgine Maria* (ces ouvrages de Sévère sont de la fin du cinquième siècle) ; 5° *Poggii epistolæ*, sur l'élection de Félix de Savoie, sur le concile de Bâle, sur l'élection de Nicolas V. Les plus importantes sont celles que Poggi a adressées au célèbre Victorin de Feltre sur le sujet de l'autorité papale et impériale ; 6° *Leontii monachi libri tres contra nestorianos et eutichianos*; 7° *Editoris* (Maij) *monitum de duabus epistolis Photii patriarchæ ad Zachariam armeniorum patriarcham et ad Asutium eiusdem gentis principem, et de variis inter Græcos et Armenios pro religiosa concordia tractatibus ;* 8° *Jacobi Sadoleti Cardinalis, de christiana ecclesia. Sadoleti ejusdem epistola prolixa exegetica ad Clementem VIII* ; 9° *Aleandri senioris cardinalis epistolæ sex* ; 10° *Cosmæ Hierosolymitani collectio*, etc. Nous y trouvons en outre quelques écrits des Pères tirés de manuscrits arabes et syriaques ; des lettres de Léon X à Henri VIII, et une lettre de ce dernier contre Luther ; quelques homélies inédites de saint Chrysostôme, douze sermons d'Innocent III, quatre *sermones* inédits de sain

Augustin, la vie et les sermons d'Eusèbe d'Alexandrie; des hymnes de saint Jean de Damas, de Chrysostôme, de Basile, de Nicolas de Myre, de saint Georges, de saint Blaise, les prologues et les canons de Priscillien, martyrisé à Trèves en 386 par l'empereur Maxime; quelques fragments de l'*Italica vetus*; un traité d'Onuphrius Panoinius, sur l'origine des cardinaux; un traité de A. Massarelli sur les diverses formes de l'élection pontificale de Pierre à Jules III; et enfin, ce qui est très précieux, un commentaire de Claude de Turin sur l'épître à Philémon, et une préface du même évêque *ad catenam patrem in Matthæum*. Citons encore sa *Nova Patrum bibliotheca*, Romæ, 1853 (Augustin, Cyrille d'Alex., Grégoire de Nysse, Athanase, Chrysostôme, Nicéphore, etc.). — Sources: Les plus sûres sont les publications de Mai qui marquent les différentes phases de sa vie et ses progrès : Astorre Pellegrini, *Angelo Mai e le sue principali scoperte letterarie*, Bergamo, 1871 ; *Atti della R. Accademia della Crusca*, 1875-76, Firenze, 1876; *Elogio del cardinale Angelo Mai, accademico corrispondente, letto dal P. M° Alberto Guglielmotti, dell'ordine dei predicatori, accad. corrisp.* ; Zanelli, *Diario di Roma*, settembre 1854. P. Long.

MAILLARD (Olivier) naquit en Bretagne selon les uns, à Paris, selon les autres, dans le quinzième siècle, et mourut à Toulouse le 13 juin 1502. Il fut cordelier, docteur de Sorbonne, professeur en théologie, prédicateur du roi Louis XI et confesseur du roi Charles VIII. Il fut employé à des missions diplomatiques dans lesquelles on l'accuse d'avoir trahi les intérêts de son souverain. Mais c'est surtout comme prédicateur que Maillard est connu, il s'est acquis une sorte de célébrité par le caractère étrange de ses prédications excentriques et burlesques. Il a été le représentant le plus en vue du genre oratoire de son époque; il se peut même qu'il l'ait dépassé, puisqu'il allait jusqu'à chanter dans ses sermons des chansons de sa composition. Les sorties les plus bouffonnes, les sottises les plus lourdes, les descriptions les plus indécentes fourmillent dans les prédications de Maillard. Soit en français, soit en latin, il est le même, on le retrouve toujours vulgaire, ridicule et même grossier. Dans ses *Sermones*, l'excentrique cordelier envoie continuellement ses auditeurs à tous les diables. *Invito vos ad omnes diabolos... Ad omnes diabolos talis modus agendi.* Nous voudrions pouvoir donner ici quelques extraits des sermons que Maillard prononçait dans l'église de Saint-Jean-en-Grève, mais les bornes de cet article ne nous le permettent pas; il suffit de signaler ses discours comme l'échantillon le plus inouï peut-être du genre macaronique. On possède de lui : Des *Sermons*, Lyon, 1498, in-4°; Paris, 1503, in-f° ; *De peccati stipendio et gratiæ præmio*, Lyon, 1499; *De adventu*, 1500, 1511 ; *Opus quadragesimale*, 1530 ; *Passio D. N. J.-C.*; *alterum opus quadragesimale bipartitum*, etc., 1515, 1518; *Sermones dominicales*, 1500, 1516; *Sermones de sanctis*, Paris, 1518; Lyon, 1517, 1521, sept parties en 3 vol. in-8°; *Sermon prêché le cinquième dimanche de Carême, en la ville de Bruges*, l'an 1500, in-4°, goth. ; ce livre, très rare et très recherché, est, en effet, extrêmement curieux par ce détail, que tous les endroits du discours où le prédicateur s'était

interrompu pour tousser, sont indiqués en marge par des *hem! hem!* *La confession générale du frère Olivier Maillard*, Lyon, 1526, in-8°; *Conformité et correspondance des saints Mystères de la messe à la Passion de N. S. J.-C.*, Paris, 1552, in-8°. A. MAULVAULT.

MAILLY (François de) naquit à Paris le 4 mars 1658, et mourut près de Reims, dans l'abbaye de Saint-Thierry, le 13 septembre 1721. Il appartenait à une famille noble aussi illustre qu'ancienne de la Picardie. Entré dans les ordres, il y atteignit bientôt les plus hautes dignités. Nommé à l'archevêché d'Arles en 1698, il devint archevêque de Reims en 1710, comme successeur du fameux Le Tellier. Il se signala par un zèle bouillant pour la cour de Rome. Dans les disputes qu'enfanta la publication de la bulle *Unigenitus*, François de Mailly se distingua par son ardeur à la faire accepter en France ; il l'imposait aux membres de son clergé avec une rigueur implacable, frappant d'interdit tous ceux qui avaient appelé de cette bulle à un prochain concile. Ses lettres, instructions et mandements furent souvent supprimés par le parlement. Une de ses lettres au régent fut même condamnée au feu par cette haute assemblée. Le prélat, résistant à l'autorité suprême, afficha son dédain pour la sentence qui venait de l'atteindre, la signalant à son clergé comme une chose dont il se faisait honneur. Il fut la personnification de la résistance aux lois de son pays au-dessus desquelles il se croyait placé par sa position et par son titre d'archevêque. Le pape Clément XI, pour récompenser le zèle du fougueux archevêque, le nomma cardinal, sans avoir préablement consulté la cour de France ; le régent, froissé de cette mesure contraire à l'usage établi, fit interdire à l'archevêque de Reims de porter les insignes de sa nouvelle dignité. Plus tard pourtant, on se relâcha de cette rigueur, et le roi Louis XV lui remit la barrette. Un religieux récollet, le père Chalippe, prononça son oraison funèbre, dans laquelle il parle de l'archevêque de Mailly comme d'un homme très charitable envers les pauvres.

A. MAULVAULT

MAILLY (Madeleine de), comtesse de Roye, était fille de Louise de Montmorency et de Ferry II de Mailly, baron de Conty, chambellan du roi et sénéchal d'Anjou. Madeleine épousa, en 1528, le comte Charles de Roye. Elle devint veuve en 1552. La supériorité d'esprit et de cœur s'alliait chez elle à un zèle soutenu pour la cause de l'Evangile. Elle se signala notamment, en 1559, par son intervention en faveur des réformés auprès de la reine mère très défavorablement prévenue contre eux, et à qui elle ne craignait pas de dire en cette circonstance : « Il est facile d'imputer toutes sortes de crimes à des gens qui ne peuvent se défendre. Si la reine connaissait mieux ceux dont il s'agit, et la cause en question, elle en jugerait tout autrement. » Témoin des efforts de Mme de Roye, François de Morel écrivait, le 11 septembre 1559, à Calvin : « Madame de Roye, une de tes compatriotes, est une véritable héroïne. » — L'année suivante, lors de l'arrestation et de la captivité, à Orléans, du prince de Condé, son gendre, la comtesse de Roye déploya le plus beau caractère. Bru-

talement arrachée de son château d'Anisy et enfermée dans celui de Saint-Germain en Laye, elle ne consentit à en sortir, après la mort de François II, que sous la réserve expresse du droit d'exercer, ainsi que le prince de Condé, un recours en déclaration d'innocence. Le parlement, à la barre duquel elle comparut, la vengea dans son honneur, par un arrêt du 13 juin 1561, qui la déclara « pure et innocente des cas à elle imposez ; son recours luy estant réservé contre qui il appartiendroit pour telle réparation que la qualité de sa personne requéroit. » Justice fut ainsi faite du prétendu crime de lèse-majesté divine dont on l'avait accusée, uniquement à raison de sa franche adhésion à la religion réformée. Revenue à la cour, en 1561, la comtesse de Roye s'y montra non moins fidèle que par le passé à ses convictions religieuses. De sympathiques hommages, de puissants encouragements vinrent du dehors fortifier l'attitude chrétienne qu'elle y avait prise. — Lorsqu'éclata la première guerre de religion et que la princesse de Condé alla, accompagnée de son fils aîné seul, rejoindre, à travers mille dangers, Louis de Bourbon à Orléans, Mme de Roye resta en Picardie avec ses petits enfants, encore en bas-âge. Bientôt vint le moment où Eléonore de Roye et son mari voyant l'orage s'amonceler sur la tête de ces frêles créatures et de leur aïeule, s'efforcèrent de les soustraire à ses atteintes, en mettant un terme à leur séjour devenu, chaque jour, plus dangereux dans une province menacée de terribles agitations. Ils invitèrent donc la comtesse de Roye à se diriger vers Strasbourg. Là, un accueil sympathique lui était réservé ainsi qu'aux intéressantes et débiles créatures confiées à ses soins, dont Calvin caractérisait la condition alors si précaire par ces touchantes paroles adressées à leur grand'mère : « Dieu, madame, a honoré vos petits-enfans en les faisant pèlerins en terre estrange. » La comtesse de Roye, au moment de son arrivée, se trouvait réduite par la rigueur des circonstances à un état voisin du dénuement. Les premières ressources nécessaires lui furent spontanément fournies par un généreux ami des réformés français, par le vénérable Jean Sturm, recteur de Strasbourg, qui, plus d'une fois encore, vint à son aide. Fidèle à la double mission qu'elle avait à remplir dans sa nouvelle résidence, la comtesse sut, tout en s'occupant avec sollicitude de ses petits-enfants, saisir habilement chaque occasion qui s'offrait à elle de seconder la cause au service de laquelle se consacraient avec tant d'ardeur ses frères, les trois Châtillons, sa fille et son gendre. Elle appuya auprès de Sturm, dont le dévouement et l'abnégation lui étaient bien connus, les demandes de secours que présentèrent, l'un après l'autre, en septembre 1562, le prince de Portien et d'Andelot, alors aux prises, tous deux, avec de sérieuses difficultés, pour la solde des levées allemandes. En outre, elle entra, par correspondance, en relations avec plusieurs princes allemands A quelque temps de là, elle se rendit, en compagnie de Sturm, auprès du duc de Wurtemberg, du margrave de Bade et de l'électeur palatin, Frédéric III, pour rechercher leur appui en faveur des chefs de ses co-religionnaires. Après avoir

conféré avec chacun de ces princes, elle entretint leur zèle par l'envoi de nombreuses lettres ; elle stimula même à diverses reprises le concours d'Elisabeth, reine d'Angleterre. Les chefs des réformés français lui avaient conféré les pouvoirs les plus étendus pour agir et négocier. — Quand, en 1563, la comtesse de Roye fut définitivement fixée sur la conclusion et les conditions de la paix d'Amboise qui lui permettait de rentrer en France, elle ne jugea pas sa mission terminée. Les principaux motifs qui la décidèrent à différer son départ furent : 1° Le désir de se concerter avec les princes protestants d'Allemagne sur la direction des affaires religieuses en France, et sur une entente à établir entre les Eglises protestantes des deux pays ; 2° le soin de préparer les voies à l'adoption d'un projet d'alliance entre la cour de France et les princes protestants d'Allemagne ; 3° l'intention de recourir à l'intervention de ces princes auprès de la reine d'Angleterre pour la décider à restituer le Havre à la France. A la détermination ainsi prise par la comtesse de Roye correspondit l'activité qu'elle déploya dans l'action. En juin 1563, elle rentra en France où elle eut la joie de remettre intact, à la princesse sa fille, le précieux dépôt que celle-ci lui avait confié. La comtesse, tout en goûtant, ainsi qu'Eléonore, les ineffables joies du revoir, ne perdait pas de vue les graves devoirs que lui imposait sa réapparition à la cour, où elle supposait que ses conseils trouveraient encore quelque crédit. Aussi affermie comme elle l'était dans ses convictions religieuses, et alliant la décision et la franchise à une intelligence supérieure, dont un tact merveilleux rehaussait le prix, ne manqua-t-elle pas, dès que l'occasion s'en offrit à elle, d'exhorter Catherine de Médicis à tenir la balance égale entre les catholiques et les protestants, et à veiller sérieusement à la stricte et impartiale exécution des conditions de la paix. Mais que pouvaient les inspirations d'un cœur loyal et pieux, et les conseils désintéressés d'une intelligence d'élite, sur un esprit livré aux âpres convoitises de l'ambition et assoupli aux manœuvres d'une politique tortueuse ? — En 1564, la princesse de Condé fut atteinte d'une maladie mortelle. Douce, patiente, élevant son âme au ciel, elle se remettait avec une filiale confiance entre les mains du Père des miséricordes. La comtesse de Roye était là, comme toujours, ferme, vigilante et tendre, soutenant de ses exhortations, de ses soins et de ses prières sa fille bien-aimée. Les fréquents entretiens de la mère et de la fille avaient alors un caractère plus solennel que jamais. « C'étaient, nous atteste une amie initiée à leurs intimes épanchements, de divins dialogues sur la grandeur de Dieu, sa sagesse, bonté et miséricorde, sur l'enfer des consciences de ceux qui n'ont point sa crainte, sur la différence du pur et faux service, sur l'assurance de l'âme fidèle au point de la mort, et tels autres hauts propos. » — Les trois dernières années de la vie de la comtesse de Roye s'écoulèrent dans la retraite. Sa famille et ses amis furent, pendant ces trois années, témoins des souffrances imposées à son cœur de mère par la fin prématurée de la princesse sa fille, souffrances sous le poids desquelles se déclara

une grave maladie. Soutenue jusqu'à l'heure suprême par les pieuses consolations de ceux qui l'aimaient, Madeleine de Mailly termina, en chrétienne résignée et confiante, une existence noblement remplie.—Voyez R. de la Planche, *Hist. de Fr. sous François II*, 1576, p. 35, 37, 66, 67, 68 ; de Bèze, *Hist. eccl.*, 1580, I, p. 225, 228 ; Calvin, *Corr. franç.*, 1562, 1563 ; *Calendar of state papers. Foreign*, ann. 1558, 1559 ; Kentzinger, *Doc. hist. tirés des archives de Strasbourg*, I ; Kluckhohn, *Briefe Friedrich des Frommen*, I, p. 224 ; Schmidt, *Vie de Jean Sturm*, Strasb., 1855 ; *Archiv. roy. de Stuttgart*, c. 16 ; *Bull. de la Soc. d'hist. du prot. fr.*, ann. 25, p. 337 à 348 ; *ibid.*, p. 349 ss.

J. Delaborde.

MAIMBOURG (Louis), prédicateur et historien français du dix-septième siècle, né en 1610 à Nancy. Sa famille qui comptait parmi les meilleures du pays, l'avait dès son enfance destiné à l'Eglise, si bien qu'il n'était âgé que de seize ans lorsqu'il entra dans la société de Jésus. Lorsqu'il eut achevé à Rome ses études théologiques, ses supérieurs profitèrent de ses nombreuses connaissances pour lui confier au collège de Rouen une chaire d'humanités qu'il occupa pendant six années. Il se tourna ensuite vers la prédication où grâce à la vivacité de son esprit et à l'agrément de son langage il obtint une longue série de succès dans les principales villes du royaume. Très peu scrupuleux, il est vrai, sur le choix des moyens, il ne craignit pas sur la fin de sa carrière pour maintenir sa popularité d'attaquer en chaire le jansénisme par des satires burlesques. « Le père Maimbourg, disent messieurs de Port-Royal, fut près de deux heures en chaire le 30 octobre 1667, ayant été souvent interrompu par d'aussi grands éclats de rire que si on eût été à la comédie, comme l'on y était en effet quoique dans l'église.» Il se permit également d'attaquer avec une extrême vivacité la traduction du Nouveau Testament dite de Mons dans deux sermons prêchés le 28 août et le 4 septembre 1667 à Paris, dans l'église des jésuites de la rue Saint-Antoine. MM. Arnauld et Nicole qui se trouvaient alors à l'abbaye de la rue Haute-Fontaine répondirent immédiatement par leur *Défense du Nouveau Testament imprimé à Mons contre les Sermons du Père Maimbourg et les Lettres d'un docteur en théologie* (in-12, publié plus tard en 1668 à Paris avec la fausse indication : Cologne). Ce n'est que dans son âge mûr et avec une préparation singulièrement insuffisante que le père Maimbourg aborda les travaux historiques. Ses productions composées d'un manière beaucoup trop hâtive sont en effet dépourvues de l'impartialité qui aurait été requise en d'aussi graves matières et fourmillent d'inexactitudes matérielles ; mais elles furent très goûtées lorsqu'elles parurent pour l'élégance du style et l'attrait de la narration. L'auteur ne négligea au reste aucune des amorces qui pouvaient séduire son public et ne recula ni devant les allusions malignes ni devant les procédés romanesques ni, à l'exemple de Mlle de Scudéry devant les portraits piquants de ses contemporains, sous le voile de personnages anciens qui, dans des circonstances analogues avaient joué à peu près le même rôle. C'est ainsi que dans son *Histoire de l'arianisme* il prodigua les rapproche-

ments blessants pour Port-Royal. En même temps que dans de soi-disants ouvrages d'érudition il se montrait un homme de passion et de parti, le père Maimbourg faisait acte de courtisan dans son *Histoire des Iconoclastes* où il soutenait les prétentions des rois de France contre le saint-siège et affirmait le vasselage des papes vis-à-vis de Charlemagne. Cette témérité lui fut d'abord pardonnée par Innocent XI lorsque parut l'*Histoire du schisme des Grecs*, mais la rupture fut définitive lorsque dans l'affaire de la Régale, le père Maimbourg malgré sa qualité de jésuite, ne craignit pas de se prononcer pour Louis XIV. L'indignation du souverain pontife fut même si grande qu'il ordonna d'expulser du sein de la compagnie le blasphémateur, mais l'arrêt ne fut exécuté qu'une année après à cause de l'opposition persistante du monarque. Peut-être même le débat n'aurait-il point pris de fin si le père Maimbourg n'était sorti volontairement de l'ordre, se consolant de son sacrifice par une grasse pension et le titre d'historiographe royal. Ses relations subséquentes avec ses confrères furent loin d'être agréables, à en juger par l'amertume avec laquelle il parle dans ses préfaces des pères Rapin, Bouhours, etc. Louis XIV ne pouvait recourir dans ses opérations préliminaires contre les huguenots à un écrivain plus habile pour les dénigrer dans l'opinion publique en présentant leurs actes sous un jour perfide et en dépeignant sous des couleurs mensongères, leurs croyances et leurs mœurs. L'*Histoire du Calvinisme* est l'ouvrage historique le plus connu du père Maimbourg mais aussi celui pour lequel il expia le plus durement sa frivolité dans les recherches et sa trop grande facilité de style. Bayle déploya contre lui en 1682 toute sa sagacité, toute sa verve érudite, toute son incisive concision dans sa *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme* et lui porta des coups dont il ne parvint jamais à se relever. Jurieu lui répondit la même année par son *Histoire du Calvinisme et du Papisme*, un ouvrage tout aussi solide mais beaucoup moins agréable que celui de Bayle. L'*Histoire du Luthéranisme* qu'avait publiée en 1680 le trop fécond jésuite n'avait pas eu un sort plus heureux et avait rencontré précédemment un critique autorisé en la personne de Seckendorff. Il suffit de ces quelques exemples pour justifier le discrédit où ne tardèrent pas à tomber les trop nombreuses productions du père Maimbourg. Le jugement qu'a porté sur lui Voltaire, tout au moins dans sa première partie, est exact dans sa mordante brièveté : « Maimbourg fut trop loué de son vivant ; on le négligea trop après sa mort. » Indiquons pour terminer ses principaux ouvrages : 1° *Oratio in funere Nic. Lappæ*, Rome, 1638, in-4° ; 2° *Panegyricus de Galliæ regum excellentia*, Rouen, 1640, in-8° ; 3° *Défense des sermons du père Maimbourg contre Arnauld et Nicole*, sous le pseudonyme de Louis de Sainte-Foi, Paris, 1668, in-4° ; 4° *Sermons sur le Carême*, Paris, 1670, 1677, 1690, 2 vol. in-8° ; 5° *La méthode pacifique pour ramener les Protestants à la vraie foi sur le point de l'Eucharistie*, Paris, 1670, in-12 ; *Traité de la vraie Eglise* Paris, 1671, in-12 ; *Traité de la vraie parole de Dieu pour réunir toutes les sociétés chrétiennes dans la créance catholique*, Paris, 1671, in-12 ; trois opuscules réunis en 1682 sous le titre : *Trois traités de Controverse*;

6° *Histoire de l'Arianisme avec l'origine et le progrès de l'Hérésie des sociniens*, 1682, Paris, 2 vol. in-4°; Amsterdam, 3 vol. in-12 ; 7° *Histoire de l'Hérésie des Iconoclastes et de la translation de l'Empire aux Français*, Paris, 1674, 1 vol. in-4°; Amsterdam, 1679, 2 vol. in-12 (une critique de cet ouvrage ainsi que du précédent parut sous le titre : *Entretien d'Eudoxe et d'Eucharistie*, Paris, 1674 ; Amsterdam, 1683) ; 8° *Histoire des Croisades*, Paris, 1675, 2 vol. in-4° ; Amsterdam, 1685, 4 vol. in-12 ; 9° *Histoire du grand schisme d'Occident*, Paris, 1678, in-4° ; Amsterdam, 1682, 3 vol. in-12 ; 10° *De la décadence de l'Empire après Charlemagne*, Paris, 1679, in-4° ; Amsterdam, 1681, 2 vol. in-12 ; 11° *Histoire du Luthéranisme*, Paris, 1680, in-4° ; Amsterdam, 1682, 2 vol. in-12 ; 12° *Histoire du Calvinisme*, Paris, 1682, in-4° ; Amsterdam, 1682, 2 vol. in-12 ; 13° *Histoire du Wicléfianisme*, Lyon et Amsterdam, 1682, 2 vol. in-12 ; 14° *Histoire de la Ligue*, Paris, 1683, in-4° ; 15° *Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Eglise de Rome*, Paris, 1685, in-4° (l'ouvrage qui amena sa rupture avec le saint-siège) ; 16° *Histoire du pontificat de saint Grégoire le Grand*, Paris, 1685, in-4° ; Amsterdam, 1686, in-12 ; 17° *Histoire du pontificat de saint Léon le Grand*, Paris et Amsterdam, 1687, in-4° en 2 vol. in-12. Le père Maimbourg qui depuis sa sortie de la société de Jésus s'était retiré à Paris à l'abbaye de Saint-Victor, mourut dans cette maison le 13 août 1686 pendant qu'il travaillait à une *Histoire du schisme d'Angleterre*. — Sources : Bayle, *Dictionnaire* ; Calmet, *Bibliothèque lorraine ;* Dupin, *Bibliothèque ecclésiastique*. E. Strœhlin.

MAIMONIDE (Moïse). Mose ben Maimon, naquit à Cordoue le 30 mars 1135 et mourut le 13 décembre 1204. Sous la domination tyrannique des Almoravides et des Almohades, sa famille, obligée de se conformer extérieurement aux croyances et aux pratiques de la religion mahométane, chercha à se soustraire au joug que l'intolérance religieuse faisait peser sur le pays, en s'établissant à Fez ; et comme là aussi les croyances nationales étaient proscrites, elle se rendit, en 1165, en Palestine, et, plus tard, en Egypte. Fixé à Fostat (vieux Caire), médecin recherché et savant thalmudiste, Maimonide fit des cours publics et s'appliqua à faire triompher dans les communautés israélites la plus stricte observation de la loi. Instruit par son père dans les sciences de l'astronomie et de la législation thalmudique et élevé dans les écoles arabes de Cordoue, il avait composé, en Espagne, une étude sur le calendrier des Hébreux et quelques opuscules sur divers traités du Thalmud. En 1168, il acheva, en Egypte, son grand commentaire sur la Mischnah, commencé en 1158 et écrit en langue arabe. Cet ouvrage établit la réputation du jeune docteur sur des bases inébranlables. L'opposition qu'il rencontra en augmenta la célébrité. Il fut traduit en hébreu, en partie par Juda ben Salomon Alcharisi, en partie par Samuel ben Juda Thibbon. En 1298, les cinq premières parties parurent dans une traduction entreprise sous les auspices de Salomon ben Abraham Addereth. La sixième fut ajoutée postérieurement (cf. A. Geiger, *Moses ben Maimon. Studien. Erstes Heft*, Breslau, 1850, p. 27 et 62). L'auteur résume les principes de la législation hé-

braïque et donne les résultats auxquels les rabbins les plus éminents se sont arrêtés. Les treize articles de la foi israélite contenus dans le traité sur « le Sanhédrin » et les éléments de morale exposés dans les huit chapitres qui forment l'introduction au traité sur « les Sentences des Pères » sont les parties les plus importantes de ce livre. Peu de temps après la publication de ce commentaire, Maimonide fit paraître deux ouvrages considérables sur les lois et sur les coutumes du mosaïsme : *Le livre des Préceptes*, Sepher micvoth, fut édité en langue arabe dans une double version. La première fut traduite en hébreu par Abraham ben Hasdai, la deuxième par Moïse ben Thibbon. Dans ce traité Maimonide discute les règles qu'il convient de suivre dans l'interprétation des 613 lois du code juif. — Le grand commentaire sur le Thalmud intitulé Iad chazaqah (la main forte) ou Mischnah Thorah (la seconde loi) donne un exposé systématique des doctrines religieuses du judaïsme. Ecrite en langue hébraïque, cette dogmatique qui coûta dix ans de travail à son auteur (1170-1180) fut, après sa mort, l'occasion de nombreuses controverses au sein des écoles juives. Elle a été commentée par divers auteurs. Maimonide qui, grâce à la protection du kadhi Al-Fadhet, avait été nommé médecin de la cour, acquit une grande célébrité par ses publications qui embrassaient presque toutes les sciences. De nombreux disciples venaient s'asseoir au pied de sa chaire et les docteurs de tous les pays s'empressaient de consulter sur les questions litigieuses soulevées parmi eux, celui que l'on vénérait « comme le flambeau d'Israël, la lumière de l'Orient et de l'Occident. » On a de lui de nombreuses lettres (éd. Amsterd., 1720; Brünn, 1797). Les plus importantes sont : une lettre apologétique qui, datée de Fez en 1159, donne des explications sur l'apparente apostasie de son auteur ; une épître consolatoire adressée aux communautés du Yemen, en 1172, pour les encourager à supporter avec patience la persécution qui les éprouve et à se prémunîr contre les séductions d'un faux Messie ; et un avis envoyé aux chefs de la synagogue de Marseille sur la nature de la foi et les trois ordres de vérités qu'elle doit admettre : les vérités mathématiques ; les vérités sensibles et les vérités révélées ; toutes les autres sources et en particulier la cabale sont pour Maimonide trompeuses et fécondes en erreurs. Ajoutons encore un traité sur la résurrection des morts composé à l'occasion du scandale causé, à Damas, par l'un de ses disciples qui, plus hardi ou plus conséquent que son maître, niait ouvertement ce que celui-ci n'admettait qu'avec réserve, comme un article de foi indémontrable à la raison. — L'ensemble du système théologique et philosophique du grand docteur de la synagogue se trouve exposé dans le livre célèbre intitulé : Dalalat al Haïrin, le *Guide des égarés*. Il est écrit en arabe et dédié à Joseph ben Iehouda, un élève de Maimonide qui, poussé par son amour pour la science, était venu de Ceuta pour suivre les cours du célèbre professeur. Il a été traduit en hébreu par Samuel ben Thibbon sous le titre de Moreh Nebuchim et commenté par d'autres docteurs juifs, entre autres par Tob ben Joseph (1280). Jean

Buxtorf fils en a donné une traduction latine (Bâle, 1629, in-4°). J. Furstenthal et Simon Scheyer en ont publié des fragments traduits en allemand (Krotoschin, 1838 et Francf., 1838). S. Munk, le premier, a publié l'original arabe avec une traduction française et des notes critiques, littéraires et explicatives, sous le titre suivant : *Le Guide des égarés, Traité de théologie et de philosophie* par Moïse ben Maimoun, dit Maimonide, 3 vol., Paris, 1856-61-66. Ce traité a pour but de concilier les données de la révélation biblique et les doctrines de la philosophie péripatéticienne et de ramener par ce moyen à la foi ceux que le doute a égarés ou troublés : il doit servir de « guide à ceux qui sont dans la perplexité, dans le trouble ou dans l'indécision. » La traduction latine éditée à Paris en 1520 l'intitule : *Dux seu director dubitantium aut perplexorum.* — D'après Maimonide la perfection de l'homme et le but suprême de son existence consiste dans la connaissance de Dieu et dans la contemplation pure de sa majesté. La métaphysique est la science des sciences. Elle est précédée de la physique et préparée par la logique et les mathématiques. Deux voies nous conduisent à la connaissance de Dieu : la philosophie et la révélation. L'une et l'autre ont le même objet, mais leurs méthodes diffèrent. Dans la première partie du Guide, Maimonide expose les principes de la théologie. Il explique les éléments dont se compose l'idée de Dieu dans la Bible et, passant en revue tous les termes « homonymes ou métaphoriques » dont les auteurs sacrés se sont servi pour exprimer l'essence et l'action de la divinité, il arrive au résultat « que Dieu est un et qu'il n'a point d'attribut essentiel » (I, 180). « Tout organe corporel, attribué à Dieu dans les livres prophétiques, est ou un organe de locomotion pour indiquer la vie, ou un organe de sensation pour indiquer la perception, ou un organe de tact pour indiquer l'action, ou un organe de la parole pour indiquer l'influence des intelligences sur les prophètes. Toutes ces métaphores nous dirigent donc de manière à affermir en nous cette idée qu'il existe un être vivant qui fait tout ce qui est hors de lui et qui perçoit aussi son œuvre » (I, 161-162). Toutefois, Maimonide n'entend pas adopter sans réserve les principes de théologie rationnelle qui, en vogue chez les Motecallemîn musulmans, ont été adoptés en partie par les docteurs karaites de la synagogue. Il les croit insuffisants pour prouver l'unité de Dieu, sa spiritualité et la création du monde. Pour établir ces dogmes sur des bases solides, il donne, dans la deuxième partie de son livre, l'esquisse d'une cosmologie empruntée en grande partie aux systèmes d'Al-Farabi et d'Avicenne (Ibn Sina), dans lesquels l'autorité d'Aristote s'unit à celle des docteurs néoplatoniciens. Le lien entre Dieu conçu dans sa plus haute spiritualité, et l'ensemble des choses périssables est formé par les intelligences séparées que Maimonide identifie avec les anges. « Le mot ange, dit-il, est un mot homonyme et embrasse les intelligences, les sphères et les éléments : car tous, ils exécutent un ordre de Dieu. Ce ne sont pas des forces corpo-

relles, mais les sphères et les intelligences ont conscience de leurs actions et usent de liberté pour gouverner » (II,75). On compte quatre sphères : la sphère des étoiles fixes, celle des cinq planètes, celle du soleil et celle de la lune, et au-dessus de toutes, est une sphère nue dans laquelle il n'y a point d'étoiles (II, 83). Le régime du monde inférieur n'a lieu qu'au moyen des forces qui découlent des sphères célestes (II, 84). Dans les questions de l'origine du monde et de la prophétie, Maimonide, s'écartant d'Aristote, enseigne que le monde est l'œuvre de la libre volonté de Dieu. Mais l'action de Dieu sur le monde, considérée comme un épanchement (II, 102), s'étend aussi sur les esprits. La prophétie, le plus haut degré de perfection auquel l'homme puisse arriver, a Dieu pour auteur, l'intellect pour intermédiaire, les facultés rationnelle et imaginative pour organes. Elle se manifeste comme un secours divin accordé pour l'accomplissement d'une œuvre importante, ou comme une force nouvelle qui pénètre l'élu de Dieu, ou comme une idée communiquée à l'intelligence dans des songes prophétiques ou des visions paraboliques. Après avoir défini les rapports de Dieu avec le monde sensible et les esprits, Maimonide donne, dans la troisième partie de son ouvrage, une explication à mots couverts de la vision du char divin (Ma'ase Mercabâ ; Ezechiel I) qui, conformément à l'opinion d'un grand nombre de docteurs juifs, résume la science métaphysique, de même que le récit de la création (Ma'ase Bereschith ; Gen, I.) donne les éléments de la physique. Puis il aborde les questions éthiques, la nature du monde moral et la doctrine de la Providence. Il écarte tour à tour les enseignements des atomistes qui nient la direction providentielle du monde, des péripatéticiens qui ne l'étendent que sur les genres et les espèces, des motazales qui la restreignent outre mesure et des ascharites qui l'exaltent au point de ne laisser aucune part à la liberté humaine, et s'arrête à la doctrine biblique qui fait dériver le monde de la volonté et de la sagesse de Dieu, et qui, si elle ne peut rendre compte du but final du monde, (question insoluble, élevée au-dessus de la portée de la spéculation philosophique), nous enseigne que, dans toute chose que Dieu crée, l'existence répond au but. C'est à ce point de vue que Maimonide cherche à expliquer le mal. « Toutes les fautes de l'homme, dit-il, ont uniquement pour cause le matière ; tandis que les vertus viennent de la forme » (III, 45). La matière est la cause de l'ignorance, elle s'interpose entre notre intelligence et Dieu, et elle est le siège du mal. Chez l'homme, l'âme est la forme du corps, l'intelligence la forme de l'âme. Développer l'intelligence acquise ou communiquée qui émane de l'intelligence universelle ; lui donner la victoire sur les sens et la matière, tout en faisant à la vie physique et sociale la part qu'exige le développement normal de notre existence ; chercher à se dégager des liens de la sensualité pour ne vivre que par l'intelligence et entretenir par son intermédiare des rapports de plus en plus intimes avec la divinité : tel est le but de l'homme.

C'est ainsi qu'il se rend digne d'être l'objet de la Providence et d'arriver à l'immortalité. Car la matière seule est périssable, la forme est immortelle. — Pour comprendre l'originalité du système philosophique de Maimonide, il convient de rappeler qu'à l'époque où il commença ses enseignements, deux écoles se disputaient, au sein du judaïsme, la direction des esprits : l'école rabbinique ou thalmudiste et l'école rationaliste émanée des leçons des docteurs karaites. La première écartait avec un soin jaloux la spéculation. La deuxième, tout en respectant l'autorité des livres saints, faisait la part large à la raison. C'est cette double tendance que Maimonide s'applique à concilier. La loi de Moïse est à ses yeux l'expression de la plus haute sagesse de Dieu ; elle est plus qu'un code, elle est une révélation parfaite de la divinité. Comme Philon, Maimonide se sert d'allégories ingénieuses et de métaphores profondes pour unir la foi à la philosophie, la science à la révélation. Toutefois son point de vue diffère de celui de son illustre prédécesseur. Philon est platonicien. Maimonide suit les doctrines d'Aristote profondément modifiées dans les écoles arabes, sous l'influence du néoplatonisme. Son système est un idéalisme transcendant. Dans les rapports avec Dieu, la conscience et le cœur cèdent le pas à la raison et à l'intelligence pure. La conciliation qu'il tente manque de clarté, et les principes qui le dirigent ne sont pas toujours rigoureusement suivis. Quelquefois c'est la foi qui prime la raison, ailleurs c'est la raison qui l'emporte sur la foi. Dans la doctrine de la résurrection des corps, Maimonide s'incline devant un article de foi clairement énoncé ; mais, dans la question de l'éternité du monde, il n'hésite pas à dire qu'au sujet de la nouveauté du monde, les moyens d'une interprétation allégorique ne lui manqueraient pas, mais il ne veut pas suivre la voie adoptée pour démontrer l'immutabilité de Dieu, car cette dernière doctrine est évidente et exige l'interprétation allégorique ; tandis que celle de la création ne l'est pas. De plus, rejeter ce dogme, c'est admettre qu'aucune loi de la nature ne puisse être changée, et par conséquent saper la religion par la base en niant le miracle (II, 195 ss.). Ainsi ce qui dirige l'auteur du Guide c'est la conception qu'il s'est faite de la religion. — Malgré la base incertaine et subjective de son système, l'influence que Maimonide a exercée sur le développement des esprits a été grande et puissante. Il a ranimé les études philosophiques. Grâce à lui, les systèmes des docteurs arabes ont été étudiés dans les écoles juives, d'où ils ont été transmis aux docteurs chrétiens. Trait d'union entre la philosophie arabe et la philosophie scolastique, Maimonide est cité avec respect par Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin, et si son école a eu à soutenir une lutte incessante contre la tradition thalmudique et le parti juif rigoriste, elle a su maintenir un rang distingué dans l'histoire de la philosophie du moyen âge. — Sources : D. Jos. Rodriguez de Castro, *Biblioteca española*, I, Madrid, 1781 ; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques ;* J. M. Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten*, II, 428 ss. ; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et*

arabe, Paris, 1859, p. 461; F. Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 vol., Berlin, 1877, p. 183. Eug. Stern.

MAINE (Le protestantisme dans le). Ce comté, parfois divisé en haut Maine, capitale le Mans, et bas Maine, capitale Laval, s'étendait des deux côtés de la vicomté de Beaumont, entre le duché d'Alençon au nord, le Perche, le Dunois et le Vendômois à l'est, la Touraine et l'Anjou au sud, et la Bretagne à l'ouest. Réuni à la couronne dès 1481, il relevait au spirituel de l'évêché du Mans, suffragant de l'archevêché de Tours (l'évêché de Laval n'a été créé qu'en 1855), au temporel du parlement de Paris, et forma un peu plus des deux départements actuels de la Sarthe et de la Mayenne. — Le clergé manceau se distinguait surtout par ses richesses, puisqu'au dix-huitième siècle celles-ci représentaient encore la trentième partie des revenus du clergé de France. Louis de Bourbon, de la famille de Bourbon-Vendôme, qui posséda l'évêché du Mans de 1519 à 1535, n'y résida jamais, bien que son vicaire, Guillaume de Hangest, essayât vainement d'arrêter l'hérésie qui commençait à paraître dans le diocèse. Il eut pour successeurs, de 1535 à 1556, à l'époque où la Réforme gagnait secrètement les anciennes provinces de France, deux hommes dont la famille fut illustre et l'esprit presque tolérant, René et Jean du Bellay, cardinaux de Langey. Les nouvelles doctrines n'eurent donc pas trop de difficultés à vaincre pour s'infiltrer dans les esprits. Elles firent leur première apparition dès 1533, dans la chaire même de Saint-Julien du Mans, où Augustin Moré, moine du couvent de Montoire, prêchait l'Avent, mais pendant que l'évêque, le procureur et l'inquisiteur se disputaient le droit de condamner ce coupable, on réussit à le faire disparaître; quelques années plus tard, en 1537 ou 38, l'*Histoire ecclésiastique* parle d'assemblées secrètes de réformés à Bellême, ville du Perche, très voisine du Maine. Crespin de son côté, nous raconte brièvement l'héroïque martyre de deux Manceaux, Hugues Gravier et Nicolas Nail. Le premier, né à Viré, était allé à Genève, avait été nommé maître d'école à Courtaillon, canton de Neuchâtel et avant d'accepter dans le même canton un poste de pasteur, s'était rendu en France pour affaires de famille. Saisi à Bourg en Bresse, il y fut exécuté en janvier 1553. Le second, né au Mans et cordonnier de son état, s'avisa d'introduire de Lausanne où il s'était fixé, des bibles à Paris. Emprisonné le 24 février 1554, il ne tarda pas à être brûlé vif sur la place Maubert. Il fut, à Paris, le premier martyr huguenot qui eut l'honneur d'être préalablement réduit au silence par un « baillon de bois. » Enfin l'on sait que le gentilhomme La Ferrière qui vint à Paris pour faire baptiser son enfant par un ministre, et dont la maison du Pré aux Clercs devint à cette occasion le berceau de l'Eglise réformée de la capitale (septembre 1555), était originaire du Maine. Il y avait donc des protestants dans la province, bien avant l'organisation d'Eglises proprement dites. — Il paraît que l'évêque qui succéda à Jean du Bellay, Charles Ier d'Angennes, cardinal de Rambouillet (1559-1587) avait reçu de sa mère une éducation protestante, mais il était avant tout

cupide et cruel, et répondait volontiers à ceux qui le lui reprochaient « qu'il avait été de toutes sectes de religion, mais qu'il n'en trouvait point de meilleure que celle du pape, parce qu'elle nourrissait bien ses gens. » Quoiqu'il en soit, deux ans après son entrée en fonctions, en 1561, des Eglises protestantes essaient de se former au Mans, à Bellême, Château-du-Loir, Lassay, Laval, Noyen, Craon et Mamers. Celle du Mans se constitue régulièrement le 1er janvier, grâce aux soins des ministres Poinsson et Henri de Salvert que le consistoire de Tours avait cédé en 1559. Ils établissent un consistoire « pour la censure,» composé des pasteurs, de deux diacres et de cinq « surveillants » pour les cinq quartiers de la ville, auxquels devaient se joindre « pour la police, » c'est-à-dire pour l'expédition des affaires, les neuf et plus tard dix anciens élus par le peuple protestant de ces quartiers. Au début les prédications avaient lieu successivement dans chaque quartier, dans une maison prêtée pour cet objet, et on y était admis par le consistoire après avoir été présenté par un surveillant à un diacre pour être catéchisé. Les fidèles étaient invités à se taxer pour les frais généraux du culte et de l'Eglise, et les aumônes recueillies à l'issue des prédications étaient distribuées aux pauvres même catholiques. En outre la discipline était sérieusement observée; ainsi on allait jusqu'à ordonner aux orfèvres de discontinuer la fabrication de croix et de calices destinés au culte catholique. La cène fut célébrée pour la première fois en novembre, et avant de distribuer les méreaux à ceux qui désiraient y prendre part, les surveillants étaient chargés de faire le recensement des fidèles de leurs quartiers respectifs et de leur demander « s'ils se veullent renger à la discipline de l'Eglise et faire la cène pour estre premièrement catéchisez. » Enfin une école de garçons, de courte durée, fut fondée à la même époque aux frais des intéressés, et Le Barbier de Francourt, qui avait représenté les Eglises du Maine, de l'Anjou et de la Touraine au colloque de Poissy, défendait leurs intérêts à la cour, ou auprès du duc de Montpensier, gouverneur de la province. — Henri de Salvert dut quitter le Mans après le 16 mars pour se rendre à Angers, où l'envoyait le synode de Poitiers. Quelques jours plus tard, le 25 mars, le premier sang est versé par les catholiques qu'on avait pourtant eu soin de ne pas inquiéter. Jacques Bouju, sieur des Marais et Jehan Richard sont assassinés (l'évêque prétend naturellement qu'ils furent les agresseurs), et il en résulte une émotion populaire qui force Poinsson à se retirer à Alençon d'où il ne reviendra plus au Mans, et suspend les assemblées. Celles-ci se reforment néanmoins au commencement de mai et ne tardent pas à devenir considérables grâce à l'impulsion énergique d'un prédicateur de talent qu'on avait obtenu de l'Eglise de Paris. Pierre Merlin, né vers 1535, était le fils de Jean Raymond Merlin, originaire de Romans en Dauphiné, et pasteur à Genève en 1560. Le père et le fils avaient été envoyés en 1561 à Coligny qui avait demandé au consistoire de Genève « homme propre pour édifier en cour. » Pierre eut, paraît-il, beaucoup de succès. L'Eglise de Paris le prêta à celle du Mans, où, grâce aux prières de

Francourt qui était lié avec de Bèze, il resta onze mois, et où il prêcha, à partir du 10 août, non plus secrètement dans des maisons, mais publiquement sous les halles, et plus tard même au Palais-Royal. Le culte avait lieu généralement le dimanche deux fois, et le jeudi. En outre, Merlin prêchait au dehors, à Mamers, Mansigné, Brouassin, etc. Ce fut lui qui célébra la première cène au Mans, y fonda une école, s'intéressa à celle de Château-Gonthier, et qui probablement aussi, régularisa la situation des autres Eglises de la province : Mamers eut pour premier pasteur Honoré du Colombier ; Bellême « un docte personnage nommé Cosson, envoyé de l'Eglise de Paris ; » Noyen-sur-Sarthe, la Rippauldière ; Château-du-Loir, Pierre Macé ; Laval, Etienne Durant ; Lassay, Richer (?). Seize pasteurs au moins représentèrent ces Eglises et celles de l'Anjou et de la Touraine au synode provincial qui se tint en novembre 1561 au Mans. — On y connut dès le 20 janvier 1562 le fameux édit du 17 qui causa tant de hardiesses et tant de mécomptes. Il fut reçu avec joie par les Eglises désormais définitivement constituées du Mans, de Laval, de Mamers, de Noyen-sur-Sarthe, de la Ferté, de Lassay, de Château-du-Loir et de Mondoubleau, mais en augmentant leur audace, il précipita leur chute. La féroce réaction catholique inaugurée par le massacre de Vassy, met les armes aux mains des huguenots et les oblige à prendre l'offensive là où ils ne sont pas encore enchaînés. Le mois de mars 1562 fut sans doute exclusivement employé à ces préparatifs par ceux du Mans, car le registre des délibérations du consistoire que nous avons suivi jusqu'ici, s'arrête brusquement au 26 février. Le 3 avril la ville est surprise promptement par ruse et sans effusion de sang. Le clergé catholique fait semblant de ne pas s'en plaindre, mais l'assassinat d'un réformé par un curé témoigne aussitôt de ses véritables sentiments. Les religionnaires restent calmes toutefois, et se bornent, après avoir emprisonné le coupable et les chanoines, à relâcher ceux-ci, et à juger et exécuter régulièrement celui-là. Ils le pouvaient sans usurper aucun droit, car le lieutenant particulier du sénéchal, le lieutenant criminel, les deux avocats du roi, les conseillers du présidial, le lieutenant du prévôt provincial et celui du bailli de la prévôté, ainsi qu'un grand nombre de gentilhommes avaient été des premiers à embrasser la foi nouvelle. Les catholiques ne s'en considèrent pas moins comme opprimés et quittent la ville. L'évêque, emportant les douze apôtres en argent qui ornaient la cathédrale, se fortifie à deux lieues de distance, au château de Thouvoye et organise la résistance. Il est appuyé par François Leroi de Chavigny, lieutenant général du gouverneur, par le duc de Guise qui possédait Mayenne, Sablé et la Ferté-Bernard et envoyait à ses lieutenants l'ordre de guerroyer à outrance, et du côté du Vendômois par les paysans conduits par leurs curés au milieu desquels on remarquait le fameux Ronsard, alors curé d'Evailles. Irrités et entraînés par les soldats qu'ils avaient recrutés pour leur dessein, les huguenots du Mans cessent bientôt d'écouter la voix modératrice de leur pasteur. Au commencement de mai celui-ci ne peut plus empêcher le pillage des couvents des Jaco-

bins et des Cordeliers. Le 7 mai, jour de l'Ascension, le bris des images s'étend à la cathédrale, puis à Saint-Pierre. Les ornements sont saccagés et les richesses inventoriées. Mais ces iconoclastes conduits par trois capitaines dont deux étaient « sans religion, » éprouvent des échecs aux alentours du Mans et apprennent qu'Angers avait capitulé, le 6 mai, Blois le 4 juillet et que le 11 du même mois on devait les assassiner. Le soir de ce même jour qui avait vu tomber la ville de Tours, « estant venu le jugement de Dieu, » ils quittent le Mans confusément et à la hâte, sans coup férir. Cette lâcheté avait été préparée par la connivence des deux capitaines, Champagne et Boisjourdan dont on vient de parler, avec l'évêque. Quelques débris réussissent à rejoindre Montgomery, du côté d'Alençon, plusieurs femmes s'enfuient au Havre, à Rouen, Dieppe, et jusqu'en Angleterre. Quant à Merlin, il devait fournir encore une longue et brillante carrière. On le retrouve, en effet, à Alençon, Paris, La Rochelle, et enfin comme chapelain de Coligny et plus tard du seigneur de Laval à Vitré. — Les catholiques s'empressèrent de rentrer au Mans et de s'y livrer à des représailles dont la cruauté est devenue célèbre. Les prisons furent aussitôt remplies et ceux qu'elles contenaient exécutés sur les dépositions de trois témoins à gages, Chouan libraire, des Anges prêtre, et Baudouin apothicaire. Plus de deux cents personnes de tout âge et de tout sexe, périrent ainsi par les soins surtout de Champagne et de Boisjourdan, bien que dès le mois de septembre on eût obtenu du roi des lettres de pardon pour les condamnés. La persécution s'étendit à toutes les autres Eglises de la province, parmi lesquelles celle de Mamers qui paraît avoir été la plus importante après le Mans, et celle de la Ferté-Bernard furent particulièrement éprouvées. Les réformés absents furent condamnés par contumace, leurs biens furent confisqués, leur mémoire flétrie et leurs enfants déclarés indignes de succéder. La paix d'Amboise (1563) qui pour le Maine, n'autorisa le culte réformé qu'aux faubourgs de Château-du-Loir, n'arrêta pas ces atrocités. Nous trouvons, en effet, dans les *Mémoires de Condé*, (II, 277) et dans Crespin (éd. de 1597, f. 586 b.) des plaintes de la noblesse réformée du Maine qui énumèrent les « épouvantables excès commis dans la province par les officiers du roi et les prêtres » jusqu'en 1563, et demandent le châtiment de plus de trente meurtres dont elles racontent les horribles détails. — Les Eglises aussi cruellement anéanties se reconstituèrent en partie sous le régime de l'édit de Nantes, mais c'est à peine si nous pouvons donner leurs noms et ceux de quelques-uns de leurs pasteurs. Le colloque du Maine qui ressortissait à la province ecclésiastique d'Anjou, Touraine et Maine, et qui en 1621 forma un cercle politique avec l'Anjou, comptait en 1620 et 26 les huit églises suivantes : Le Mans : Vigneux pasteur; Saint-Aignan et Mimbré : A Dumont, A. Amyraut ; Bellême : J. Normand, René Alain ; Lassay : René Conseil ; Laval : E. Le Bloy cadet ; la Barre : P. Grenon, Dan. Petit ; Pringé : A. Barbier ; Château-du-Loir : Edmond Tricot. En 1637 on ajoute au Mans, Ardenay, à Pringé, Gallerande, et on parle de trois autres Eglises, Château-Gonthier, Craon et Pouligny. En 1660 elles semblent

avoir disparu en même temps que celle de Laval, qui avait, en 1517, eu la gloire de donner naissance à A. Paré. A cette époque, Jérôme Piozet des Gallesnières, qui était fils d'une damoiselle Anne Salvert, était pasteur au Mans (1650-1684); Abel Amyraut desservait Saint-Aignan depuis au moins 1637, et y fut remplacé par Fleury (1674-1684) ; Abel Barbier qui, en 1637, avait été à Pringé, était à Lassay après Rouveau ; Montaut desservait la Barre ; Zacharie Coquet, Pringé ; et en 1678, Jean du Moutier était à Bellême. Il y avait enfin à la Ferdonnière, paroisse du Temple, près Mondoubleau, un culte desservi de 1674-1677 par le pasteur Quartier. Le temple du Mans avait été bâti (en 1639?) au lieu de Seu ou Saint-Ouen-des-Fossés, et fut détruit en 1681. Celui de Bellême tomba en octobre 1685, et en 1692 l'Hôtel-Dieu de Bellême hérita des biens du consistoire de cette ville et de Montgoubert. Il resta évidemment quelques protestants dans ces contrées pendant la période du Désert, puisque la série TT, 350 des *Archives nationales* renferme une requête des protestants de la basse Normandie, Bretagne, Maine et Perche, mais ils ne réussirent pas à reformer des Eglises, puisque l'*Annuaire* de 1807 ne mentionne pas les départements de la Sarthe et de la Mayenne. Ce dernier ne renferme encore aujourd'hui pas d'Eglise protestante. Lorsqu'après plus d'un siècle et demi d'intervalle, le 23 juin 1853, le culte réformé fut de nouveau célébré au Mans, par M. H. Blanc, pasteur à Angers, les protestants qui y assistèrent n'étaient point nés dans la ville. En 1877 l'Eglise ainsi fondée a été reconnue par l'Etat, et il y a en outre, un culte mensuel à Bonnétable et à Marolles. — Sources : On peut consulter, outre celles que nous avons citées, le *Recueil de pièces inédites pour servir à l'Histoire de la Réforme et de la Ligue dans le Maine*, supplément à l'*Annuaire de la Sarthe*, 1867 et 1868 ; *La Réforme dans la province du Maine*, article de M. Boulanger dans la *Revue des sociétés savantes*, 2e série, VII, p. 357 ss.; *Le Protestantisme à Bellême et à Montgoubert* par le Dr Jousset, Mortagne, 1854, broch. in-8°. Les *Registres de baptêmes, mariages et décès des Eglises de Saint-Aignan* (1674-1684), du *Château de la Ferdonnière* (1674-1677), et du *Bel-Air au Mans* (1650-1685) que M. le pasteur L. Stapfer a bien voulu consulter pour nous, se trouvent, avec la copie des pièces imprimées dans les *Annuaires*, aux Archives de la Sarthe. Enfin les *Procès-verbaux des consistoires des Eglises de Bellême*, *Montgoubert* et *Mortagne*, ainsi que six *registres de baptêmes et mariages*, venant de ces Eglises, se trouvaient, en 1854, aux archives de l'hôpital de Bellême (Orne). N. Weiss.

MAINTENON (Mme de), dont l'étrange destinée fut de s'élever de la misère au plus haut degré de la fortune, eut pour père Constant d'Aubigné, indigne fils du grand poète, historien et capitaine huguenot, Agrippa d'Aubigné, et pour mère une demoiselle catholique, Jeanne de Cardillac, que Constant avait épousée en secondes noces. Françoise d'Aubigné, née en 1635 dans la prison de Niort, où ses parents étaient détenus, fut baptisée par un prêtre, puis emportée à Murçay par sa tante, Mme de Villette, sœur de Constant, femme d'une grande vertu et calviniste très austère, qui l'éleva dans la foi protes-

tante. A la mort de Richelieu (1642), Constant sortit de prison, redemanda son fils et sa fille, âgée de sept ans, et partit pour l'île Marie-Galante, dont il était nommé gouverneur. Dans la traversée, Françoise tomba malade et allait être jetée à la mer, quand on s'aperçut qu'elle respirait encore. Constant étant mort aux Antilles, en 1647, Jeanne revint en France aussi pauvre qu'elle était partie, et ses enfants furent de nouveau à peu près abandonnés. Mme de Villette reprit sa nièce; mais, dans le dessein de plaire à la régente Anne d'Autriche, Mme de Neuillant résolut de donner à sa filleule une éducation anti-hérétique. Un ordre de la cour contraignit Mme de Villette à remettre Françoise à Mme de Neuillant, qui la relégua dans sa basse-cour, parmi les domestiques, essaya de la rendre catholique par de mauvais traitements, puis la plaça chez les ursulines de Niort, qui, ne recevant pas le prix de la pension, renvoyèrent l'élève à sa marraine. La marraine s'en débarrassa en l'expédiant à la mère, revenue à Paris, et celle-ci la confia aux ursulines du faubourg Saint-Jacques, auxquelles il fallut deux ans pour dompter la petite huguenote, en qui revivait un peu de l'énergie de son illustre grand-père, et qui lassait, dit-elle, les convertisseurs, la Bible à la main. Elle avait alors treize ans et écrivait à sa tante : « Vous n'imaginez l'enfer que m'est cette maison soi-disant de Dieu, et les rudoiements, duretés et façons cruelles de celles qu'on a faites gardiennes de mon corps et de mon âme. » Mme de Villette n'ayant pu l'arracher de cet enfer, Françoise faiblit, abjura, mais en refusant obstinément de croire que sa tante pût être damnée comme hérétique, et sortit du couvent, à l'âge de quatorze ans, pour rejoindre sa mère, qui vivait du travail de ses mains. Mlle d'Aubigné était déjà remarquée pour sa beauté et une sorte de tristesse sévère qui ne la quitta jamais. Scarron lui offrit de l'épouser ou de payer sa dot, si elle voulait entrer dans un couvent; elle refusa l'un et l'autre. Mais, ayant perdu sa mère deux ans après, et pour ne pas retourner auprès de Mme de Neuillant, l'orpheline se décida à épouser « son pauvre estropié, » union, dit-elle, dans laquelle le cœur était pour peu et le corps pour rien. Le joyeux et spirituel cul-de-jatte avait pour société toute la noblesse, qui s'empressa auprès de sa jeune femme. Au milieu de ce tourbillon, où régnait une grande licence de langage, celle-ci se tint sur la réserve, travailla, s'instruisit, aiguisa son esprit, apprit à bien dire et à se taire, et se créa des relations qui devaient aider à sa future grandeur. Quand Scarron mourut à son tour, en 1660, sa veuve, âgée de vingt-cinq ans et dans tout l'éclat de sa beauté, alla cacher son dénuement chez les hospitalières de la place Royale. A force de démarches et de sollicitations, elle obtint que la reine mère lui continuât la pension de deux mille livres qu'elle faisait à Scarron, et, sans cesser de fréquenter le monde et même Ninon de Lenclos, elle s'établit au couvent des ursulines. Bâville l'y reconduisit souvent dans son carrosse en sortant des hôtels d'Albret et de Richelieu, où elle s'était liée avec Mmes de Sévigné, de La Fayette, de Coulanges et de Montespan. Replongée de nouveau dans la misère par la mort de la reine mère et la suppression de sa

pension (1666), elle fut blâmée de ne vouloir pas épouser un vieux noble, riche, mais sans esprit et sans mœurs, et recommença la rude existence de solliciteuse éconduite. « Encore la veuve Scarron! s'écriait Louis XIV impatienté, néant à la requête. » Enfin Mme de Montespan lui fit rendre sa pension; mais l'impression pénible subsista. Françoise prit en dégoût les amitiés du monde, songea à se faire religieuse et se lança, en attendant, dans la dévotion étroite, sous la direction de l'abbé Gobelin. C'est alors qu'il lui échut, dit-elle, une « sorte d'honneur un peu singulier : » Mme de Montespan la choisit pour élever, loin de tous les regards et dans le plus grand secret, les bâtards doublement adultérins qu'elle avait du roi. Peu fière du rôle qu'on lui destinait, bien que la femme du grand Colbert l'eût rempli avant elle, Mme Scarron répondit, en personne avisée, qu'elle n'accepterait que si le roi le lui ordonnait; un mot du demi-dieu de Versailles leva les scrupules qu'elle prétendait avoir. Quand le moment était venu, raconte Mme de Caylus, « on envoyait chercher Mme Scarron, qui emportait l'enfant, le cachait sous son écharpe, se cachait elle-même sous un masque, et prenait un fiacre pour revenir à Paris, bien effrayée que l'enfant ne criât. » Cette femme, qui ne connut jamais la tendresse et l'abandon, mais qui avait un goût très vif pour l'enseignement et l'éducation, s'attacha pourtant aux jeunes princes et s'en fit aimer, particulièrement du duc du Maine, qui fut quelque temps un petit prodige de raison. Quand ils furent reconnus (1674), elle les suivit à la cour et dans l'appartement de la favorite violente et fantasque. Toujours près d'elle et du roi, en tiers dans leurs brouilleries et leurs raccommodements, elle prit bientôt, par sa modération et l'égalité un peu compassée de son caractère, de l'ascendant sur l'esprit médiocre et court de Louis XIV. Elle appréciait cette période de sa vie de la manière suivante : « Quand je commençai à n'être plus si jeune, ces grands empressements que le monde avait pour moi diminuèrent un peu. Mais en même temps commença ma faveur, il n'y eut point d'intervalle; à peine le monde fit-il un vide autour de moi que la cour le remplit; je commençai à faire figure, et ma conduite, toujours au-dessus du soupçon, me conserva l'estime publique. Il n'est rien que je n'eusse été capable de tenter et de souffrir pour conquérir le nom de femme forte. C'était là ma folie; je ne me souciais point de richesses, j'étais élevée de cent piques au-dessus de l'intérêt. Je voulais de l'honneur. » Ajoutons, pour ramener à de justes proportions cette fierté olympienne, que déjà la pauvreté s'en était allée. La pension de deux mille livres avait été transformée en une pension d'autant d'écus; puis le roi avait fait quelques cadeaux, un entre autres de cent mille livres; en même temps l'institutrice des princes, qui plus tard engagera son frère à profiter de l'émigration des huguenots du Poitou pour se procurer leurs terres à bas prix, ne négligeait point les occasions de tirer profit de son crédit. Le 15 décembre 1674, elle se faisait assurer pour quinze années le monopole de la fabrication de certains fourneaux économiques inventés par deux anonymes, avec lesquels elle s'en-

tendit pour l'obtention et l'exploitation du brevet, dont le produit, joint à ce qu'elle avait déjà, servit à payer la terre de Maintenon, en Beauce, qu'elle acheta, une quinzaine de jours plus tard, au prix de deux cent quarante mille livres. Bientôt, pour effacer le souvenir burlesque et désagréable attaché au nom de Mme Scarron, le roi l'appela Mme de Maintenon, titre que les courtisans attentifs traduisirent par *Mme de maintenant*. Lors du jubilé de 1676, elle travaillait déjà contre sa bienfaitrice et excitait Bossuet à en demander avec fermeté le renvoi ; mais celui-ci n'obtint qu'une séparation passagère, terminée par la scène scabreuse dont le résultat fut la naissance de Mlle de Blois, femme du Régent. Dès 1677, les historiographes Racine et Boileau, admis dans la plus grande intimité pour lire au roi le récit de ses hauts faits, délaissent Mme de Montespan et s'empressent auprès de Mme de Maintenon. Mme de Sévigné rappelle, à ce propos, la rivalité des Guelfes et des Gibelins. La foule se précipite au château de Maintenon, où le roi a fait mettre son portrait. En 1680, Mme de Sévigné écrit que Mme de Maintenon, nommée dame d'atours de la dauphine, est « l'âme de cette cour ; » puis encore : « La faveur de Mme de Maintenon augmente tous les jours... les ministres lui rendent la cour que les autres leur font. » La même année, Mme de Maintenon écrit elle-même : « Le roi m'accable de biens, d'honneurs et de toutes sortes d'agréments ; » puis, faisant allusion à « l'amitié plus vive qu'on ne voudrait » et à l'ardeur peu platonique de « l'homme le plus aimable du royaume, » elle ajoute : « Je le renvoie toujours affligé et jamais désespéré. » C'est dans des conditions bien singulières que le nouvel astre s'était levé : la confidente complaisante des amours criminelles se posa en défenseur de la morale et de la religion outragées. Jusque-là, Louis XIV s'était borné à observer le maigre, à faire ses pâques moyennant une absolution toujours difficultueuse, et à accorder au clergé, en échange de ses subsides, de nombreux arrêts contre les protestants. L'édit de Nantes, auquel la France devait un siècle de prospérité qui l'avait mise au premier rang des nations, lui avait toujours été présenté comme un empiètement révolutionnaire sur les droits du prince, à qui Dieu ne confie le pouvoir qu'à condition de l'employer d'abord à la défense de l'Eglise, c'est-à-dire à la destruction de l'hérésie. Lui seul, ajoutait-on, était capable d'accomplir le grand projet de restauration religieuse que ses prédécesseurs et le cardinal de Richelieu n'avaient pu mettre à exécution. Les huguenots, il est vrai, étaient paisibles depuis cinquante ans (voir le préambule de l'arrêt qui supprime les chambres mi-parties), et la plus grande partie du commerce et de l'industrie florissait entre leurs mains ; mais il convenait à un prince magnanime de savoir acheter l'unité religieuse au prix de quelque sacrifice, d'incliner la politique devant la religion, de faire passer l'intérêt de l'Eglise avant celui de l'Etat (voir les mémoires du duc de Bourgogne), de se dévouer enfin à une entreprise qui le couvrirait de gloire devant Dieu et devant les hommes. — Malgré ce qu'il y avait de flatteur pour son immense orgueil dans ces théories de l'absolutisme, le despote ne les écoutait

que d'une oreille distraite, jusqu'à ce que Mme de Maintenon l'eût pris par la dévotion. Plus influente que le confesseur, elle réussit à le séparer de Mme de Montespan, de Mlle de Fontanges, etc., à « le retirer des femmes, » comme elle s'exprime elle-même, pour le renvoyer à la reine; dès lors il songeá sérieusement à faire son salut par la conversion des hérétiques. Mme de Maintenon prêcha d'exemple et fit preuve de ce zèle emporté qui ne recule ni devant le mensonge, ni devant la corruption, ni devant la violence. Tandis que, dans un mouvement d'humanité, le seul peut-être qu'on puisse citer au sein de cette cour égoïste et sans entrailles, Henriette d'Angleterre, émue d'une maternelle et divine pitié, bien qu'elle appartînt corps et âme à la réaction catholique, avait fait décréter que tous les enfants enlevés et détenus dans des couvents seraient rendus à leurs parents (1663), Mme de Maintenon, au contraire, pratique elle-même l'enlèvement des enfants sans pudeur et sur une grande échelle. Elle envoie son cousin germain, le marquis de Villette-Murçay, officier de marine, avec lequel elle avait été élevée, faire un voyage au long cours, pour s'emparer de ses deux fils et de sa fille en son absence. A son retour, Villette, qui avait prévu le coup, entre en fureur; elle lui écrit pour le calmer (5 avril 1681) : « Vous êtes trop juste pour douter du motif qui m'a fait agir. Celui qui regarde Dieu est le premier; mais s'il eût été seul, d'autres âmes étaient aussi précieuses pour lui que celles de vos enfants, et j'en aurais pu convertir qui m'auraient moins coûté. C'est donc l'amitié que j'ai toute ma vie eue pour vous qui m'a fait désirer avec ardeur de pouvoir faire quelque chose pour ce qui vous est le plus cher. Je me suis servie de votre absence comme du seul temps où j'en pouvais venir à bout; j'ai fait enlever votre fille par l'impatience de l'avoir et de l'élever à mon gré; j'ai trompé et affligé Mme votre femme pour qu'elle ne fût jamais soupçonnée par vous, etc. » Elle avait écrit auparavant à son frère que la conversion de Mlle de Caumont et celle de Mlle de Sainte-Hermine, qu'elle fut obligée de mettre aux nouvelles-catholiques de Fénelon, étaient laborieuses. « J'espère que je n'en manquerai pas une, ajoutait-elle. Mais j'aime Minette (depuis Mme de Mailly), que j'ai vue à Cognac; si vous pouviez me l'envoyer, vous me feriez un extrême plaisir. Il n'y a plus d'autres moyens que la violence, car on sera bien affligé dans la famille de la conversion de Murçay; il faudrait donc que vous obtinssiez d'elle de m'écrire qu'elle veut être catholique. Vous m'enverrez cette lettre-là; je vous enverrai une lettre de cachet, avec laquelle vous prendriez Minette chez vous, jusqu'à ce que vous trouvassiez une occasion de la faire partir par le moyen de M. de Saintes ou de M. de Tours. » Elle écrit encore en 1681 : « Poignette (Mlle Poignant, de Saintonge) est bonne catholique. M. de Marmande (fils cadet de Villette) l'est aussi; M. de Souché fit abjuration il y a deux jours. On ne voit que moi dans les églises conduisant quelque huguenot. » Puis à son frère : « Mme d'Aubigné devrait bien convertir quelqu'un de nos jeunes parents. » C'est au moment où Mme de Maintenon, en proie à cette fièvre de prosélytisme, élevait à Noisy des

demoiselles ravies à leurs familles et comblait de faveurs toutes les personnes dont elle avait obtenu l'abjuration, que fut établie la caisse des conversions mal tenue par Pellisson (1680) et que fut rendue la déclaration, peut-être plus odieuse encore, qui autorisait les enfants de sept ans à abjurer malgré leurs parents (17 juin 1681). Qui donc profita de la stupeur où la mort de Mlle de Fontanges avait jeté le roi pour lui arracher, deux jours après, cette déclaration révoltante mais nécessaire pour légaliser les enlèvements de plus en plus nombreux? On sait qui était alors l'âme de la cour. Enfin, un coup du ciel rendit vacante la place de Marie-Thérèse, reine de France, emportée par une maladie le 30 juillet 1683. Aussitôt, La Rochefoucauld poussa doucement Mme de Maintenon chez le roi, en disant : Il a besoin de vous. Au voyage de Fontainebleau, qui suivit les funérailles, le veuf s'installa pour y travailler dans le cabinet de la favorite. La petite Villette (plus tard Mme de Caylus), qui ne la quittait pas, rapporte dans ses *Mémoires* que sa protectrice, d'ordinaire si calme, fut alors très agitée, pleurait souvent, et allait respirer la nuit dans la forêt pour se calmer. M. Th. Lavallée pense que le mariage, promis dès lors, ne fut définitivement résolu que plus tard. Le 1er juin 1684, l'amante écrivait à l'absent, alors à Valenciennes : « Je ne sais encore quelle sera ma destinée. » Il revint le 9, et c'est probablement la nuit du 12 que le mariage morganatique eut lieu, dans la chapelle de Versailles, en présence du père La Chaise, qui dit la messe, de l'archevêque Harlay, qui donna la bénédiction, de Louvois et Montchevreuil, témoins, et de Bontemps, valet de chambre, qui servit la messe. — Cependant, l'œuvre des conversions allait grand train. Il pleuvait à Versailles des listes de convertis à six livres par tête; ensuite, ce furent des villages, des villes, des provinces entières, qui se convertirent « à la vue des dragons. » Cette cour brillante d'esclaves infatués, où pas une voix ne s'éleva en faveur du respect et du droit des consciences, eut la sottise de croire à la sincérité d'abjurations arrachées par l'intérêt et par la terreur. Mme de Maintenon, à qui Louis XIV avait coutume de dire : Qu'en pense votre solidité? et qui fit preuve de la même imprévoyance et de la même légèreté prétentieuse dans l'affaire du quiétisme et dans la direction, plusieurs fois modifiée, de Saint-Cyr, se laissa séduire comme les autres par l'apparence, crut que tout était fini, qu'il n'y aurait que très peu de résistances, et qu'il suffirait, pour les vaincre, de décréter que les derniers temples seraient détruits, qu'il n'y aurait plus désormais de protestants en France et que tous les enfants nés ou à naître seraient élevés catholiques. En conséquence, la révocation de l'édit de Nantes fut signée, à Fontainebleau, le 18 octobre 1685, dans sa chambre sans fenêtre, éclairée seulement par une cloison en vitrage. — Ce néfaste décret, qui, non seulement allait causer l'expatriation de plus de trois cent mille personnes, l'exportation à l'étranger d'une très grande partie de notre industrie et la terrible insurrection des Cévennes, mais qui, de plus, devait amener l'épouvantable guerre de la coalition qui mit la France à deux doigts de sa perte, fut attribué par les protestants à

l'ex-veuve Scarron : « Si elle était morte il y a trente ans, écrivait Madame (13 mai 1719), tous les pauvres réformés seraient encore en France, et leur temple de Charenton n'aurait pas été rasé. La vieille sorcière a été, avec le jésuite le père La Chaise, la cause de tout cela ; à eux deux ils ont produit tout le mal. » A ce duo malfaisant, Rulhière ajoute un troisième personnage : Louvois, pour former le triumvirat de la Révocation. Le *Bulletin de l'histoire du protestantisme* y a joint Bossuet en particulier, et tout le clergé en général. M. le duc de Noailles, au contraire, a écrit son *Histoire de Mme de Maintenon* pour disculper sa parente de toute participation à un acte auquel il s'efforce de donner une couleur politique bien plus que religieuse, et qui, d'après lui, fut une grande faute, « plus grande toutefois par l'exécution que par la pensée. » M. Th. Lavallée s'écarte beaucoup moins de la réalité : « Toute l'influence de Mme de Maintenon se porta réellement, dit-il, sur les affaires d'Eglise et de conscience, et cette influence ne fut pas de tout point heureuse et éclairée. » Godet Desmarets, poursuit-il, fit trop de sa pénitente « la femme d'affaires des évêques et une sorte de mère de l'Eglise. » Puis, sans remarquer la contradiction dans laquelle il tombe, il ajoute : « Mme de Maintenon n'eut qu'une part très indirecte à la Révocation, la part de toute la France catholique, c'est-à-dire qu'elle n'eut pas à la conseiller, mais qu'elle l'approuva, croyant comme tout le monde que ce serait un acte très louable et de facile exécution. » Il ne remarque point que, si, d'un côté, l'applaudissement de toute la France est une circonstance atténuante pour les coupables, il constitue en même temps un véritable acte d'accusation contre le catholicisme ; car la France catholique, c'est lui qui l'avait faite et imprégnée de cette erreur capitale, que la tolérance est une hérésie, et l'intolérance, un devoir. — M. Geffroy, qui, sans preuve suffisante à notre avis, déclare inauthentiques les lettres à Mme de Saint-Géran, d'après lesquelles la participation de Mme de Maintenon à la Révocation serait évidente, n'a point vu que cette participation résulte tout aussi clairement des faits que de ces lettres, dont nous n'avons du reste fait aucun usage : « S'il est très probable, dit-il, que Mme de Maintenon n'a point concouru à la préparation de l'acte funeste de 1685, « elle s'en est rendue solidaire pour l'avoir sans nul doute approuvé... et ensuite pour avoir trempé dans les violences qui en furent la suite. » Nous pensons, au contraire, que la Révocation, vers laquelle convergea tout le siècle et qui se fût accomplie sans Mme de Maintenon, mais sans doute un peu plus tard, a été hâtée par elle : une femme d'un grand cœur et d'un esprit tout à fait supérieur eût seule été capable d'essayer de l'empêcher et s'y serait brisée. Non seulement Mme de Maintenon n'eut pas cette gloire ; mais les conversions furent pour elle un moyen de succès ; son zèle fit sa fortune ; c'est par là qu'elle plut, fit sa cour au roi, aux évêques, au pape, qui lui écrivait pour la prier « d'accorder son assistance à tout ce qui concerne la religion. » Elle a collaboré aux préliminaires de la Révocation, à l'édit lui-même et à ses suites, exploitant en faveur de son crédit la destruction du pro-

testantisme, comme elle avait exploité les fourneaux économiques. Evidemment, au début, elle voulait convertir, non persécuter, et n'avoir recours qu'à une « contrainte un peu plus que morale. » La possibilité d'une contrainte modérée était l'illusion générale ; quelques esprits durs et inflexibles, comme Godet Desmarets, directeur de la grande dame, admettaient seuls toutes les conséquences logiques des principes de la *Politique tirée de l'Ecriture sainte*. Mais quand l'entreprise fut visiblement manquée et que chacun en déclina la responsabilité, Mme de Maintenon s'accoutuma aux violences et y applaudit. A la fin d'une lettre au duc de Noailles, elle jette négligemment ces mots relatifs à l'insurrection camisarde, que, de concert avec Louvois, elle avait d'abord cachée au roi : « On tue beaucoup de fanatiques; on espère en purger le Languedoc. » Consultée auparavant sur le projet de rappel des protestants présenté par Vauban, qui songeait à dissoudre par là la ligue d'Augsbourg, elle avait rédigé un mémoire où elle établissait que ce procédé serait considéré comme l'effet de la crainte, que ceux qui rentreraient seraient mauvais Français et affaibliraient la nation, mais où elle blâmait les communions forcées et demandait qu'on s'appliquât à convertir avec modération ceux qui étaient restés en France. Bâville voulait, de son côté, qu'on achevât promptement et à la hâte ce qu'on avait commencé imprudemment. — La passion de Mme de Maintenon pour l'enseignement, le besoin fréquent qu'elle éprouvait d'échapper à la cour pour se retirer dans la maison de Noisy, et y oublier les soucis de sa grandeur dans des conversations et des leçons familières, l'amenèrent à fonder le magnifique établissement de Saint-Cyr, destiné à l'instruction gratuite des filles pauvres de la noblesse, et où elle transporta d'abord ses élèves de Noisy. La fondation de cette maison, dans laquelle nous voyons figurer des noms protestants (Mlles de Villette (Caylus), de Sainte-Hermine de Chenon, de Sainte-Hermine de Cireuil, de Mornay, de Mornay-Montchevreuil, de Jaucourt, de Fauquembergue, de Vieilmaison, etc.), fut certainement sa meilleure inspiration. Elle voulait que l'éducation y fût plus forte et plus éclairée que celle qu'on donnait dans les maisons religieuses, et le roi posa pour condition que les maîtresses seraient des dames ou demoiselles laïques ; mais ici encore elle s'égara, fit de Saint-Cyr une succursale de la Comédie française et de l'Opéra, par les représentations d'*Esther* et d'*Athalie*, composées tout exprès par Racine converti. L'immense succès de ces représentations auxquelles assista toute la cour, tourna, exalta ces jeunes têtes, y développa une vanité et des prétentions qui ne convenaient nullement à leur état de fortune. Bossuet et Fénelon avaient applaudi ; mais Godet se fâcha, fit entendre un blâme énergique. Aussitôt, par un brusque changement, Mme de Maintenon se jeta dans l'excès contraire, rabattit tout, tomba dans la platitude, et finit par imiter purement et simplement les institutions qu'elle avait prétendu surpasser : elle exigea que toutes les maîtresses de Saint-Cyr prissent le voile. Voici un autre spécimen de cette pondération d'esprit tant vantée : Mme Brinon, supérieure de l'établissement et amie plus

qu'intime de la fondatrice, reçut un beau jour une lettre de cachet qui lui ordonnait de se retirer sur-le-champ dans un couvent. En somme, à part les vues d'ambition et les pratiques de dévotion sur lesquelles elle demeura ferme, et la persistance qu'elle mit à pousser et enrichir les membres de sa famille nouveaux convertis, la marquise de Maintenon fut un esprit léger, facile à l'engouement et sans fixité dans ses attachements. La même irréflexion qu'elle avait montrée à l'égard des conversions, la jeta dans le quiétisme de Mme Guyon et de Fénelon, qui régnèrent un moment à Saint-Cyr. Mais Bossuet, qui dénonça au roi l'hérésie de son rival, et surtout Godet, qui n'entendait rien aux mystiques raffinements du pur amour, y mirent bon ordre et rudement. Mme de Maintenon abandonna ses amis avec une facilité déplorable et, par trois lettres de cachet, purgea Saint-Cyr du quiétisme qu'elle y avait elle-même introduit. Excitée contre les jansénistes par les jésuites qu'elle n'aimait pas, elle abandonna également son ami de Noailles, archevêque de Paris. — Nonobstant son admiration pour *Esther* et *Athalie*, et quoiqu'elle écrivît aussi bien que toutes les femmes célèbres de son temps, Mme de Maintenon, en qui M. Lavallée a voulu voir « le plus grand moraliste de la fin du siècle de Louis XIV, » avait le goût faux et choyait les plus plates compositions d'auteurs dont les noms sont à peine connus. Il suffit de citer son protégé, l'abbé Pellegrin, dont on a dit avec trop de raison : « Le matin catholique et le soir idolâtre, Il dînait de l'autel et soupait du théâtre. » Pellegrin faisait chanter sa traduction des Psaumes et ses cantiques spirituels sur des airs d'opéra, prétendant que les airs sont indifférents d'eux-mêmes. Son psaume 54 a pour timbre : « Qu'il est doux d'être amant d'une bergère aimable ! » Mme de Maintenon aimait ce mélange choquant et antiartistique du profane et du sacré, et le mit à la mode à Saint-Cyr. — Enfin, bien qu'elle ait dit d'elle-même : « J'étais née franche, et il m'a fallu toujours dissimuler, » est-il juste de l'accuser d'hypocrisie ? Sa conversion au catholicisme nous paraît avoir été réelle, en ce sens que la néophyte admit l'autorité de l'Eglise et celle du directeur spirituel, qu'elle dirigeait elle-même tant qu'il ne s'appela pas Godet ; or, en ce siècle d'absolutisme, le besoin d'une autorité religieuse extérieure, assurément plus grand que de nos jours, était poussé si loin, que Fénelon alla jusqu'à lui sacrifier, du moins en apparence, sa persuasion intérieure. Condamné par le pape, il se soumit et se rétracta publiquement avec une bonne grâce fort admirée, tout en restant certain qu'il avait raison, et en le démontrant point par point dans des lettres d'une admirable finesse, qui font plus d'honneur à son talent qu'à son caractère. Sans aller aussi loin, Mme de Maintenon, catholique en gros, resta huguenote dans le détail et sur quelques points particuliers, par exemple : certaines habitudes de langage empruntées à l'Ecriture sainte, l'usage qu'elle faisait de celle-ci et une véritable antipathie pour la messe. Ses ennemis l'accusaient de protestantisme et elle avoue qu'elle n'aurait jamais assisté à la messe, si elle eût suivi à ce sujet son mauvais penchant. En revanche, elle aimait beaucoup les psaumes ; aussi à

Saint-Cyr, dont l'église se faisait remarquer par sa nudité et sa sévérité pour ainsi dire puritaines, ce n'étaient pas les offices du matin, mais ceux du soir qui étaient célébrés avec pompe. L'ambition et la nécessité où elle s'était mise de faire oublier son origine par un grand déploiement de zèle, eurent certainement plus de part à son prosélytisme que le désir de sauver des âmes, à la damnation desquelles elle ne crut sans doute jamais réellement. Elle n'eut pas l'excuse du fanatisme et persécuta moins par conviction que par intérêt. Elle resta étrangère à cet entier dévouement à une idée ou à une personne, qui ennoblit le caractère et fait oublier bien des fautes ; sa sécheresse de cœur ne fit que s'accroître avec les années : on sait comment elle récompensa son complice Bâville quand il fut hors d'état de rendre des services ; elle n'attendit pas la fin de l'agonie du roi pour l'abandonner et se retira dès la veille à Saint-Cyr, laissant expirer seul le despote dont le peuple, trop longtemps et cruellement opprimé, allait lapider le cercueil. Elle s'éteignit elle-même quatre ans après (1719). Durant la tourmente révolutionnaire, les restes de Mme de Maintenon furent outragés à leur tour, et son tombeau, relevé en 1802 par le directeur du Prytanée français, disparut quelques années plus tard de la cour de Saint-Cyr, par ordre du général Duteil, qui ne lui pardonnait pas sa participation au grand crime de la révocation de l'édit de Nantes. — Voir les Histoires de France de Michelet et Henri Martin ; Théodore Lavallée, *Mme de Maintenon et la maison royale de Saint-Cyr*, Paris, 1862, in-8° ; De Noailles, *Hist. de Mme de Maintenon*, 1849, in-8° ; La Baumelle, *Lettres de Mme de Maintenon* ; Geffroy, *Revue des deux mondes* du 15 janvier 1869 ; *Bullet. de l'hist. du prot.*, III, 77 ; Chastel, *Nouvelles lettres de Mme de Maintenon*, apud *Le Temps* du 15 avril 1875 ; Ch. Read, *Bossuet dévoilé par un prêtre de son diocèse*, Paris, 1875, in-8° ; Mme de Caylus, *Souvenirs* ; l'abbé de Choisy, *Mémoires* ; Mme de La Fayette, *Mém. de la Cour de France* ; *Lettres de Mme de Sévigné* ; Mme Suard, *Mme de Maintenon peinte par elle-même* ; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, tome IV ; Lavallée, *Œuvres de Mme de Maintenon publiées pour la première fois d'après les ms. et copies authentiques*, Paris, 1854, in-8° ; Victor Fouque, *Quatre lettres inédites de Mme de Maintenon*, etc., Paris, 1864, in-8°.

O. Douen.

MAISTRE (Marie-Joseph, comte de) est au premier rang des écrivains qui entreprirent, après la période révolutionnaire, dans les vingt premières années du siècle, de ramener leurs contemporains, par la philosophie, à la religion et à la foi. De Bonald, avec un système peut-être plus original et moins inacceptable, n'avait ni la fécondité, ni l'esprit, ni surtout le style vif et brillant du comte de Maistre. Lamennais s'éloigna peu à peu et finit par se séparer entièrement de ses anciens amis de l'école ultramontaine. De Maistre resta donc à la première place. Le système qu'il développait dans ses diverses publications, système qui lui avait été inspiré trop visiblemeut et d'une manière trop directe par les événements de l'époque, était condamné par là-même, à tout perdre en perdant l'actualité, et à n'être étudié

plus tard qu'avec curiosité sans grand intérêt. Chacun sait aujourd'hui qu'il y a, dans les livres où on le trouve exposé, autant de sophismes et de paradoxes que de vérités. Mais ce qu'on ne peut oublier c'est l'influence du comte de Maistre, son rôle assez important dans l'histoire religieuse contemporaine. Comme théoricien de la théocratie dans ce siècle, et comme écrivain, l'auteur du *Pape* et des *Soirées de Saint-Pétersbourg* ne saurait inspirer à personne une médiocre estime. Né à Chambéry le 1er avril 1754, fils du président du sénat de Savoie qui appartenait lui-même à une famille originaire du Lant guedoc, Joseph de Maistre fut élevé sous la direction des jésuites. Personne, en écrivant sa biographie, n'a signalé un seul trait d'étourderie, de jeunesse. Il est déjà, avant la dix-huitième ou la vingtième année, ce qu'il sera pendant toute sa vie, l'homme qui observe et respecte jusqu'à l'exagération, la règle, la tradition, le devoir, aimant à sentir peser sur lui des responsabilités ; l'homme qui n'est jamais sorti « pour se promener, » qui s'est fait fabriquer exprès un fauteuil tournant pour aller, sans se lever, de la table sur laquelle il prend son repas à la table où il travaille, qui refuse (en Russie) de venir au soleil « parce qu'il peut se faire un soleil dans sa chambre avec un chassis huilé et une chandelle derrière.» Qu'importe, a-t-on dit, si mal gré tout il aimait la causerie animée, la plaisanterie même ? Oui, le trait toujours cherché, la moquerie, l'invective, en un mot l'espèce de plaisanterie qui peut se concilier avec une pareille humeur. Marié en 1786, sénateur comme son père en 1788 après avoir terminé ses études de droit à l'académie de Turin, dans le petit royaume arriéré de Victor-Amédée III, nid d'aristocrates ayant tous les préjugés et toutes les prétentions, s'ils n'ont pas la fortune et la réputation de ceux de leur caste dans les grands pays voisins, il se croit d'abord condamné (c'est lui qui parle), « à vivre et mourir en Savoie, en Piémont, comme une huître attachée à son rocher. » Mais le 22 septembre 1792, l'armée française, sous les ordres de Montesquiou, envahit la Savoie. De Maistre, avec sa famille, se retire à Lausanne, revoit le Piémont après trois ans de séjour en Suisse, s'impose en 1798 un nouvel exil à Venise, quand les Français ont occupé Turin, et, rappelé en 1800, devient pendant deux ans régent de la chancellerie royale en Sardaigne. Vers 1803, il quittait Cagliari, se rendant à Saint-Pétersbourg en qualité d'envoyé extraordinaire et plénipotentiaire, et là, pendant quinze ans, n'ayant à peu près rien à faire comme représentant de Charles-Emmanuel IV, il écrivait en français presque tous ses livres, attendant la fin de sa mission pour les publier. Son vrai début comme écrivain eut lieu en 1796 : *Considérations sur la Révolution française*, 1 vol. in-8°. C'est, pour employer l'expression consacrée en critique littéraire, son « coup d'éclat. » Jusqu'alors, il n'avait fait, comme magistrat, comme sénateur, que des discours et un pamphlet contre la domination française, *Jean-Claude Têtu, maire de Montagnole, district de Chambéry, à ses chers concitoyens les habitants du Mont-Blanc*, 1795. Non seulement le livre des *Considérations* contient en germe tout ce qui doit être développé plus tard

dans les œuvres du même auteur, mais, bien plus, le système ici se forme, s'établit. On peut dire qu'il commence, et qu'on le voit naître. Le catholique et le royaliste, au moment où la période violente de la Révolution vient de finir, interroge la Providence. La mort d'un roi juste, les persécutions dirigées contre le clergé, la ruine, l'exil, presque la destruction de la noblesse, tout cela peut-il s'expliquer ? Oui, toute la nation était coupable au cours de ce long et odieux dix-huitième siècle, et avant même. Un Dieu juste devait punir. De Maistre a l'habitude, suivant une inflexible logique, d'aller jusqu'au bout, d'accepter toutes les conséquences de ses idées. De là ses paradoxes, de là les démentis qu'au nom de la logique il donne, par système, aux faits et à l'évidence. Pourquoi les moins coupables à ses yeux, rois, prêtres et nobles, ont-ils donc été les premiers et les plus sévèrement frappés ? Parce que Dieu aime que l'innocent paie pour le coupable. Voyez Jésus-Christ. Bientôt, quand l'expiation sera trouvée suffisante, aura lieu le grand rétablissement, la restauration monarchique, le retour à l'ancien état de choses. Lorsque, en effet, la restauration des Bourbons s'accomplit pour quelque temps, on sait dans quelles circonstances, les catholiques virent dans ce grand fait historique, la confirmation évidente de tout le système. L'auteur des *Considérations* fut reconnu prophète. Il n'est question dans les écrits du temps que de ses prédictions. On trouva merveilleux que sans se troubler, tant que dura le premier empire, il n'eût regardé Napoléon que comme l'instrument de la Providence destiné à faire haïr aux Français le despotisme et à préparer le retour des rois légitimes. De Maistre n'a pas mis autre chose dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 1821, 2 vol. in-8°. L'idée était trouvée. Il ne s'agissait plus que de l'étendre et de la convertir en système. Il n'a fait que remplir ce cadre, mais en y mettant tout son art et toute sa science, « en y versant sa tête » selon son expression très juste. Ce qu'il y avait dans sa tête, citations d'auteurs, jugements littéraires, vers et prose, esprit, vaste érudition (classique seulement), était par fortune excellent, choisi, supérieur aux vues systématiques, bon à verser et à répandre. Sans ces heureuses digressions, sans le charme des entretiens, lirait-on le livre aujourd'hui ? L'auteur qui vous distrait sans cesse par de brillantes variations a pris soin (t. II, huitième entretien) de tout résumer pour le lecteur en quelques pages. Des plaintes incessantes s'élèvent sur le succès du crime et les malheurs de la vertu. Ces plaintes sont injustes. Celui qui fait le bien n'est pas exposé aux mêmes tourments que le méchant. Il est vrai que le juste peut souffrir, mais ce n'est pas comme juste, c'est toujours comme homme. C'est la nature humaine qui subit des souffrances méritées, par suite du péché originel. L'homme a-t-il du moins quelque moyen d'adoucir ses souffrances ? Oui, la prière. Une philosophie aveugle soutiendrait vainement que la prière est inutile, ne voyant sous le mal physique qu'un résultat des lois éternelles de la nature. Les fléaux du ciel ne sont des lois de la nature que comme les supplices sont des lois de la société, c'est-à-dire qu'ils sont d'une nécessité

purement secondaire et qu'il est permis de demander à Dieu de nous les épargner. L'autre voie de salut qui reste ouverte, grâce à la miséricorde de Dieu, l'autre moyen d'adoucir les souffrances méritées, c'est la « réversibilité, » l'homme pouvant racheter son semblable du péché par ses propres souffrances. Le bien et le mal sont « réversibles, » puisqu'on voit les enfants tantôt profiter de la gloire des pères et tantôt souffrir de leur faute. De même, devant Dieu qui se plaît à ce sacrifice, l'innocent peut prendre la place du coupable, et, par les maux qu'il accepte ou qu'il subit, diminuer d'autant ses douleurs. Voilà le système, si l'on peut appeler système cette rêverie mystique, ce mélange bizarre de foi et de raison, de philosophie et de théologie. Il y a quelque dédain dans ce nom d' « école théologique » sous lequel les philosophes du siècle désignent habituellement le comte de Maistre et les ultramontains, ses amis. Ainsi l'homme, bon ou méchant, serait justement puni par suite du péché originel. Mais cette idée même du péché originel qu'on trouve à la base du système, c'est la foi, c'est la religion, ce n'est pas la raison qui la donne. L'admettons-nous ? C'est la conception d'une telle Providence qui devient alors inacceptable. Quel Dieu que celui qui punirait toujours, qui laisserait souffrir le juste, l'innocent, qui ferait du bourreau son ministre ! Le seul instinct du cœur nous avertit que tel ne peut pas être le Dieu véritable et produit en nous l'assurance que le mal doit être une épreuve salutaire plus souvent encore qu'un châtiment. Tandis que l'homme s'élève à une notion de plus en plus pure du Créateur, de Maistre veut le ramener a ce que l'anthropomorphisme imagine de plus désolant et de plus bas. La réversibilité, moyen d'expiation, c'est encore le mystère. Et d'ailleurs, quel besoin avons-nous d'intercesseurs ? La bonté de Dieu, le repentir de l'homme, ne doivent-ils pas suffire pour tout réparer ? Ce système où l'on trouve au point de départ une foi superstitieuse et au point d'arrivée, au but, l'asservissement de l'homme façonné au joug théocratique, inventé par un ultramontain noble et royaliste, aux jours troublés de la première Révolution, ne convenait guère à notre siècle, et surtout ne convient pas à notre temps. Telle était la vérité cependant, pour le comte de Maistre, dans l'ordre purement religieux et moral. N'était-il pas naturel, en conséquence, d'attribuer la direction suprême, dans la société, dans le monde ainsi compris, et le pouvoir absolu au souverain pontife, organe permanent d'une telle Providence ? — Il publia son livre *Du Pape*, 1 vol. in-8°, Paris, 1819. Démontrer en droit et en fait l'infaillibilité du pape, mettre en évidence les prétendus avantages de cette infaillibilité dans le rapport du saint-siège avec les souverainetés temporelles, avec la civilisation, le bonheur des peuples, même avec les Eglises nommées schismatiques, en vue de l'unité future, voilà le plan et le but, voilà l'incroyable prétention de ce livre. Un sophiste peut-il dissimuler toujours l'artifice de ses discours, et ne doit-il pas finir par se prendre dans ses propres paroles ? Ici, tout ce que le système a de faux se découvre aux premières lignes. Il s'agit moins, écrit l'auteur, de savoir si le pape est infaillible que s'il

« doit » l'être, si l'on a besoin qu'il le soit; et, de son propre aveu, s'il convient de donner une adhésion sans réserve à sa doctrine, ce n'est pas parce qu'elle est vraie, c'est parce qu'il est nécessaire de l'admettre. L'infaillibilité du pape sera reconnue et proclamée comme celle des tribunaux supérieurs, dans la justice humaine, non parce qu'elle « est » réellement, mais parce qu'il faut une solution à toute question posée pour en finir. Les ultramontains du parti, plus adroits, furents les premiers à blâmer l'aveugle logicien, sans attendre les gallicans, et il dut répondre aux uns et aux autres dans la préface de sa seconde édition. C'était bien aisé à prévoir. En parlant dans son livre troisième, du pape dans son rapport avec la civilisation et le bonheur des peuples, le comte de Maistre ne pouvait manquer de consacrer un certain nombre de pages aux hérétiques et de parler des protestants. Il ne les épargne guère en effet. C'est lui qui a lancé dans le public, aveuglé comme il l'était toujours par le parti-pris, certains jugements tout à fait faux, certaines appréciations toutes de fantaisie, acceptées d'abord légèrement, puis répétées mille fois comme vérités démontrées. C'est lui qui a dit des missions protestantes, de celles de l'Eglise anglicane en particulier, « qu'elles sont stériles parce qu'elles ont rejeté l'époux. » Il ne tarissait pas d'injures, de mots piquants contre la Société biblique, affirmant que le pape, avec l'argent que cette société dépense « aurait fait aujourd'hui plus de chrétiens que ses bibles n'ont de pages. » Il a parlé avec enthousiasme du célibat des prêtres, dirigeant mainte épigramme contre le pasteur « ce monsieur en habit noir. » Il est même descendu, avec ce mauvais goût du Savoisien (le peuple dit Savoyard) qu'un long séjour en Russie ne pouvait sans doute corriger, mauvais goût dont les traces sont si fréquentes dans ses ouvrages, jusqu'à des comparaisons basses et triviales, lorsqu'il a dit à Mme de Staël «que l'Eglise anglicane est, parmi les Eglises protestantes, ce qu'est l'orang-outang parmi les singes. » et lorsqu'il a comparé les missionnaires séparés de l'Eglise catholique « à ces animaux que l'art instruit à contrefaire quelques attitudes humaines, mais qui ne demandent qu'à retomber sur leurs quatre pieds. » Et pourtant il osait prédire que, dans un temps plus ou moins prochain tous les hérétiques se retrouveraient au sein de l'Eglise. De plates injures, des sophismes, est-ce assez pour les attirer? — Les *Considérations*, *le Pape*, *les Soirées*, voilà par ordre de 1796 à 1821, avec l'*Examen de la philosophie de Bacon*, œuv. posth., 2 vol. in-8°, ce qu'il y a d'essentiel dans l'œuvre du comte de Maistre. Le premier de ces livres excepté, il écrivit tout en Russie, et ne se mit à publier qu'après son retour, en 1817, pendant les quatre années qui précédèrent sa mort, 26 février 1821. On s'en douterait, même si les détails de sa biographie étaient moins connus. De Maistre à l'extrémité de l'Europe, écrivant d'abord pour lui seul, répondant à des contradicteurs imaginaires dont il est toujours si facile de réfuter les objections, n'a jamais soumis son système à la discussion. Quand on put le bien connaître, presque à la mort de l'auteur, il n'était plus temps de le corriger. La grande science

trop libéralement accordée et reconnue aux hommes qui vivaient avant le déluge, l'origine divine du langage, idée que l'auteur avait en commun avec M. de Bonald, l'apologie du bourreau, l'admiration pour la guerre et pour les guerriers, toutes ces thèses paradoxales n'auraient pas été facilement soutenues devant la France du dix-neuvième siècle. Quelqu'un aurait dit à l'auteur qu'il est bon d'avoir des principes arrêtés et de s'y tenir, mais qu'on doit avoir une extrême défiance de soi-même, et modérer ses attaques, au moins dans les termes, quand on a le malheur de n'être d'accord ni avec Bacon, ni avec Locke, ni avec Herder, ni avec Gibbon, ni avec Pascal, ni avec Bossuet, ni avec Voltaire, ni avec Rousseau, ni, croyons-nous, avec personne. On répondit, et la réplique fut violente comme l'attaque. On avait peu connu l'homme, cette figure de prêtre, large, ouverte et forte, intelligente mais dure. M. Rodolphe de Maistre a publié, pour faire au moins aimer l'homme, le père de famille, la correspondance qu'il eut avec ses enfants et quelques amis. Il est vrai que les lettres adressées à ses deux filles ne manquent habituellement ni de douceur, ni de tendresse. Mais ce n'est pas l'homme privé, le père, que le public peut connaître et qu'il veut juger, c'est l'écrivain tel qu'il s'est révélé lui-même. Ce que rien ne peut faire oublier, c'est son désespérant système, la théocratie glorifiée, et ces morceaux qui font tache (au milieu d'un tableau bien fait et de pages charmantes) sur la guerre et le bourreau. — Voyez : De Sacy, *Variétés littéraires morales et politiques*, t. II ; Villemain, *Littérature française au dix-huitième siècle*, 4e partie, Paris, in-8°, 1829 ; Albert Blanc, *Introduction à la correspondance diplomatique de J. de Maistre* ; *Le Moniteur* du 3 décembre 1860 ; Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, t. II; le comte Rodolphe de Maistre, *Correspondance* de J. de Maistre, avec notice biographique, Paris, 1829, 2 vol. in-8°. JULES ARBOUX.

MAIOR (George) n'est connu que par les controverses auxquelles donna lieu, dans l'Eglise luthérienne de la seconde moitié du seizième siècle, sa manière de s'exprimer sur le rapport des bonnes œuvres avec le salut. Depuis 1536, il fut professeur de théologie à Wittemberg ; en 1547 on l'appela comme pasteur à Mersebourg; expulsé de là dès l'année suivante, il revint à Wittemberg ; en 1550, il obtint à Eisleben la place de surintendant des églises du comté de Mansfeld ; renvoyé aussi de là, il reprit ses fonctions à l'université. Il mourut le 28 novembre 1574. — Disciple de Mélanchthon et voyant que beaucoup de protestants comprenaient mal la doctrine de la justification par la foi, dont ils tiraient la conséquence qu'on pouvait négliger les œuvres, Maior soutenait, en se mettant à un point de vue simplement pratique, que personne ne pouvait arriver au salut par des œuvres mauvaises ou sans œuvres bonnes. Les théologiens strictement luthériens virent en cette formule une atteinte à la pureté de la doctrine; ils reprochèrent à Maior d'enseigner des opinions pélagiennes et papistes. Il se défendit, repoussa toute interprétation catholique de son principe, mais déclara que les bonnes œuvres, bien qu'elles ne nous procurent aucun mérite, sont si nécessaires que leur

absence est une preuve que la foi est morte; dès que la foi est vivante, les œuvres en naissent, de même que le soleil ne peut pas être sans produire la lumière. Flacius et Amsdorf combinèrent d'attaquer Maior, en exagérant la doctrine protestante au point que le premier dit *Deus non curat opera*, et que le second proclama le paradoxe que les œuvres sont nuisibles au salut. La question fut discutée avec véhémence dans des livres, dans des conférences, dans les cours des universités. Pour avoir la paix, Maior finit par consentir à ne plus se servir de sa formule. Au fond de la querelle il n'y a eu que des malentendus réciproques; les passions polémiques du temps ont empêché les deux partis de se comprendre et de se rapprocher ; Maior, qui n'a voulu que garantir l'intérêt moral de la doctrine, n'a pas été plus pélagien que ses adversaires ; ceux-ci n'ont songé qu'à écarter toute manière de parler qui aurait pu ressembler à une concession faite au catholicisme, mais malgré leurs hyperboles ils n'ont pas plus nié que Maior que la sanctification doive succéder à la justification. CH. SCHMIDT.

MAIUS ou Majus, May (Jean-Henri), célèbre orientaliste, né à Pfortzheim en 1653, mort à Giessen en 1719, où il avait professé l'hébreu et les langues sémitiques, se distingue par l'étendue et la variété de ses connaissances, ainsi que par la modération et la sûreté de ses jugements. Il a laissé un grand nombre d'ouvrages parmi lesquels nous citerons : *R. Mosis, filii Maimon. Tractatus de juribus anni septimi et jubilæi*, traduit en latin et orné de notes précieuses, Francf, 1708, in-4° ; 2° *Œconomia temporum Veteris testamenti, exhibens gubernationem Dei inde a mundo condito usque ad Messiæ adventum, per omnes antiqui hebræi codicis libros, secundum seriem sæculorum et similitudinem rerum*, 1706; 3° *Œconomia temporum Novi Testamenti* etc., 1708; 4° *Repetitum examen historiæ criticæ textus Novi Testamenti a P. Rich. Simonio* etc., 1708 ; 5° *Historia animalium scripturæ sacræ*; 6° *Synopsis theologiæ symbolicæ, moralis et judaïcæ*; 7° *Paraphrasis Epistolæ ad Hebræos*; 8° *Synopsis theologiæ christianæ;* 9° *Theologia Lutheri;* 10° *Theologia prophetica;* 11° *Dissertationes philologicæ et exegeticæ ;* 12° une bonne édition de la Bible hébraïque.

MAL. La notion du mal se dédouble. Elle embrasse à la fois la faute d'un agent responsable et, par métonymie, les effets de la faute. Comme nous le verrons tout à l'heure, ces deux idées sont parfois contradictoires. Au point de vue religieux, la faute prend le nom de *péché* (voyez cet article). Suivant les données bibliques, le péché pourrait être défini : la rébellion insensée d'une créature consciente et libre dont l'égoïsme s'insurge contre le Créateur. Le péché est insensé, car il tend à séparer la créature du Dieu qui la fait vivre ; il est « l'effort de l'être vers le néant » (Secrétan). « C'est un fait historique qui suppose la création préalable d'un agent libre par un Dieu libre » (César Malan fils). Le péché est au fond le mal unique; on l'a nommé le « mal-principe » (F. Pillon). Il est plus que la privation du bien (Augustin), il est l'hostilité contre le bien, son contraire et non pas seulement son opposé. Le péché se déploie, se con-

somme et s'épuise dans le « mal-effet » (*Uebel*), lequel s'étend de la volonté rebelle à toutes les facultés du pécheur et au monde qui l'entoure. La pertubation croissante aboutit à l'arrêt de toutes les fonctions de la vie et, si aucun remède n'est apporté, le pécheur périt finalement corps et âme (Matth. X, 28). Le bien, au point de vue pratiquement et légitimement admis, c'est la vie avec tout ce qui la maintient et la favorise (Lange). Il a été reconnu que l'instinct de la conservation est le plus fort de tous les instincts. Le « mal-effet » sera donc tout ce qui est contraire à la vie, l'entrave et la détruit, il se parachève à la mort qui est l'extinction de la vie. Le mal chez l'homme est un recul coupable en même temps qu'absurde vers le non-être. Par extension, la notion du mal comprend tout ce qui porte préjudice aux intérêts de la personne humaine, tout ce qui lui nuit, la peine ou lui déplaît. Le plus grand des maux, c'est en principe le mal moral, le péché avec le remords, de toutes les souffrances la plus redoutable et dont l'amertume est *sui generis*. Au mal moral se rattachent immédiatement les crimes et les vices avec l'influence héréditaire dont la malignité se fait sentir à tous les individus de la race humaine (voyez *Péché originel*) et les désordres sociaux, guerres, esclavage, idolâtrie, polygamie, prostitution, paupérisme. etc. On a appelé mal physique les désordres de la maladie et des éléments de la nature, tremblements de terre, ouragans, inondations, guerre acharnée et souvent cruelle que se font les animaux dans la lutte pour l'existence, etc. On appelle encore mal les souffrances du cœur, du corps et de l'esprit, la tendance à dégénérer, un défaut d'aptitude ou de convenance, l'erreur qui choque la raison et l'ignorance qui l'humilie, le laid qui offusque le sens de l'esthétique et enfin tout ce qui n'est pas à sa place, tout ce qui paraît sans emploi et sans but. L'ignorance, lorsqu'elle n'est pas le résultat de la paresse, relève de ce que Leibnitz a appelé le « mal métaphysique. » Toute créature étant nécessairement bornée est par conséquent imparfaite. Ce prétendu mal est un bien. En impliquant la possibilité du péché, « il est la condition de la moralité de l'univers » (Secrétan). — Au point de vue biblique, Dieu a agencé le monde de telle sorte que le péché a produit les maux. Par une réaction simultanée de la justice et de la miséricorde divines, le « malheur » devient ainsi le châtiment. Le péché, libre en principe, revêt une forme providentielle. « L'homme trace sa voie, mais l'Eternel dirige ses pas » (Prov. XVI, 1, 9); s'il s'agite, Dieu le mène. Subissant les conséquences de sa faute, voyant dans le miroir du mal son visage défiguré, saisi d'horreur, le pécheur châtié est incité à se repentir. Le « mal-châtiment » est sous ce rapport le « mal-bienfait. » Insensé à son point de départ, le mal prend un but, il sert à la conversion et au salut du pécheur. Si le coupable s'obstine, sa destruction finale et totale sera l'effroi salutaire des survivants. Pardonné ou puni, le mal sert à révéler et à glorifier deux attributs divins, la justice vengeresse et la clémence du souverain législateur ; l'une et l'autre éclatent aux yeux de la foi sur la croix du Calvaire.

— Ces thèses bibliques sur l'origine, la nature et la téléologie du mal s'imposent à notre conscience religieuse. Elles écartent et remplacent les explications de ce grand problème que nous a transmises l'antiquité païenne. Au fond tout paganisme est un panthéisme plus ou moins déguisé. Or, au point de vue du panthéisme, le mal existe nécessairement, car il tient de près ou de loin à la nature divine; s'il est nécessaire il doit être, s'il doit être il est bon ; l'explication du mal aboutit à nier qu'il existe. — Dans les systèmes de son invention, l'homme se disculpe en accusant la nature. L'excuse d'Adam qui rejetait sa faute sur la femme que Dieu lui avait donnée se retrouve en quelque sorte dans la ponérologie païenne. La séduction du monde est considérée comme la cause unique du péché et le mal procède de la nature des choses. Dans les religions dualistes (Perses, Slaves, anciens Scandinaves), le mal se personnifie ; il est Dieu au même titre que le bon principe. Dans le panthéisme indou, la matière nuit par la magie décevante de ses continuelles transformations; dans la doctrine chinoise de Fohi ou Fo, la matière est le principe féminin et passif; dans l'hellénisme, elle est aveugle et sans existence réelle. Elle n'en est pas moins considérée comme éternelle dans sa résistance au Dieu qui l'organise. Sous cette opposition dualistique, il y a l'unité cachée du panthéisme. L'opposition se forme par l'émanation qui procède du principe éternel de la divinité, émanation descendante dans le système indou des Védas, ascendante dans la théogonie grecque. Chez les Indous, l'émanation a pour point de départ la lumière originelle de Brahma et s'abîme pour ainsi dire dans le monde phénoménal; tandis que, chez les Grecs, les dieux de l'Olympe procèdent du chaos par l'intermédiaire d'autres divinités plus obscures. Les philosophes les plus sages, Socrate, Aristote et Platon se sont prodigieusement abusés sur la question du mal. Socrate s'imaginait « que l'erreur est la seule origine de nos actions mauvaises, que les hommes se trompent sur la nature de leurs obligations, mais « qu'ils font ce qu'ils regardent comme leur devoir. » Le poète Euripide, son contemporain, aurait pu lui donner à ce sujet une leçon de vraie philosophie, en lui rappelant cette vérité élémentaire : « Nous savons ce qui est bien, nous le connaissons, mais nous ne le faisons pas. » L'erreur et le péché ont d'étroites relations, mais ce sont des faits parfaitement distincts. L'erreur a pour siège l'intelligence, et le péché est l'acte de la volonté »(Naville).Le défaut de la philosophie socratique s'accentue et s'aggrave dans le néo-platonisme : « Sans l'existence du mal, disait Plotin, le monde serait moins parfait; » et pour qu'il ne reste aucun nuage sur la portée de cette déclaration, il range expressément la méchanceté dans les éléments qui contribuent à la perfection de l'univers. — Cependant la voix de la conscience s'est fait entendre chez les païens. Elle parle dans les divers mythes relatifs à la chute (*Prométhée, Edda*, etc.). Dans le parsisme, la chute du premier couple (*Meschia et Meschiane*) se rattache à celle d'Ahriman et au mauvais monde créé par lui. Dans la mythologie indoue, les

pécheurs d'ici-bas sont des esprits incarnés qui subissent un emprisonnement en punition d'offenses commises dans le ciel. — D'autre part, les systèmes philosophico-religieux de la chrétienté ont trop habituellement méconnu les droits de la conscience. Nous mentionnerons en particulier les doctrines gnostiques, la théorie d'Augustin et celle de Pélage. Le gnosticisme syrien de Saturnin, celui de Marcion et les conceptions manichéennes procédaient du dualisme persan. Basilide et Valentin avaient pris pour base de leur enseignement l'émanation des systèmes indous en y mêlant des idées platoniciennes. Carpocrate allait jusqu'à ériger en loi obligatoire tous les penchants naturels. L'ophitisme ou gnose de l'ancienne Egypte était un antinomisme des plus dangereux ; il identifiait le mal avec les lois révélées de l'Ancien Testament. L'idéalisme grec s'infiltra de bonne heure dans la théologie des Pères de l'Eglise et passa ainsi dans la scolastique. La doctrine de saint Augustin était greffée sur le platonisme; elle dépassait l'enseignement biblique en voyant dans le péché mortel du premier homme la destruction anticipée de toute liberté véritable chez ses descendants. Le pélagianisme, au contraire, avait le tort de nier absolument l'hérédité du mal.— Les conceptions de l'antiquité païenne se reflètent dans maints systèmes modernes. Il en est qui se rapprochent du gnosticisme par l'hypothèse d'un vice inné de la matière. Le dualisme a eu ses représentants (Jacob Boehm, Bayle, Schelling, etc.). Nous retrouvons son influence dans le dogme traditionnel qui fait de Satan le chef d'un royaume impérissable d'immortels à son image. D'autres théories rappellent le brahmanisme en supposant une chute qui aurait eu lieu avant tous les temps dans le monde intelligible (Kant, Steffens, etc.). L'ophitisme était un précurseur des systèmes qui lient la notion du mal à celle de la vie primitive et voient dans la première transgression l'émancipation d'un esclave (Hegel, K. L. Michelet, etc.). Dans le panthéisme plus grossier de Spinosa, le mal n'est que ce qui nous empêche de jouir ; c'est, avec plus de rigueur dans les formules, l'ancienne théorie de Carpocrate. Au pélagianisme se rattachent les systèmes qui font du mal le résultat d'un conflit éternel entre la matière et l'esprit. Au point de vue du rationalisme, le mal provient de la domination de la matière sensible sur l'esprit ou d'un désaccord entre ces deux facteurs de la vie humaine, comme si le mal n'avait pas son siège dans l'esprit rebelle. Suivant Schleiermacher, le mal n'a pas d'existence objective, il n'a de réalité que dans la conscience humaine; il se manifeste dans la conscience du mal, puis l'esprit triomphe de la nature sensible par la repentance. L'augustinisme a reparu dans les dogmatiques rigides des protestants supralapsaires. Le pélagianisme est un trait caractéristique du nouveau rationalisme. On peut dire que la théodicée de Leibnitz trahit l'élément panthéiste du platonisme. La nature de Dieu prime sa volonté : « Le péché est, non parce que Dieu le veut, mais parce que Dieu est. » L'absence du péché nuirait à l'harmonie universelle. Augustin s'était déjà exprimé dans ce sens (*De Gen. ad lit.*, XI, 7 ss. ; *De lib. arb.*, III, 9) ; il penchait vers le même

optimisme. Il était réservé au pessimisme contemporain d'identifier l'existence et la vie avec le mal. L'essence du mal résiderait dans le « vouloir-vivre » (Schopenhauer, Léopardi, Hartmann). — La philosophie de Kant et celle de M. Charles Secrétan méritent une mention d'honneur pour avoir revendiqué l'autorité suprême de la conscience et de la liberté. M. Secrétan a voulu sauvegarder simultanément la liberté de l'homme et celle de Dieu. Julius Muller a mis au jour le principe de l'éternelle nécessité du mal dans la plupart sinon dans tous les systèmes que nous venons de rappeler. La place nous manque pour entrer dans cette analyse. Nous nous bornerons à appuyer sur quelques passages des Ecritures et sur quelques considérations les thèses formulées au début de cet article. Cela est d'autant plus nécessaire que parmi ces propositions il en est qui passent pour nouvelles, bien que de fait elles remontent au siècle apostolique. Mais pour interpréter les textes dans leur sincérité native « il faut rompre plus qu'on ne l'a fait encore avec les doctrines fausses ou insuffisantes de la tradition grecque » (Ernest Naville, *L'Evangile et la philosophie*, *Chrétien évang.*, oct. 1874). — « J'ai mis devant toi, disait Moïse, la vie et le bien, la mort et le mal » (Deut. XXX, 15). Ces quatre notions sont pour le fidèle israélite les points cardinaux de son horizon spirituel. Afin de nous orienter, nous devrons les définir dans leur relation mutuelle, c'est un rapport de cause à effet. Le bien moral perpétue la vie ; le mal moral conduit à la mort. La parole que nous venons de citer semble résumer l'enseignement des cinq livres de la Thorah. Elle énonce les principaux termes du problème qui se pose dès le début de la Genèse (III). Dès le premier pas qu'il fait sur la route de la vie, Adam voit se dresser devant lui la tentation. La bonté suprême ne pouvait pas ne pas conférer à des créatures de prédilection le bien suprême de la liberté. Mais la liberté ne va pas sans le danger d'un choix funeste. Créé libre, l'homme devra faire usage de sa liberté. A moins d'être une machine, une espèce d'automate, un être irresponsable, à la façon de l'animal, de l'idiot, ou de l'enfant nouveau-né, l'homme devra se déterminer lui-même et de lui-même. D'innocent, il doit devenir juste et saint, ainsi le veut la loi de la liberté, qui est aussi celle du progrès moral : où serait la vertu s'il n'y avait aucune possibilité d'être vicieux ? La vertu est chose si belle et si bonne que, pour la posséder, il vaut la peine d'être exposé au plus grand des dangers, celui de pouvoir et de ne pas vouloir l'atteindre. La défense relative à l'arbre de la connaissance du bien et du mal devait élever l'esprit d'Adam et d'Eve au-dessus des jouissances inférieures des sens et de la vanité. Ils devaient apprendre à préférer Dieu et sa communion, en d'autres termes, la vertu et la sainteté, le progrès moral et religieux, à des avantages extérieurs dont la valeur plus apparente était réellement moindre. Telle est la condition de toute éducation, et au fond le but de la vie présente, temps d'épreuve de candidats à une vie éternelle, les uns, la plupart même, méprisant cette sublime vocation, tandis qu'une élite relativement peu nombreuse, « persévérant à bien faire, cherche la gloire, l'honneur et l'immortalité »

(Rom. II, 7). A chacun d'opter comme il l'entend et de se déterminer de mille manières différentes, la seule liberté qui n'existe pas est celle de ne jamais opter. Le refus d'opter n'est pas seulement interdit, il est impossible. On parle d'égalités chimériques ; voici l'égalité véritable et foncière, universelle et tragique : l'égalité de tous devant le choix que chacun est obligé de faire, tôt ou tard, entre la chair et l'esprit, entre le vieil et le nouvel homme, entre le recul et le progrès. En présence de cette grande égalité, toutes les inégalités provisoires de force, de science, de fortune, s'amoindrissent ou s'effacent. Fût-on le plus grand des potentats ou bien un homme de génie, il faut faire son devoir, monter dans l'échelle morale, monter toujours, ou descendre et périr à jamais. Il s'en faut que la paternité divine soit une molle indulgence. Le Dieu vivant veut à tout prix le progrès de sa créature. La mère spartiate disait à son fils partant pour la guerre : « Avec ou dessus ; » victorieux, rapporte ton bouclier, ou qu'il te serve de cercueil ! La loi divine du progrès moral crie à chacun de nous : marche ou meurs ! Les hommes d'honneur comprennent ce langage. Les lâches font de vains efforts pour se soustraire à l'inéluctable nécessité de choisir ; efforts impuissants, car, de la part d'un être responsable, ne pas choisir le bien c'est déjà choisir le mal. Dans la langue grecque, un méchant c'est tout d'abord un lâche (κακός probablement de χάζω, χάζομαι ; reculer, s'abstenir de, se dérober à). A cette catégorie appartenait un pauvre malade paralytique, qu'un chrétien exhortait à la patience et à la conversion morale ; mais il s'y refusait : « Changer de dispositions, revêtir des sentiments nouveaux, je n'en ferai rien, disait-il ; pourquoi Dieu ne m'a-t-il pas fait bon tout de suite ? » Il enviait donc la condition de l'abeille qui fait son miel, et du mouton qui donne sa laine sans le savoir et sans le vouloir ; comme si le nombre des êtres stationnaires dans leur bonté native ne suffisait pas. Dieu, lui, veut la multiplication de créatures libres et sciemment progressives. Mais, dira-t-on peut-être, le Créateur aurait pu faire en sorte que le choix du mal fût immédiatement suivi de la mort du coupable : pourquoi la longue et douloureuse décadence qui précède la destruction finale du pécheur ? Nous répondrons que l'être fini n'est pas tout entier dans chacun de ses actes ; l'analogie universelle nous présente un développement graduel de toutes choses et, le secours de la grâce intervenant, une période de souffrance et de déclin permet la conversion et le relèvement du coupable. — Le récit de la Genèse se complique d'un élément mystérieux : l'intervention d'un tentateur sous la forme d'un serpent. D'après le Nouveau Testament, ce serpent est « le diable, qui est homicide dès le commencement » (Jean VIII, 44 ; Apoc. XII, 7 ; XX, 2). Le serpent a été choisi comme l'emblème de la puissance maligne, en raison sans doute de deux caractères physiologiques qui le distinguent. N'ayant pas de paupières, une membrane transparente tenant lieu chez lui de ces voiles mobiles, le serpent est, en apparence du moins, l'animal qui a les yeux toujours ouverts. On comprend qu'il ait pu passer pour le plus vigilant, le plus

prudent et le plus intelligent de tous les animaux. C'est ainsi que, chez les Grecs, le hibou était l'emblème de la sagesse, parce qu'il voit dans les ténèbres. Le nom du dragon, espèce de serpent, signifie : celui qui voit. On a même adoré le serpent qui, dans l'imagination populaire, jouissait d'un attribut divin : la veille incessante sans aucun intervalle de sommeil. Le dragon était consacré à Minerve ; la véritable sagesse ne s'endort jamais. En outre le serpent, sous une apparence inoffensive, recèle souvent un venin mortel. Clairvoyance, malignité, perfidie, pouvoir terrible et magique, tous ces attributs devaient naturellement faire de l'être qui les réunit le symbole d'une intelligence malfaisante. La Bible est sobre d'enseignements relatifs à la personnalité de Satan ; elle nous le présente comme un fauteur de la chute de l'homme ; le rôle qu'il assume motive une intervention divine dans l'œuvre du salut de ses dupes. Nous voyons en lui une créature qui, comme l'homme et avant lui, a abusé de sa liberté pour mal faire, et qui, nous ne savons par quels moyens occultes, peut exercer de pernicieuses influences. Ceci est du domaine de la foi ; mais, personnalité de Satan à part, ne peut-on pas dire qu'au point de vue moral et psychologique, il existe chez tout homme une disposition funeste à s'imaginer qu'il pourra commettre le mal impunément, tout en en tirant d'évidents avantages ? A la racine d'un coupable consentement, il y a l'illusion qui méconnaît le caractère absolument délétère de tout péché : « Vous ne mourrez nullement. » De fait, ce mensonge prévaut encore à cette heure dans la doctrine soi-disant orthodoxe des Eglises. Mais il ne prévaudra pas toujours. Le jour promis dans le protévangile s'approche où la tête du serpent sera écrasée. La tête, dans la langue hébraïque, signifie aussi le principe et l'essence de l'être ; elle renferme le cerveau qui a conçu, et la langue qui a proféré le mensonge. — Quelle que soit la valeur de ces interprétations de détail, nous croyons que le fond du récit de la chute repose sur la nature même des choses. Il s'agit des conditions du bien et du mal, de la vie et de la mort. Pour les connaître, il faut remonter à la notion de l'être et aux conditions de son existence. L'être, tel que nous le fait connaître l'analogie universelle, ne subsiste qu'en vertu d'une double série de rapports : des rapports intérieurs entre ses divers éléments constitutifs, des rapports extérieurs avec d'autres êtres. Maintenir ces rapports, c'est maintenir l'être qui les soutient ; les développer, les multiplier, ce sera dans la même mesure développer et agrandir l'être ; faire cesser les rapports de l'être, c'est le détruire : on arrivera au même résultat en substituant aux rapports normaux des rapports incompatibles avec la nature du sujet. La désintégration et une ruine finale deviennent le partage de l'être en dehors de ses conditions d'existence. C'est le sort de la locomotive qui se brise et s'arrête bientôt après un déraillement. — La loi morale fixe les conditions d'existence des individus doués de liberté. Pas de longévité pour l'homme sans un degré quelconque de vertu ; tout excès abrège la vie. L'histoire nous montre la durée des empires en relation directe avec la moralité. — Les pessimistes

exceptés, peu de gens refuseront de souscrire au principe posé dès la première page de l'Ecriture : « La création de l'être est le premier des biens ; par conséquent sa destruction est un mal. La création de l'homme, couronnement et clef de voûte de notre univers, est un très grand bien. Dieu, après avoir formé l'homme, vit que cela était très bon » (Gen. I, 31); la destruction de l'homme sera donc un très grand mal ; c'est pourquoi Jésus appelle Satan, type du mal, « un tueur d'hommes » (Jean VIII, 44). Dans la langue hébraïque, le mal est primitivement une « rupture », étymologiquement et métaphoriquement, une « corruption » (ra', adj. « mauvais », et subst. « mal», de râa', « briser avec bruit. » De même, le mot « mal » dérive de la racine sanscrite mar ou mal, « triturer, broyer »). La loi du développement progressif étant donnée, le péché chez l'homme consistera déjà dans un refus de développer les éléments supérieurs de sa nature, à savoir la raison et le sentiment religieux. Ce refus est un commencement de suicide. Tout pécheur se dégrade (Ps. XLIX, 21). Le palmier dont la cime se dessèche doit périr tout entier. — Sous une forme grotesque, il y avait une pensée profonde dans ces peintures du moyen âge où l'on voit Satan représenté comme un homme en train de s'animaliser, les pieds fourchus, avec les cornes du bouc et l'appendice caudal de certains quadrumanes. Le retour vers l'animalité est évident dans les passions grossières qui entraînent et tuent tant de victimes. Les péchés plus subtils de l'ambition, du mensonge, de l'orgueil et de l'indifférence religieuse sont également mortels. Ils détruisent les relations normales de l'homme avec Dieu et avec ses semblables ; ces relations étant nécessaires à la vie humaine, l'égoïste finit par périr dans une sorte d'asphyxie. — La notion de la rétribution découle tout naturellement de celle du mal. La peine du péché s'identifie avec sa conséquence pour le coupable ; elle se mesure d'une manière adéquate et nécessaire au mal commis (Eccl. XII, 16 ; Matth. XVI, 27). Les anciens l'appelaient du nom de Némésis. Il en est du péché et de sa punition comme de ces ingénieux appareils à suspension qui s'élèvent ou s'abaissent à volonté et toujours s'ajustent et gardent leur équilibre. Le mal se châtie lui-même, il tue le méchant (Ps. XXXIV, 22; cf. XCIV, 23; Prov. VIII, 36; XIII, 6; Jér. II, 19). Ce n'en est pas moins Dieu qui châtie, puisque c'est lui qui a préétabli la corrélation entre le péché et la mort. Pour créer, gouverner, récompenser et punir, partout et toujours, Dieu n'agit que par des intermédiaires. La nécessité naturelle est une volonté divine, puisqu'elle est l'œuvre libre de Dieu. — Il y a dans la langue hébraïque une cinquantaine de racines qui, directement ou indirectement, s'appliquent à la destruction d'êtres animés. L'Ancien Testament les emploie presque toutes pour dénoncer le sort final des impénitents. Plusieurs de ces racines emportent l'idée d'un anéantissement des individus dont il s'agit. A ces verbes et à ces substantifs doivent s'ajouter une foule de locutions proverbiales, un cortège d'images qui parfois semblent s'exclure, mais qui toujours, par l'association des idées, et comme des fractions que l'on réduirait à un même dénominateur, s'accor-

dent à décrire la fin de l'existence du mal et des pécheurs obstinés. Le récit de la chute nous a fourni la clef du problème : l'homme s'est fourvoyé; cédant à la voix du tentateur, il a étouffé celle de Dieu, qui lui parlait au fond de sa conscience. L'attrait de la volupté l'a conduit sur la route de la mort. Tout n'est pas perdu cependant, tout peut se réparer. L'homme peut rebrousser chemin. La foi, l'obéissance et le renoncement le ramèneront au sentier de la vie. Un Dieu tout-puissant et tout bon sauvera ceux qu'Il aime et dont Il est aimé. Les fidèles revivront, les impénitents seront finalement anéantis : telle est la doctrine qui se dégage comme dans un demi-jour des livres canoniques de l'Ancien Testament. — Le Nouveau confirme et complète les mêmes enseignements. Le mal provient de la volonté responsable de la créature (Jacq. I, 13. 14; IV, 17; Matth. XXIII, 37; Jean V, 40) séduite par la convoitise, par le monde tout entier soumis au Malin (1 Jean V, 19) et par Satan (1 Thess. III, 5). Il consiste dans la violation de la loi divine (1 Jean III, 4) et engendre la mort (Rom. VI, 21. 23; VIII, 6. 13; Gal. VI, 8; Phil. III, 19; Jacq. I, 15; 1 Jean V, 16); mais la sagesse de Dieu fait servir les effets du péché au salut du pécheur et à sa propre gloire. Dans le plus grand des crimes commis sur la terre, dans le meurtre de Jésus-Christ, l'Evangile nous fait voir l'occasion de la plus haute manifestation du bien par l'héroïque dévouement de la victime, et le moyen qui sert indirectement à sauver ceux qui croient (Act. IV, 28; Rom. VIII, 28; cf. Gen. L, 20). Ceux au contraire qui repousseront ce même moyen de salut seront définitivement perdus (Jean XV, 22. 24; 2 Cor. II, 15; Héb. X, 26-29). Indirectement le péché servira donc à créer entre la créature et son Dieu Sauveur un nouveau lien, une reconnaissance toute spéciale (Apoc. V, 9). Ce résultat une fois atteint, « il faut que le mal soit anéanti » (Martensen, *Dogmatique,* trad. Ducros, p. 254). Ceci nous amène à parler de la « fin du mal. » La foi en Jésus-Christ met un terme au « mal moral » en régénérant la volonté (1 Pierre I, 22) et par elle l'homme tout entier (Rom. XII, 2; 2 Cor. IV, 16). La fin du mal moral entraînera celle du « mal physique » qui n'existe qu'à cause du mal moral (Rom. VIII, 18-22; Moulinié). Ce n'est pas qu'il date du déluge ou de la chute de l'homme seulement. La géologie et la paléontologie nous enseignent que le mal physique remonte aux premiers jours de la création. On y a vu l'invasion d'anges déchus qui auraient produit les bêtes monstrueuses du monde antédiluvien (Splittgerber). A l'appui de cette idée on a traduit (version de Lausanne) : « La terre fut désolée et déserte » (Gen. I, 2); mais M. Le Savoureux (*Bulletin théol.*, 1864) a fait voir que l'exégèse n'autorise pas cette interprétation. Hypothèse pour hypothèse, nous aimerions mieux supposer que, prévoyant la possibilité de la chute, Dieu a créé le monde en y introduisant, en dehors du paradis, *in materia vili*, le mal physique, qui est sans péché en lui-même, afin que, le cas échéant, il servît à instruire et à corriger le pécheur. C'est ainsi qu'en prévision de maladies ou d'accidents possibles, un navire est muni et de poisons

qui serviront de remèdes, et d'instruments de chirurgie qu'un ignorant prendrait pour des instruments de torture. On expliquerait ainsi les passages d'après lesquels Dieu aurait créé les ténèbres et le malheur (Esaïe XLV, 7; Amos III, 6). Le « mal cosmique » ne serait donc pas « l'effet » du péché, puisqu'il l'a précédé. Dieu l'aurait créé « en vue de » la possibilité du péché, comme une ressource mise en réserve pour la correction et le salut des délinquants. Entre les mains du divin éducateur, le mal physique sert encore à développer l'énergie du caractère, il oblige l'homme à devenir prudent et prévoyant, il excite une noble compassion, etc. Mais nous répugnons fortement à admettre la nécessité d'une souffrance sans rapport aucun avec le péché. Non, le séjour normal de l'homme innocent est dans le paradis, symbole de l'exemption du mal physique. C'est après sa faute que l'homme, banni d'un enclos privilégié, apprend à connaître la faim cruelle, la fatigue et la douleur (Gen. III, 16-19). Ce point de vue fournirait une réponse à l'objection capitale d'un profond penseur, Stuart Mill, dans son ouvrage posthume sur la *Religion*. Il constate à son grand scandale que le monde visible ne saurait être l'œuvre d'un Dieu tout-puissant et tout bon ; nous répondrons que les imperfections et les maux cosmiques ont été expressément voulus dans un but de discipline. Pour les plus favorisés des biens de la terre cette planète reste un lieu d'exil, une vaste colonie pénitentiaire, où tout n'a pas uniquement en vue l'agrément des détenus, mais plutôt leur réforme morale, par un mélange de douceur et de sévérité. — Au mal physique se rattachent ce qu'on a appelé l'immoralité dans la nature, les mauvais penchants de certains animaux. Dans l'hypothèse indiquée, les animaux, quel que soit d'ailleurs le mystère de leur origine, auraient, outre leur utilité pratique, une destination symbolique; ils seraient les types des vertus et des vices (cf. Gen. II, 19. 20) : le tigre, le requin, le singe, le serpent, la colombe, l'abeille, la brebis, etc., enseigneraient « par l'aspect, » pour ainsi dire, les contrastes de la vie morale. L'éducation de l'homme une fois terminée, l'édifice moral une fois construit, le mal physique disparaîtrait. Une nouvelle terre et de nouveaux cieux remplaceraient le monde actuel (Ps. CII, 27; 2 Pierre III, 13; Apoc. XXI, 1). Coïncidence curieuse, la Bible se rencontre sur ce point avec la doctrine moderne de l'évolution (*De l'élimination graduelle du mal*, traduit de l'anglais de Herbert Spencer, Paris, 1875). Un auteur dramatique a eu l'intuition de la même vérité : « Le bien est plus fort que le mal. » A la question de l'un de ses personnages : « Pourquoi voit-on si souvent le mal l'emporter sur le bien? » il oppose cette réplique : « Parce qu'on ne le regarde pas assez longtemps » (Dumas, *L'Etrangère*, acte III). Le Nouveau Testament emploie pour désigner le sort final des irréconciliables les termes dont Platon s'est servi en parlant de l'anéantissement (2 Thess. I, 9; Phil. III, 19; Héb. II, 14. 15; Rom. XVI, 20; cf. Gen. III, 15). L'impie n'existant plus (2 Thess. II, 8), la révolte étant supprimée (Apoc. XIX, 20; cf. Dan. VII, 11. 26), rien ne sera plus maudit (Apoc. XXII, 3), la mort n'aura

plus d'empire (2 Tim. I, 10; 1 Cor. XV, 26; Apoc. XXI, 4; cf. Es. XXV, 8); déjà elle a perdu son aiguillon (1 Cor. XV, 55. 56). La mort et le sépulcre rejoindront Satan dans l'abîme de l'anéantissement que l'Apocalypse appelle l'étang de feu et de soufre (Apoc. XX, 14). « Dieu sera tout en tous, » en tous ceux qui auront survécu au jugement final (1 Cor. XV, 28). Cette promesse permet d'entrevoir la suppression de ce qu'on a appelé le « mal métaphysique; » elle se rapporte peut-être à une économie dans laquelle le temps et l'espace seront supprimés. Quoiqu'il en soit, les rachetés survivront à jamais (Matth. XXV, 46). Le mal avait abondé, la grâce surabondera (Rom. V, 20).

Un jour tout sera bien, voilà notre espérance;
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.
Les sages me trompaient et Dieu seul a raison. VOLTAIRE.

— Sources: Ernest Naville, *Le Problème du mal*, 1866; Ch. Secrétan, *Philosophie de la liberté*, 3e éd., 1879; *Recherches de la méthode*, 1857; Moulinié, *Leçons sur l'étendue et l'origine du mal dans l'homme*, 1821; Desplands, *Essai sur la nature du péché*, 1852; J. Pfender, *Etude sur la nature du péché*, 1874; Ami Bost, *Du sort des méchants dans l'autre vie*, 1861; Petavel-Olliff, *La fin du mal*, 1872; White, *l'Immortalité conditionnelle*, 1880; Hudson, *Debt and grace*, 1862; Pettingell, *Will Satan live for ever?* 1878; Julius Müller, *Die christliche Lehre der Sünde*, 5e éd., 1878; Kym, *Das Problem des Bösen*, 1878. L'article *Böse*, de Lange, dans la *Real Encycl.* de Herzog, nous a servi de base pour l'appréciation des systèmes mythologiques et philosophico-religieux, etc.; il se termine par l'indication des ouvrages suivants : Bilfinger, *De origine et permissione mali*, 1727; Leibnitz, *Essais de théodicée* etc., 1734; Gessner, *Ueber den Ursprung des Bösen*, 1801; Daub, *Judas Ischarioth*, 1816; Herbart, *Gespræche über das Böse*, 1817; Blasche, *Das Böse im Einklang mit der Weltordnung*, 1827.

PETAVEL-OLLIFF.

MALACCA. La presqu'île de Malacca forme la partie méridionale de l'Indo-Chine. Rattachée au continent de l'Asie, cette contrée est beaucoup plutôt, tant par le caractère de ses productions naturelles, que par la race humaine qui l'habite, une terre malaise qu'une terre asiatique. Cependant les destinées politiques du pays l'ont rattaché plus souvent à l'Inde transgangétique qu'à l'archipel malais. Aujourd'hui encore cette contrée, peuplée de 2,000,000 d'habitants environ, est en partie soumise au roi de Siam, une autre partie est indépendante, le reste du pays enfin, notamment l'île et la ville de Singapore, appartient à l'Angleterre. — La majorité de la population, d'origine malaise, professe l'islamisme. Le bouddhisme et le brahmanisme y ont quelques adhérents. Les Chinois, établis en grand nombre à Singapore, y ont apporté leurs croyances nationales. Enfin, daus les montagnes de l'intérieur, vivent des peuplades de race différente, qui professent le fétichisme le plus grossier, et d'autres qui semblent ne pratiquer aucun culte. Le christianisme a été apporté dans le pays par les Européens, mais il n'y compte encore presque pas d'adhérents indigènes; du reste les missions y sont encore à peine organisées. Les catholiques

y ont quelques missionnaires à Malacca, à Singapore et à Georgetown. L'Eglise anglicane et quelques autres groupes ecclésiastiques anglais ont dans les mêmes villes des ministres qui sont plutôt les pasteurs des Européens que les missionnaires des indigènes. La mission n'est sérieusement commencée que parmi les Chinois de Singapore.

MALACHIE (Livre de). On désigne sous ce nom un court opuscule qui clôt le livre des douze petits prophètes; il est difficile d'y voir un nom propre, *maleaki* signifiant mon messager, expression qui se rencontre III, 1 : « Je vais envoyer mon messager. » On peut penser que ce passage a fourni le terme habituel pour désigner cet écrit, précédemment anonyme. Le livre dit de Malachie se compose de cinq morceaux différents. Le premier (I, 1 ; II, 9) contient de vifs reproches à l'adresse du peuple de Jérusalem et spécialement des lévites qui amènent à l'autel des bêtes tarées au lieu des victimes de choix que prescrivait la loi. Les mariages mixtes sont l'objet d'une seconde réprimande (II, 10-16). Un troisième morceau formule de nouveaux griefs et annonce la venue de Dieu pour le grand jugement (II, 17-III, 6). Le quatrième signale les fraudes commises à l'endroit de la dîme et des autres oblations légales (III, 7-12). Le tout se termine par l'annonce d'un triage entre les rebelles et les fidèles. Le prophète Elie viendra inaugurer parmi ces derniers l'ère de la paix et du bonheur (III, 13-24). Cet écrit se place naturellement à l'époque qui suit la restauration accomplie par Esdras et Néhémie. On a souvent remarqué l'identité de ses plaintes au sujet des dîmes et des mariages mixtes avec celles qui se trouvent au chap. XIII du livre de Néhémie. — Voyez la littérature du sujet dans la *Bible* de Reuss.

MALACHIE (Saint), né en 1094 à Armagh, mort le 2 novembre 1148 dans les bras de saint Bernard, à l'abbaye de Clairvaux (où il fut enseveli), a échappé à l'oubli grâce au génie de son biographe saint Bernard et aux prophéties, qu'on lui a faussement attribuées. Entré de bonne heure dans la vie monastique, il devint successivement abbé de Benchor, dont il construisit en pierre, contre l'usage national, la chapelle détruite par des pirates, évêque de Crenog, et en 1127 archevêque d'Armagh. Ce que relève avec raison saint Bernard dans la biographie de son ami, auquel il dut les progrès de son ordre en Irlande, c'est son humilité, son amour des âmes et son parfait renoncement. L'Eglise irlandaise, consumée par le zèle monastique et missionnaire, avait négligé l'instruction de ses propres fidèles; la légèreté, l'orgueil, l'esprit de querelle des nobles et des grands, avaient couvert le sol de ruines. Nommé légat par le pape pour toute l'Irlande, Malachie visita son immense diocèse à pied, consolant, guérissant, instruisant, sévère envers lui-même, plein de charité pour ses frères, et obéissant à sa propre devise :

Spernere Mundum, spernere sese, spernere nullum,
Spernere sese sperni, quatuor hæc bona sunt.

Malachie parcourut l'Ecosse, la France, et fit aussi un voyage à Rome. De nombreux miracles lui sont attribués ; on a également publié sous son nom des prophéties fabriquées en 1596, et qui se rapportent aux

papes de l'avenir, désignés d'après leurs noms, leurs armoiries, leurs lieux de naissance. Quelques-unes de ces prophéties, qui ressemblent à des litanies, n'ont pas encore trouvé leur application, c'est une compilation sans aucune valeur. — Sources : Saint Bernard, *Vita Malachiæ* dans ses œuvres, I, 657; Usser, *Brit. Eccl. Antiqu.*, Londini, 1687; Moreri, *Grand dict. hist.*, VII; Ménétrier, *Réfutation des prophéties de saint Malachie*, Paris, 1689. A. Paumier.

MALAGRIDA (Gabriel), jésuite italien du dix-huitième siècle, célèbre par son exaltation et ses infortunes. Il était né en 1689 à Mercajo, un petit village du Milanais, mais se rendit fort jeune dans le Portugal, entra dans la compagnie de Jésus et s'y distingua par son talent pour la prédication. Son ardeur pour les choses saintes lui fit bientôt prendre en dégoût une aussi paisible carrière, et il obtint de ses supérieurs comme récompense de ses services, son envoi au Brésil, dans les missions du Maranham. L'altération de sa santé put seule le décider à quitter ce poste pénible et à revenir en Europe après un long séjour de l'autre côté de l'Atlantique. Le bruit de ses pieux exploits, le mysticisme de son langage, l'austérité de ses mœurs lui gagnèrent avec l'admiration de toute la noblesse portugaise, le poste de confesseur de la marquise Léonore de Tavora, épouse de don Francesco d'Assise, ancien vice-roi des Indes. Plus qu'à aucune autre époque la compagnie ressentait un impérieux besoin de l'absolu dévouement de tous ses fils, car jamais encore elle n'avait eu à traverser des circonstances aussi difficiles. Ses intrigues dans le Paraguay lui avaient attiré l'animadversion de Pombal. L'archevêque de Lisbonne, le cardinal Saldanha, chargé contre eux par Benoît XIV d'une sévère enquête, avait déclaré leurs opérations commerciales illicites, et leur avait interdit l'accès de la chaire et du confessionnal. Ce dernier coup était trop sensible aux jésuites pour qu'ils cherchassent à dissimuler leur irritation : les grandes familles, qui subissaient leur influence, et en première ligne les Tavora et les Aveiro, ourdirent une conspiration qui aboutit, le 13 septembre 1758, à une tentative de meurtre contre le roi Joseph et, bientôt après, à l'arrestation de tous les conjurés. Le père Malagrida, déjà suspect pour les intimes relations qu'il entretenait avec la marquise de Tavora, avait en outre, peu de jours avant l'attentat, parlé à une dame du palais en termes mystérieux d'un danger qui menaçait le monarque ; il n'en fallait pas tellement pour justifier les rigueurs de Pombal, et l'imprudent visionnaire avait été arrêté, ainsi que ses collègues les pères Alexandre et de Matos, tandis que tous les autres jésuites étaient expulsés du Portugal comme instigateurs ou complices du crime de lèse-majesté (13 décembre 1758, 3 septembre 1759). Ce ne fut qu'après avoir subi cette détention de deux années et demi et être demeurés comme oubliés dans un cachot infect qu'il fut permis à ces malheureux de comparaître devant un tribunal et d'apprendre les crimes dont ils étaient accusés par le redoutable marquis. L'inquisition, par un solennel verdict, se chargea de dissiper les doutes qu'aurait pu concevoir le peuple à l'endroit de la culpabilité des jésuites et de leur imprimer une flétrissure ineffaçable.

Malagrida, qui n'avait jamais eu la tête bien solide, mais que les souffrances avaient complètement anéanti et qui aurait mérité d'être enfermé dans une maison d'aliénés plutôt que de monter sur l'échafaud, se glorifia devant ses juges des visions dont il avait été honoré par la Vierge, les saints et les anges, des guérisons nombreuses qu'il avait opérées par ses prières, des victoires qu'il aurait emportées sur l'Antechrist, du livre sur Anne qu'il aurait écrit sous la dictée immédiate de la sainte et où il aurait prouvé son immaculée conception ainsi que celle de sa fille Marie. Ce fut après avoir ouï d'aussi folles divagations que le saint-office condamna l'infortuné vieillard à l'étranglement et au supplice du feu comme hérétique, imposteur, faux prophète, et le livra au bras séculier (20 septembre 1761). Fort de son innocence et convaincu jusqu'au dernier moment que la Providence accomplirait un miracle en sa faveur, Malagrida refusa de se rétracter et d'adresser à Joseph une demande en grâce, fut, après sa dégradation publique, promené dans un costume infamant à travers les rues de Lisbonne, et monta joyeusement sur le bûcher avec trente-trois autres victimes, en présence du roi et de toute la cour. L'opinion publique, dans toute l'Europe, se prononça nettement contre les persécuteurs. Personne ne voulut croire que Pombal aurait recouru contre les jésuites à une accusation d'hérésie s'il avait possédé de leur participation au complot des Tavora des preuves irréfragables. L'ambassadeur de France, comte Merlé, écrivait déjà, en date du 22 mai 1759, au duc de Choiseul, que la complicité des jésuites dans l'attentat tramé contre Joseph Ier, n'était établie par aucun indice et qu'on ne pouvait leur reprocher qu'un langage trop acerbe contre le gouvernement. La Grande-Bretagne, dont l'influence à Lisbonne était prépondérante, blâma également ce luxe de cruauté inutile. Voltaire, qui n'est point suspect de partialité pour les jésuites, s'exprime ainsi dans son *Précis du siècle de Louis XV* : « Les dominicains, qui étaient juges du saint-office et assistants du grand inquisiteur, n'ont jamais aimé les jésuites : ils servirent le roi mieux que n'avait fait Rome. Les moines déterrèrent un petit livre de *la Vie héroïque de sainte Anne, mère de Marie*, dictée au révérend père Malagrida par sainte Anne elle-même. Elle lui avait déclaré que l'Immaculée-Conception lui apparaissait comme à sa fille, qu'elle avait parlé et pleuré dans le ventre de sa mère et qu'elle avait fait pleurer les chérubins. Tous les écrits de Malagrida étaient aussi sages. De plus il avait fait des prédictions et des miracles et celui d'éprouver, à l'âge de soixante et quinze ans, des pollutions dans sa prison n'était pas un des moindres. Tout cela lui fut reproché dans son procès ; voilà pourquoi il fut condamné au feu sans qu'on l'interrogeât seulement sur l'assassinat du roi, parce que ce n'est qu'une faute contre un séculier et que le reste est un crime contre Dieu. Ainsi l'excès du ridicule et de l'absurdité fut joint à l'excès d'horreur. Le coupable ne fut mis en jugement que comme un prophète, il ne fut brûlé que pour avoir été fou et non pas pour avoir été parricide. » On lit à la même époque, dans la *Bibliothèque des sciences et des arts de La Haye* : « L'on verra avec surprise que l'infortuné

jésuite a été étranglé et brûlé pour de prétendues hérésies que tout autre tribunal que celui de l'inquisition aurait regardées comme les délires d'un vieillard fanatique, plus digne de compassion que de châtiment. La postérité aura de la peine à croire que dans le dix-huitième siècle on ait envoyé un septuagénaire au supplice pour avoir dit entre autres extravagances que la sainte Vierge était immaculée de naissance (1762, XVII). Enfin, parmi les écrivains modernes qui ont le mieux étudié la question d'après les documents originaux, Schæffer, le comte de Saint-Priest et tout récemment encore le docteur Huber, sont tous d'accord pour reprocher à Pombal des procédés qui ne découlaient que trop directement de la fameuse maxime des jésuites: « La fin justifie les moyens. » Outre ses ouvrages mystiques sur sainte Anne et *la Vie et l'Antechrist*, Malagrida avait composé trois pièces de théâtre qui furent jouées dans les collèges de son ordre : *La fidélité de Léonline*, *Saint Adrien*, *Aman*. Cette dernière contenait des allusions transparentes qui blessèrent au vif le « grand marquis. » — Sources: *Mémoires* de Sébastien Joseph de Carvalho et Melho, comte d'OEyras, marquis de Pombal, 4 vol. in-12, 1784; Cordara, *Il buone Racconicio demostrato in due Scritti ossia saggi apologetici sul famoso processe e tragico fine del fu P. Gabriel Malagrida*, Venise, 1782-1784 (apologie par un jésuite) ; Scheffer, *Histoire de Portugal*, V; A. de saint Priest, *La Chute des Jésuites* ; Huber, *Les Jésuites*; Th. Wenzelburger, *Le Marquis de Pombal et les jésuites*; *Annales prussiennes*, XXIV, 1871 ; E. Strœhlin, *L'expulsion des jésuites hors du Portugal au dix-huitieme siècle*, *Etrennes chrétiennes*, 1877. E. Strœhlin.

MALAISIE. On désigne sous ce nom l'ensemble des îles et archipels situés entre l'Asie et le continent australien, les îles de la Sonde, Sumatra, Java, les Moluques, Célèbes, Bornéo, les Philippines, etc. Quelques géographes rattachent également à la Malaisie, la Papouasie ou Nouvelle Guinée. Les traités anglais et allemands comptent souvent la Malaisie comme une partie de l'Asie et lui donnent le non d'Australasie. En France, on considère généralement la Malaisie comme une des parties de l'Océanie. La population, dont on ne peut déterminer exactement le chiffre, s'élève au moins à 35,000,000 d'âmes, dont la moitié revient à la seule île de Java. La Malaisie est habitée par plusieurs races humaines ; les Malais forment le fond de la population. Cependant dans l'intérieur de la plupart des grandes îles, on trouve des peuplades d'une autre race, profondément dégradée, que les conquêtes des Malais ont refoulée dans les montagnes éloignées de la mer ; les Papous occupent la Nouvelle Guinée et quelques petits archipels voisins. Enfin l'émigration et le commerce ont attiré dans les principales de ces îles de nombreux étrangers, Européens, Hindous, Chinois et Arabes, et les unions de ces étrangers avec des femmes du pays ont donné naissance à une nouvelle population déjà assez considérable de sang mêlé. Au point de vue politique la Malaisie comprend un certain nombre d'Etats indépendants, dont quelques-uns ont une très réelle importance. Les Pays-Bas et l'Espagne y possèdent de vastes et riches colonies ; l'Angleterre et le

Portugal y ont quelques établissements moins considérables. La religion de la grande majorité des populations indigènes est le mahométisme, auquel les Malais ont voué un attachement fanatique. Le fétichisme est pratiqué par les tribus sauvages des montagnes. Les religions de la Chine et de l'Inde y ont quelques adhérents. Enfin le christianisme commence à y tenir une place considérable, au moins dans les possessions des puissances européennes. Dans les colonies hollandaises et anglaises, c'est le protestantisme qui s'est le plus répandu. C'est au contraire le catholicisme romain qui a seul pu prendre pied dans les territoires soumis à l'Espagne. Les missions protestantes sont représentées dans la partie hollandaise de Sumatra par la Société des missions du Rhin, et par la Société hollandaise de mission intérieure et extérieure. A Java, Madura et les petites îles environnantes, sept sociétés hollandaises et étrangères ont un champ de travail béni. Bornéo est attaqué au sud par la Société des missions du Rhin, au nord par la Société anglaise pour la propagation de l'Evangile. A Célèbes et à Gilolo, nous trouvons trois sociétés hollandaises et une société allemande ; dans les Moluques et à Timor, les Hollandais et la mission de Gosner. Dans toutes ces possessions on évalue le nombre des protestants européens à 28,000, celui des protestants indigènes à 30 ou 35,000 environ.— L'église catholique compte, dans la Malaisie, un nombre bien plus grand d'adhérents. Les îles Philippines entières, plus de 6,000,000 habitants, sont nominalement catholiques ; mais ces populations, converties de force, n'ont qu'un catholicisme tout extérieur et auquel ne répond aucun fond religieux. La hiérarchie s'y compose de l'archevêché de Manille (évêché 12 décembre 1581, archevêché 13 septembre 1595) et de trois évêchés créés en même temps que le siège de Manille était élevé au rang de métropole ; ce sont les évêchés de Cebu, Neo Segovia et Nueva Caceres. Les moines sont nombreux et influents. Le bas clergé indigène est fort ignorant; le haut clergé, venant d'Espagne, passe pour fort tyrannique et jouit de peu d'estime auprès des indigènes. L'inquisition, apportée par les Espagnols, subsiste toujours aux îles Philippines; mais elle est devenue plutôt une arme politique entre les mains du capitaine général qu'une institution ecclésiastique. — Bibliographie : Grundemann, *Mission's Atlas*, 1869 ; Regerings, *Almanak voor Nederlandsch-hidié*, 1879 ; Müller, *Beschreibung der Insel Java*, 1860; Alfred Russel Wallace, *The Malay Archipelago*, 1869, etc. E. Vaucher.

MALAN (César-Henri-Abraham), né à Genève, le 7 juillet 1787, est l'un des représentants les plus distingués et les plus originaux du réveil religieux du commencement de ce siècle. Sa famille, encore aujourd'hui largement représentée dans les vallées vaudoises du Piémont, s'établit de bonne heure dans le Dauphiné, à Mérindol, où elle compte un certain nombre de martyrs. En 1722 l'arrière grand-père de César Malan se réfugia à Genève. Son grand-père en acheta la bourgeoisie. La première éducation de César Malan se fit toute entière au collège. Il s'y fit remarquer par une extraordinaire précocité. Après avoir passé une année à Marseille, dans une maison de com-

merce, il se décida à étudier la théologie et prit ses degrés dans l'académie de Genève. En 1809 il fut nommé régent de la cinquième classe du collège et l'année suivante il reçut la consécration des mains de la Compagnie des pasteurs. Malan était alors dans la plus profonde ignorance des vérités évangéliques. Théiste convaincu, il éprouvait pour Dieu une crainte profonde, crainte qui, après l'avoir amené au pied de la croix, demeura le mobile de toute son activité religieuse. Robert Haldane fut pour lui, comme pour beaucoup de ses camarades, un vrai docteur de salut. C'est de 1817 qu'il fait dater sa conversion, qu'il envisagea toujours comme une création absolument nouvelle. Dès le 15 mars de cette même année, il proclama courageusement dans les chaires de Genève la doctrine de la justification par la foi. Cette hardiesse, car c'en était une alors, lui attira une vive remontrance de la part de la Compagnie des pasteurs qui le pria « de changer de doctrine, vu le danger qu'il y avait à prêcher que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires à l'acquisition du salut. » Malan n'ayant pas tenu compte de cette recommandation, se vit interdire les chaires de la ville et de la campagne. En 1818 il fut cassé de ses fonctions de régent au collège, pour avoir substitué, dans l'enseignement religieux de sa classe, la Bible au catéchisme socinien adopté par la Compagnie. Malgré des offres avantageuses qui lui vinrent de l'étranger, Malan ne voulut pas quitter Genève ; ne pouvant y prêcher l'Evangile, il occupait souvent la chaire du pasteur de Fernex où l'on allait l'entendre. Ce fut à l'occasion de ces prédications qu'on lui appliqua, à lui le premier, l'épithète de *mômier* qui devait obtenir dans la suite une si grande faveur (*Hist. vérit. des mômiers*, p. 69 ; de Goltz, *Genève religieuse*, p. 181). Il commença aussi dès la même année 1818 à tenir des réunions d'édification dans sa maison du Pré-l'Evêque. Comme le nombre de ses auditeurs allait croissant et qu'on lui refusait l'usage d'un des temples de la ville, il bâtit dans sa propriété une modeste chapelle, qui reçut plus tard le nom de *Chapelle du Témoignage*. En 1823 la Compagnie des pasteurs l'ayant, malgré des déclarations réitérées qu'il demeurait fidèlement attaché à l'Eglise nationale, rayé du registre des ministres, il se trouva, sans le vouloir, à la tête d'une communauté dissidente et obligé d'organiser en Eglise indépendante les auditeurs qui s'étaient rattachés à sa prédication. Les six années qui suivirent la destitution de Malan furent des années de grande prospérité pour la jeune communauté du Témoignage. Malheureusement elle demeura trop une œuvre personnelle ; aussi en 1830, après des luttes pénibles avec l'Eglise du Bourg de Four, et le refus de quelques-uns de ses membres d'accepter la confession de foi que leur pasteur voulait leur imposer, une scission se produisit dans son sein et lui enleva le tiers de ses membres. Depuis lors, bien qu'en continuant à tenir longtemps encore une place très marquée dans le monde religieux qui l'entourait, l'Eglise du Témoignage ne connut plus les jours d'affluence de son passé. Aussi Malan, ne trouvant plus dans les devoirs de son pastorat une sphère suffisante pour son activité, s'adonna-t-il toujours davan-

tage, soit à des travaux de plume, soit à la tâche de prédicateur et de missionnaire, qui était si éminemment la sienne. Ses tournées d'évangélisation en Suisse, en France, en Angleterre et dans les Pays-Bas, qu'il a racontées avec beaucoup d'entrain dans ses *Quatre-vingts jours d'un missionnaire* (Genève, 1842, in-8°), et dans quelques-uns de ses traités, furent accompagnées de grands succès. Ce fut à l'occasion d'un de ces voyages que l'université de Glascow lui conféra le titre de docteur en théologie (10 oct. 1826), qu'il porta dès lors avec une certaine affectation. Avant cette période de féconde activité au dehors, Malan avait fondé en janvier 1827 une *Société du bon dépôt* « pour garder la foi dans toute son étendue, dans des Traités religieux, comme dans la diffusion de la Bible et dans des missions étrangères et domestiques. » Dans la même année, après avoir insisté auprès des chrétiens dissidents de Genève sur la nécessité de « former à Genève, une académie fidèle où la jeunesse pût trouver la vérité avec la science, » il ouvrit seul les cours d'un Institut théologique qui disparut, avec la Société du bon dépôt, lors de la fondation de la Société évangélique et de son école de théologie. Peut-être que le dogmatisme étroit que l'on reprochait à Malan contribua à refroidir les sympathies pour son Institut, comme cela avait été le cas pour son Eglise. Malan était, en effet, un calviniste rigide. Ce qui frappe dès ses premiers écrits et pendant sa vie toute entière, c'est l'immutabilité de sa formule théologique ne pouvant concevoir d'autre œuvre divine du salut que celle que Dieu accomplit tout d'abord devant l'homme, et par conséquent tout d'abord sans l'homme, et qu'il produit ensuite dans l'homme par un décret souverain de sa grâce ; il s'élevait avec une vraie violence contre toute conception qui semblait porter atteinte à l'élection éternelle. Mais cette foi à l'absolue souveraineté de Dieu, qui l'a parfois isolé de ses frères, faisait sa grandeur. De là sa fermeté dans le témoignage rendu à Jésus-Christ, de là son ardeur à prêcher tout le conseil de Dieu, de là ce besoin de s'adresser à toute âme pour lui poser la question du salut, de là cette vie tout d'une pièce qui s'est terminée par une mort calme et recueillie où il acceptait toute souffrance, même la plus aiguë, sans se plaindre parce que cette souffrance faisait partie du plan de Dieu à son égard. Malan n'a pas été seulement évangéliste ardent, pasteur fidèle, il a été un polémiste habile contre les erreurs de Rome, un écrivain fécond et distingué, un poète chrétien dont les œuvres ont enrichi l'Eglise. Nous ne saurions énumérer ici ses innombrables livres ou traités (plus de 212), ni ses nombreux cantiques recueillis sous le nom de *Chants de Sion*. On en trouvera le catalogue dans sa *Vie* écrite par son fils. — Sur la fin de ses jours, Malan chercha de plus en plus à se rapprocher de ses frères ; il prit plaisir à tendre une main fraternelle aux pasteurs évangéliques de cette Eglise de Genève qu'il n'avait jamais reniée, et dans les chaires de laquelle il aurait voulu remonter. Se sentant vieillir, il se retira dans sa paisible demeure de Vandœuvres, d'où il vint longtemps encore à pied chaque dimanche pour édifier le petit troupeau qui lui était resté fidèle. Le 8 mai 1864 il mourait entouré

du respect de tous, laissant le souvenir d'un fidèle combattant de l'Evangile. — Voyez : *La Vie et les travaux de César Malan*, par un de ses fils, Genève, 1869 ; A. de Montet, *Dict. biogr. des Genevois et des Vaudois*, II, Lausanne, 1878, etc. LOUIS RUFFET.

MALCH (Saint), anachorète du quatrième siècle, né sur le territoire de Nisibe en Mésopotamie, se retira dans le désert de Chalcide en Syrie, sur les confins de l'Arabie. Pris par les Sarrasins, il fut forcé d'épouser une esclave musulmane, qu'il convertit, et avec laquelle il vécut dans la continence à Marone, bourgade de la Syrie située à douze lieues d'Antioche. Jérôme, qui les visita dans son premier voyage d'Orient, apprit de leur propre bouche leur histoire parsemée de prodiges. L'Eglise honore la mémoire de saint Malch le 21 octobre. — Voyez Jérôme, *Histoire de saint Malch*, dans le P. Rosweyde et Surius.

MALCHUS, un des serviteurs du grand-prêtre auquel l'apôtre Pierre coupa l'oreille droite, lors de la scène de l'arrestation dans le jardin de Gethsémané, et que Jésus guérit en la touchant (Luc XXII, 50.51; Jean XVIII, 10).

MALDONAT (Jean), l'un des meilleurs exégètes catholiques du seizième siècle, issu d'une noble famille espagnole, est né en 1534 à Las Casas de la Reina, dans la province d'Estramadure. Pendant les premières années de son séjour à l'université de Salamanque, il se livra aux études les plus variées et aborda successivement le droit civil, les belles-lettres, les langues anciennes. Ce ne fut qu'assez tard, et sur le conseil de son ami Michel Palatios, l'auteur d'un commentaire estimé sur saint Matthieu, qu'il se consacra avec toutes les forces de son intelligence aux recherches qui devaient rendre son nom illustre. Parmi les maîtres qui exercèrent sur lui la plus sérieuse influence, il convient de citer le dominicain Soto et le jésuite François Tolet. Ses débuts dans la carrière académique furent couronnés de succès, et il enseigna le grec, la philosophie, la théologie dans la même université où il était venu pour puiser l'instruction quelques années auparavant. En 1562, il se rendit à Rome et marcha, après avoir pris l'habit de jésuite, à la conquête d'un brillant avenir. Sa compagnie, qui aspirait à s'emparer dans toute la catholicité de l'enseignement de la jeunesse, recherchait en effet avec empressement tous les hommes qui, par leur sagacité, leur érudition, leur agrément de parole, aussi bien que par leur aveugle dévouement à ses maximes, lui permettaient d'atteindre ce but si convoité. Maldonat qui, soit en Espagne, soit à Rome, avait donné de sa capacité des preuves aussi nombreuses que solides, fut aussitôt employé par elle et partit pour Paris une année après qu'il eût été admis dans son sein, afin d'occuper la première chaire conquise par son ordre sur la Sorbonne. L'occasion était propice pour un ambitieux de talent, puisque la résistance aussi vigoureuse que légitime d'abord opposée par l'Université aux envahisseurs s'affaiblissait graduellement, et que les maîtres envoyés par la compagnie se voyaient investis des mêmes prérogatives que leurs autres collègues. Maldonat, se conformantaux

préceptes d'Ignace, ouvrit simultanément un cours de philosophie qui embrassait trois années et un de théologie qui en durait quatre. Les auditeurs lui vinrent en si grand nombre qu'il fut souvent forcé de lire en plein air dans la cour du collège de Clermont, faute d'un local assez vaste pour les contenir tous, et qu'il se trouva fréquemment dans le nombre des calvinistes, désireux de surprendre les secrets de sa méthode. S'il faut en croire de Thou, son universelle renommée aurait seule empêché le Parlement de prononcer un arrêt d'expulsion contre les jésuites. Charles IX, qui le goûtait fort comme prédicateur, aimait également à s'entretenir avec lui en particulier. Lorsqu'en 1570, une courte suspension fut apportée par la paix de Saint-Germain à une lutte fratricide, Maldonat interrompit son enseignement de la Sorbonne pour mettre au service de l'Eglise romaine ses ressources de controversiste et travailler en province à la conversion des huguenots. Le cardinal de Guise l'envoya avec une partie de ses confrères à Poitiers pour y fonder une maison professe et s'opposer par la chaire et par l'école aux ravages de l'hérésie. Mais l'orgueilleux jésuite ne tarda pas à abandonner ce champ d'action par trop ingrat contre une mission en Lorraine qui répondit tout aussi peu, il est vrai, à ses espérances. Bayle, avec sa pénétration ordinaire, a relégué au rang des fables la victoire que, dans une dispute publique à Sedan, il aurait remportée sur plus de vingt ministres réformés, et qui aurait amené l'abjuration des deux plus distingués d'entre eux ; cependant, ce mensonge est reproduit aujourd'hui encore par quelques historiens catholiques sur la foi de l'*Imago Primi Sæculi*. Après son retour à Paris, Maldonat eut également à essuyer de sérieux mécomptes. La Sorbonne, quoique obligée d'accepter de guerre lasse l'intrusion des révérends pères, supportait impatiemment leur présence et ne négligeait aucune occasion de leur témoigner son mauvais vouloir. Maldonat, en particulier, se trouva impliqué dans deux affaires qui lui rendirent odieux le séjour de la capitale et portèrent à sa réputation une grave atteinte. Ses adversaires lui intentèrent, en 1574, un procès pour captation d'héritage. Il avait, en effet, au dire du grand avocat Arnauld, tiré du président Montbrun de Saint-André tous ses meubles et acquêts par une confession pleine d'avarice et d'imposture, de laquelle M. de Pibrac appela comme d'abus en pleine audience (plaidoyer contre les jésuites). Le Parlement ne l'en renvoya pas moins absous ; mais, la même année, la Sorbonne l'accusa d'hérésie pour avoir, dans son enseignement, émis des doutes sur l'immaculée conception de la Vierge, qu'affirmaient énergiquement, depuis 1497, les docteurs de Paris. La jeunesse des écoles se passionna pour ce nouvel incident, qui mit à nu la haine de tout le *Corpus Academicum* contre les jésuites. Les arguments pour et contre s'échangèrent pendant deux années devant le tribunal de l'archevêque de Paris, Pierre de Gondi, auquel le pape Grégoire XIII avait remis la décision finale. Celui-ci se prononça le 17 janvier 1576, et, comme on pouvait s'y attendre, d'après les canons du concile de Trente (*Sessio. V, decretum de peccato originali*), son jugement tomba

en faveur du jésuite. Maldonat, malgré son triomphe, avait été si froissé par toute cette agitation et redoutait si vivement tout nouveau prétexte de trouble, qu'il abandonna sa chaire de la Sorbonne pour se retirer à Bourges dans un des collèges de sa compagnie et s'y consacrer tout entier à la rédaction de ses commentaires exégétiques sur les Prophètes et les Evangiles. Grégoire XIII, qui avait une grande confiance dans ses lumières, l'appela auprès de lui une année et demie après, en 1578, pour collaborer à une nouvelle édition des Septante. Ce fut aussi à Rome que Maldonat acheva son *Commentaire sur les Evangiles*, remis par lui en décembre 1582 à l'examen de son général, Aquaviva. La mort le surprit dans ses doctes travaux le 3 janvier 1583, avant qu'aucun d'entre eux eût été livré à l'impression; mais le soin en incomba à ses successeurs, qui auraient dû s'en acquitter comme d'un dernier et pieux devoir envers l'un des hommes qui avaient le plus efficacement servi leur société. 1° *Commentarium in quatuor Evangelistas*, son meilleur ouvrage, dont l'excellence est reconnue par les exégètes protestants et Richard Simon. Maldonat possède sur l'immense majorité de ses confrères catholiques l'avantage d'une connaissance précise du grec et de l'hébreu, d'une vaste érudition patristique, d'un sens critique exercé, d'une méthode qui rappelle à plusieurs égards celle des exégètes modernes, et tient un compte sérieux des arguments philologiques et historiques. Aberle, le théologien catholique de Tubingue, vante en outre le charme de son exposition et la classicité de son langage. Sans doute les connaissances de Maldonat sont mises trop souvent au service d'une harmonistique erronée et des résultats d'avance imposés par le concile de Trente; sans doute aussi il attache une trop haute importance aux interprétations des Pères et aux leçons de la Vulgate, mais ici encore il fait preuve de sens critique en suivant de préférence Chrysostome et en ne craignant pas de rectifier la version latine au moyen de l'original. La meilleure preuve de son indépendance ressort des mutilations que ses confrères firent subir à son manuscrit. Les hardiesses critiques qu'il renfermait furent effacées de la première édition, celle de Pont-à-Mousson (1596-1597, 1 vol. in-f°), par le père Dupuy, sur l'ordre d'Aquaviva lui-même. Les éditions subséquentes, celles de Brescia (1598), de Lyon (1598, 1607, 1613), de Mayence (1602), de Venise (1606), de Paris (1617), restèrent tout aussi fautives. Bossuet a donné de ces changements intéressés une explication ingénieuse : « L'ouvrage de Maldonat ayant été publié après sa mort, il ne faut pas s'étonner s'il n'est pas toujours aussi exact qu'il l'aurait été s'il avait mis lui-même la dernière main à son commentaire » (*Œuvres*, IV). Le véritable texte n'a été donné dans son intégrité qu'en 1840 par Sausen (Mayence, 5 vol. in-8°). — 2° Les travaux de Maldonat sur l'Ancien Testament sont très inférieurs à son *Commentaire sur les Evangiles : Commentarii in Jeremiam*, *Baruch*, *Ezechielem et Danielem; accessit expositio Psalmi CXIX et Epistola ad principem Borbonium*, *Montespenserii ducem de collatione ac disputatione cum Sedanensibus calvinianis*, Paris, 1610, in-4°; *Commentarii in præcipuos sacræ scripturæ*

libros Veteris Testamenti, Paris, 1643, in-f°. 3° Le même jugement s'applique aux traités dogmatiques de l'illustre jésuite espagnol. *Opera varia theologica, tribus tomis comprehensa ex variis tum regis tum doctissimorum virorum bibliotheca maxime parte nunc primum intucomedita*, Paris, 1677, in-f°. Dans ce recueil, préparé par les soins de Faure et Dubois, se trouve un *Traité des Sacrements* imprimé à Lyon en 1617, devenu très rare, et dont Richard Simon attribue le discrédit à la méthode d'accommodation si chère aux jésuites. Maldonat, qui avait à combattre les calvinistes de France, jugea que saint Augustin n'était plus guère de saison. Il semble avoir suivi en cela les *Constitutions* de son père Ignace, qui veulent qu'on se serve de la fameuse règle de Lesbos en accommodant la théologie aux temps et aux lieux lorsqu'il s'agit de la plus grande gloire de Dieu. En quoi il a très bien réussi. Dubois se proposait de faire connaître au public d'autres traités de Maldonat dont il possédait l'exemplaire manuscrit : *De fine mundi, de resurrectione, de judicio, de inferno, de cæremoniis* ; mais ce dessein ne fut réalisé qu'en 1781 par Zaccariæ (*Bibliotheca ritualis*, III); *Disputatio de fide*; *Traité des anges et des démons*, traduit en français par le père Laborie (Paris, 1617, in-12), et qui renferme les superstitions les plus étranges. La bibliothèque Ambrosienne possède de Maldonat un traité manuscrit, *De constitutione Theologiæ* ; il s'en trouve d'autres dans diverses bibliothèques de France et d'Espagne : *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos*; *De SS. Trinitate contra Arianos*, etc. Quant à la *Somme des cas de conscience* qui lui a été attribuée, il faut n'y voir qu'une compilation tirée de ses différents ouvrages par un religieux minime, Martin Codognat, et condamnée en cour de Rome le 16 décembre 1605. De Thou, si impartial et si modéré dans ses jugements, s'exprime sur Maldonat en termes singulièrement flatteurs ; il admire en lui une piété singulière, une grande austérité de mœurs, un jugement exquis avec une exacte connaissance de la philologie et de l'histoire. — Sources : Richard Simon, *Lettres choisies; Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament* ; Bayle, *Dictionnaire* ; Prat, *Maldonat et l'Université de Paris*, Paris, 1867 ; Aberle, *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 1855. E. Strœhlin.

MALEBRANCHE (Nicolas) naquit à Paris en 1638. D'une complexion délicate, élevé par une pieuse mère et disposé lui-même à la méditation religieuse, il se consacra de bonne heure à l'Eglise, et après avoir fait sa théologie en Sorbonne, il entra en 1660 dans la congrégation de l'Oratoire. Il s'essaya d'abord à l'histoire ecclésiastique, puis à la philologie sacrée sous la direction de Richard Simon, mais ces travaux l'intéressèrent peu. Par contre la lecture du *Traité de l'homme*, de Descartes, l'émut profondément et lui révéla sa vocation philosophique. Il mit tant de zèle à se pénétrer des écrits du maître, qu'il se faisait fort de les rétablir s'ils venaient à être perdus. En 1674, il publia le premier volume d'une série d'études, intitulée *De la Recherche de la Vérité*, qui eut un grand succès ; en 1712, l'ouvrage comptait sa septième édition ; il fut traduit en latin par Len-

fant (1691), et en plusieurs langues modernes. A la demande du duc de Chevreuse, il en fit un abrégé populaire et édifiant, les *Conversations chrétiennes* (1677, Mons, c'est-à-dire Paris). Plusieurs écrits qui se succédèrent rapidement : le *Traité de la nature et de la grâce* (1680), les *Méditations métaphysiques et chrétiennes* (1683), le *Traité de morale* (1684) et les *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (1688) qui fut considéré comme son chef-d'œuvre, achevèrent de constituer un corps de doctrines, dont le caractère dominant était l'accord d'une piété profonde et mystique avec les principes de Descartes, produisant une métaphysique très originale, trop hardie même pour ne pas inquiéter les théologiens. Bossuet écrivit sur l'exemplaire du Traité de la nature que l'auteur lui avait adressé : *nova, pulchra, falsa.* Arnauld dans son *Livre des vraies et des fausses idées* (1683), combattit la thèse que *nous voyons toutes choses en Dieu* ; Malebranche répliqua (*Réponse de l'auteur de la Recherche*, etc.) que c'était mal exposer sa pensée, et une vive polémique s'engagea entre les deux auteurs. Arnaud dénonça son adversaire auprès des théologiens romains, et en 1690, le Traité de la nature et de la grâce fut mis à l'index. Malebranche se soumit, mais cette soumission se distingue de celle de Fénelon par une nuance qui mérite d'être notée : « Je vous assure, écrivait-il à un ami, que la seule peine que j'aie de cette nouvelle, c'est qu'il y aura peut-être quelques personnes à qui mes livres pourraient être utiles qui ne les liront pas, quoique la défense qu'on en a faite à Rome soit une raison pour bien des gens, même en Italie, pour les rechercher. Ce n'est pas au reste que j'approuve cette conduite. Si j'étais en Italie où ces sortes de condamnations ont lieu, je ne voudrais pas lire un livre condamné par l'inquisition, car il faut obéir à une autorité reçue, mais ce tribunal n'en ayant point en France, on y lira le Traité. Cela sera même cause qu'on l'examinera avec plus de soin et, si j'ai raison comme je le crois, la vérité s'établira plus promptement. » (v. Blampignon, *Etude*, p. 79). En 1709, la traduction latine de la Recherche de la vérité, et en 1714 la première partie du Traité de morale et les Entretiens furent également mis à l'index. Cependant le *Traité de l'amour de Dieu* (1697), où l'oratorien se prononçait contre la doctrine du pur amour, facilita une réconciliation avec Bossuet ; de son côté Fénelon, qui avait écrit une *Réfutation du syst. de Malebranche sur la nat. et la grâce*, lui faisait exprimer plus d'une fois combien il l'honorait, et lorsque son *Traité de l'existence de Dieu* parut, précédé d'une préface du père Tournemine, où Malebranche était vivement attaqué, l'archevêque de Cambrai désapprouva la préface. Mais les écrivains de second ordre, le chanoine Foucher, le père Hardouin, les rédacteurs du journal de Trévoux persistaient dans leurs récriminations, qui se renouvelèrent à l'occasion des deux derniers ouvrages de Malebranche, les *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* (1708), écrits pour aider les missionnaires dans leurs controverses, et les *Réflexions sur la prémotion physique* (1715). Grâce à une vie très retirée, Malebranche était parvenu à un âge avancé ; il en supportait avec humilité les infirmités croissantes. Il

était fort souffrant, quand le philosophe anglais Berkeley insista pour avoir un entretien qui se changea en discussion ; depuis lors il s'affaiblit rapidement et mourut en peu de jours en 1715. Si l'existence de ce doux chrétien a été agitée par bien des luttes, il le dut à sa loyauté qui ne se prêtait pas aux réticences, et à cet égard son attitude fut, plus que ne l'avait été celle de Descartes, pure d'habiletés et de concessions ; pourtant il excellait dans les subtilités ; sa franchise marque qu'il se sentait bonne conscience. Sa préoccupation constante fut de donner pleine gloire à Dieu : Dieu est tout, et nous ne sommes rien ; et c'est bien à son insu que son admiration exclusive pour les principes de Descartes a fait dévier ce pieux dessein. Malebranche pouvait se réclamer de saint Augustin, *Confess.*, 13, 11 : *Deus sinus cogitationis meæ*, et une autre fois : *locus spirituum* ; et saint Bernard s'était écrié (*De Consider.*, 5, 1) : *Deus est regio spirituum*. Mais ces effusions d'une piété ardente, Malebranche les avait réduites en formules logiques ; pour obtenir une précision géométrique, il avait subordonné les perfections vivantes de Dieu à une abstraction métaphysique : l'être des êtres, l'être par excellence est essentiellement pensée, ou plutôt idée, les idées éternelles et nécessaires constituent l'essence de Dieu. Il y a trois idées primordiales : l'idée de l'infini, l'idée de l'ordre (qui comprend les rapports de perfection, les vérités pratiques, l'idée de la justice, principe de la morale) et l'idée de l'étendue intelligible (qui comprend les rapports de grandeur, constituant les vérités géométriques) ; et c'est la première, la plus générale, la plus abstraite, qui comprend les deux autres. L'idée de l'infini, c'est Dieu lui-même ; là où cette idée est conçue, la présence même de Dieu est constatée. Dès lors l'existence de Dieu se démontre aisément : nous avons l'idée de l'infini ; or, notre esprit limité ne saurait penser l'infini, pas plus qu'il ne saurait penser les autres idées éternelles et nécessaires. Nous les voyons en Dieu, et par là nous sommes admis à une participation de Dieu. La raison est la sagesse de Dieu, le Verbe de Dieu en nous, comme saint Jean l'enseigne dans son évangile (I, 9), lumière universelle et absolue, qui ne nous appartient pas, mais à laquelle nous appartenons, qui décide souverainement du vrai et du faux, qui se manifeste à nous par l'évidence, et à laquelle nous ne pouvons refuser notre consentement sans éprouver une peine intérieure et les reproches secrets de la raison. Cependant, si Malebranche n'admet en philosophie qu'un seul criterium, l'évidence, et revendique l'indépendance de la raison, il reconnaît, comme Descartes, une autre autorité dans le domaine de la foi et pour les vérités surnaturelles. Mais, tandis que le maître s'appliquait prudemment à séparer les deux domaines, le disciple les rapproche ; avec une confiance sereine, il les unit au point de les confondre, il proclame l'identité de ses principes avec les mystères de la foi. Dans l'Eucharistie, le Verbe a voulu nous apprendre d'une manière sensible que c'est lui qui éclaire et nourrit notre esprit. Le langage des Ecritures est figuré, et au moyen d'une interprétation convenable, on y trouve des enseignements rationnels. Envisageant la religion

par son côté intellectuel, Malebranche dit : « La religion, c'est la philosophie... L'évidence, l'intelligence est préférable à la foi, car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement ; » l'auteur ne se doute pas que cette maxime sera bientôt retournée contre la religion chrétienne. Mais on comprend les protestations d'Arnaud et de Bossuet. Il semble cependant que l'évidence des vérités nécessaires est primée par celle de notre propre existence ; du moins Descartes l'affirmait ; mais son disciple le conteste : nous n'avons qu'une notion bien imparfaite de notre âme. L'explication de ce fait est tout d'abord morale : Dieu ne veut pas que nous nous absorbions dans la contemplation de nous-mêmes ; il vaut mieux que cette perception complète soit réservée pour un temps où nous serons capables de connaître tout ce que nous sommes, sans nous livrer à l'orgueil, sans perdre de vue Dieu de qui nous avons tout reçu. Ce motif se rattache à un autre principe : nous connaissons les êtres particuliers, parce que Dieu nous les fait connaître et dans la mesure où il nous les fait connaître. Dans chaque être particulier, il y a deux éléments : l'un pur, impérissable, idéal ; l'autre passager, corruptible. Dès lors, il faut distinguer dans toute perception deux éléments, qui correspondent à deux capacités de notre esprit. Nous voyons en Dieu l'idée de l'être particulier ; par exemple, s'il s'agit d'un objet matériel, l'idée de l'étendue intelligible, et c'est l'entendement pur qui perçoit cette notion. Quant à l'élément matériel de cet objet, la couleur, la saveur, les propriétés secondaires, c'est par le sentiment que nous en sommes informés ; non que le sentiment reçoive une impression directe de l'objet ; depuis Descartes il est reconnu que la substance étendue n'a aucune relation avec la substance pensante : c'est Dieu qui produit ce sentiment en nous, sans l'éprouver lui-même. « Ainsi, lorsque je vois le soleil, je vois l'idée de cercle en Dieu, et j'ai en moi le sentiment de lumière, qui me marque que cette idée représente quelque chose de créé et d'actuellement existant ; mais je n'ai ce sentiment que de Dieu, qui certainement peut le causer en moi, puisqu'il est tout-puissant, et qu'il voit dans l'idée qu'il a de mon âme, que je suis capable de ce sentiment » (*Convers. chrét.*, III). Par les sens seuls, nous n'avons que des sentiments obscurs et confus, des modifications intérieures de notre être ; et si l'imagination vient y ajouter ses mirages, nous sommes entraînés vers l'erreur et vers les passions. Aussi, une des règles principales pour la recherche de la vérité, c'est de nous dégager de l'empire que les sens, dans notre condition actuelle, exercent sur nous, et de nous attacher plus étroitement à Dieu. Du reste, si notre esprit n'est pas en rapport direct avec les objets, il n'en est pas de même pour Dieu, qui est leur auteur. Nous ne pouvons connaître par une idée claire, cette efficace infinie de la volonté, par laquelle il donne et conserve l'être à toutes choses. Malebranche ne s'explique même pas sur la relation qui existe entre l'idée de l'étendue intelligible, archétype de toutes les formes que les corps peuvent recevoir, et l'étendue matérielle, c'est-à-dire les corps physiques. Mais ce que nous savons, c'est que Dieu, de même qu'il est la vérité unique, est

aussi la cause unique. Les êtres n'agissent pas les uns sur les autres ; ils ne sont que des occasions de l'action divine. « Dieu ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles pour produire certains effets... Il est vrai que notre bras se remue quand nous le voulons, et qu'ainsi nous sommes la cause naturelle du mouvement de notre bras. Mais les causes naturelles ne sont pas de véritables causes, ce ne sont que des causes occasionnelles, qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu » (*Recherche de la vérité*, VI, II, 3) ; vérité édifiante, qui nous invite à chercher en Dieu seul notre secours. La sollicitude divine ne peut se porter que vers des objets dignes de Lui. C'est donc en vue de Lui-même qu'il a créé ; c'est parce que les créatures participent en quelque mesure à ses perfections qu'il les aime, participation qui s'opère au moyen du Verbe. L'incarnation du Fils de Dieu n'a donc pas été provoquée par la chute ; dès l'origine, elle était le premier et le principal dessein de Dieu dans la création de l'homme. Le gouvernement du monde se réalise conformément à la sagesse infinie du Créateur, non par des volitions particulières et successives, qui se compléteraient les unes les autres, mais par des lois générales, très simples, qui se distinguent en cinq groupes. Le premier concerne le monde physique, loi du mouvement en ligne droite et loi du choc, suivant lesquelles s'accomplissent toutes les opérations des corps matériels. Le second et le troisième concernent le monde humain : ce sont d'une part les lois de l'union de l'âme et du corps, dont les modalités sont réciproquement causes occasionnelles de leurs changements ; d'autre part, les lois de l'union de l'âme avec Dieu, avec la substance intelligible de la raison universelle ; par ces lois notre esprit a le pouvoir de découvrir la vérité. Le quatrième groupe concerne les lois qui donnent aux génies bons ou mauvais, pouvoir sur les corps, aux démons pour nous tenter, aux anges tutélaires pour nous défendre ; par l'efficace de ces lois certains anges ont gouverné le peuple juif. Le cinquième enfin concerne le monde chrétien, ce sont les lois par lesquelles Jésus-Christ a reçu puissance souveraine dans les cieux et sur la terre, en d'autres termes pouvoir de réaliser le dessein fondamental de la création. Si de plus on considère que dès l'origine, les germes de tous les individus qui devaient surgir dans ce monde, étaient contenus dans le premier exemplaire de chaque espèce et que leur naissance s'est opérée successivement en vertu de la loi de la communication des mouvements, on se rend compte du caractère immuable de l'activité divine ; la Providence se réalise avec une régularité que nous appellerons mathématique. Les miracles sont l'effet de lois générales inconnues ; nous croyons volontiers que les effets miraculeux sont plus dignes de Dieu que les effets ordinaires et naturels, mais quand nous y pensons bien, nous comprenons que « la puissance et la sagesse de Dieu paraissent davantage dans les effets les plus communs que dans ceux qui frappent et étonnent l'esprit à cause de leur nouveauté » (7e méditation) ; et c'est le signe d'un esprit vulgaire et intéressé, de deman-

der à Dieu des actes d'intervention spéciale en notre faveur. Cette doctrine d'une Providence générale, nous fait reconnaître la bonté de Dieu mieux que ne le ferait la doctrine des dispensations particulières ; car nous rencontrons ici-bas bien des misères, des souffrances, qu'il serait difficile d'expliquer, de justifier, si Dieu intervenait spécialement dans chaque situation ; mais si ces imperfections ne sont que les conséquences naturelles d'un vaste système et en quelque sorte les ombres distribuées sur quelques parties d'une belle peinture, notre esprit juge de l'excellence de l'œuvre par l'harmonie et la simplicité des lois qui président au mouvement universel. Du reste l'optimisme est un corollaire obligé dans un système où c'est Dieu seul qui opère tout. Mais par là un autre problème devient plus difficile, c'est celui de notre liberté, de notre responsabilité. Les inclinations naturelles des esprits, dit Malebranche, sont des créations continuelles de la volonté suprême. Dieu les a toutes rapportées vers le bien, c'est-à-dire vers lui-même. La volonté est ce mouvement qui nous porte vers le bien en général ; et la liberté est la force que possède l'homme de déterminer la tendance de ces inclinations vers un bien plutôt que vers un autre, de les arrêter vers un bien inférieur et restreint, au lieu de les élever vers un bien supérieur et plus général. Mais il n'explique pas comment, Dieu étant l'auteur de toute modification en nous, nous pouvons diriger notre action, nous refuser à accomplir le bien supérieur ; ou du moins le philosophe se dérobe, en statuant que ce refus est quelque chose de purement négatif, dépourvu de réalité. Il est juste que la liberté de l'homme soit méconnue dans un système qui ne la reconnaît pas en Dieu. Quant à la grâce, elle est, comme le gouvernement du monde, réglée par des lois générales, elle ne rend pas de décrets particuliers et irrésistibles. La grâce est universelle, mais elle ne peut sauver tous les hommes, car Dieu aime plus les règles de sa sagesse que ses créatures, et ils n'aime celles-ci que dans la mesure où elles accueillent cette sagesse. Enfin la morale est fondée sur ce principe, que la vertu consiste dans un amour habituel et dominant de l'ordre invariable, ou de la loi divine, et cet amour naît de la connaissance intellectuelle de Dieu. Un résumé de la doctrine de Malebranche n'est pas facile, car elle est une synthèse d'éléments disparates. Du moins le cadre métaphysique en est fort simple : Dieu, c'est-à-dire l'idée infinie, principe unique et immuable de toutes les pensées et de tous les mouvements. Les diverses critiques qu'on peut adresser à cette philosophie se ramènent à cette questisn : Quelle différence essentielle sépare une telle doctrine de celle d'un autre cartésien illustre, Spinosa ? Certes, le pieux oratorien avait horreur du philosophe hollandais, qu'il appelait un misérable ; mais les lettres échangées avec Dortous de Mairan (publiées par M. Feuillet de Conches, 1841) montrent qu'il était embarrassé de réfuter les chimères de Spinosa. Un caractère aussi noble que celui de Malebranche devait compter de nombreux amis ; ses ouvrages écrits dans le plus beau style du dix-septième siècle, eurent beaucoup de lecteurs, mais il eut bien peu de vrais disciples. Un admirateur en-

thousiaste, le père André, se proposait de donner un exposé complet de sa vie et de sa doctrine, mais l'ordre des jésuites interdit la publication de cet ouvrage (voyez Cousin, *Fragments de philosophie moderne*, *P. André*). Leibnitz appréciait hautement Malebranche et écrivit un *Examen* de ses principes ; il adopta son idée que Dieu a compris de toute éternité dans le plan du monde le germe de tous les genres d'êtres organisés, son idée d'une Providence générale et celle que les êtres particuliers n'exercent pas d'action les uns sur les autres ; mais pour le philosophe de Hanovre, ce furent des matériaux empruntés à l'idéalisme pour servir à la construction d'un système bien différent. Malebranche avait été membre de l'académie des sciences et Fontenelle lui a consacré un de ses plus fins éloges. Mais, si Descartes fut promptement délaissé au dix-huitième siècle, il était naturel que la doctrine de Malebranche fût écartée plus promptement encore. De nos jours sa pensée a été étudiée avec un intérêt nouveau.— Outre les ouvrages consacrés à l'histoire de la philosophie (Damiron, M. Bouillier, etc.), il convient de mentionner : l'abbé Blampignon, *Etude sur M.*, 1862; Ollé Laprune, *Philosophie de M.*, 2 vol. 1870, couronné par l'Institut; *Œuvres complètes de M.*, par de Genoude et Lourdoueix, 2 vol. in-4°, 1837. Plusieurs traités et notamment les réponses à Arnauld ne s'y trouvent pas. A. MATTER.

MALESHERBES (Chrétien-Guillaume de Lamoignon de), né à Paris en 1721, était fils du chancelier Guillaume II de Lamoignon, et arrière neveu de l'intendant Bâville. Il fut élevé par les jésuites, notamment par le père Porée, ancien maître de Voltaire. Nommé substitut du procureur général, son parent, en 1741, conseiller au parlement en 1744, premier président de la cour des aides en 1750, et directeur de la librairie, Malesherbes porta dans toutes ses fonctions la passion du bien public, et le dévouement à toutes les réformes inspirées par les principes généreux de la philosophie du dix-huitième siècle. Il adoucit les rigueurs de la censure, et indiqua plus d'une fois aux gens de lettres le moyen d'éluder les lois qui restreignaient la liberté de la pensée. C'est à son persévérant courage que l'*Encyclopédie* doit d'avoir vu le jour. « M. de Malesherbes, a dit Voltaire, n'avait pas laissé de rendre service à l'esprit humain, en donnant à la presse plus de liberté qu'elle n'en avait jamais eu. Nous étions déjà presque à moitié chemin des Anglais. » Rousseau lui rend le même témoignage. Malesherbes présenta à Louis XV de sévères *Remontrances* sur l'établissement de nouveaux impôts, et fut exilé dans une de ses terres, en 1771, lorsque la cour des aides fut dispersée par le chancelier Maupeou. Rappelé, en 1774, par Louis XVI, qui l'estimait, sa rentrée fut un véritable triomphe. D'accord avec son ami Turgot, il travailla à la réforme du régime fiscal, et quinze années avant la Révolution, il insista auprès du roi sur la nécessité prochaine d'une constitution et d'une représentation nationale. Maurepas, premier ministre, ajourna les réformes et en critiqua si vertement les projets, que Malesherbes donna sa démission en 1775 ; puis, cédant aux instances de Louis et de Turgot, il accepta de remplacer le duc de la Vrillière, comme mi-

nistre de la maison du roi, à condition qu'on n'y signerait plus de lettres de cachet. Il vida les prisons d'Etat (Turgot avait relâché en 1774 les deux derniers galériens protestants) et tempéra les sévérités du pouvoir; mais de nouveau rendu impuissant par Maurepas, il quitta le ministère avec Turgot, en 1776, et composa dans la retraite ses deux *Mémoires sur le mariage des protestants*, ouvrages qui à eux seuls suffiraient à sa gloire, quand même il ne serait pas redevenu ministre pour les traduire en une loi bienfaisante quoique encore incomplète.—Cette question fut presque constamment agitée dans la seconde moitié du siècle. En 1751, le bruit s'était répandu que le gouvernement de Louis XV songeait à rappeler les protestants émigrés. Bien que ce bruit n'eût aucun fondement, le clergé bondit de fureur à la seule pensée que le pouvoir pût s'émanciper à ce point, et ne justifia que trop par sa conduite l'accusation que les persécutés avaient naguère portée contre lui, dans une supplique envoyée au maréchal de Saxe : « Des dragons érigés en missionnaires, des ecclésiastiques plus cruels que des dragons, ne nous laissent vivre, ni mourir, sans nous contraindre à faire des actes dont nos consciences ont horreur. » M. de Chabannes, évêque d'Agen, prit la plume, et, par une lettre imprimée, adressée au contrôleur général, protesta avec indignation contre le rétablissement de factieux et de révoltés, ennemis nés de l'Eglise et de la monarchie, mauvais sujets que l'Etat avait tout gagné à perdre. De son côté, M. de Monclus, évêque d'Alais, écrivit pour exhorter la cour à prendre des mesures plus énergiques envers des hérétiques dont l'émigration n'était plus à craindre, et pour se plaindre de ce que les magistrats s'étaient relâchés de la sévérité des ordonnances. Là-dessus, la cour envoya l'ordre de rebaptiser tous les enfants et de faire réhabiliter tous les mariages (1751). La dragonnade était recommencée, ainsi que l'émigration, lorsque quelques coups de fusil, tirés dans les Cévennes, firent reculer les persécuteurs (10 août 1752), et ramenèrent la cour à l'opinion à demi tolérante des légistes et des jansénistes (D'Aguesseau, Joly de Fleury, le maréchal de Richelieu, etc.) qui, partant du point de droit chimérique formulé dans la déclaration de 1715 : à savoir qu'il n'y avait plus de protestants dans le royaume, voulaient qu'en conséquence les prêtres mariassent les *nouveaux convertis* en fermant les yeux, et sans exiger des abjurations répétées et des épreuves qui duraient ici quelques mois, et là jusqu'à cinq et six années. Plus tard, c'est la preuve du contraire qui deviendra la thèse des avocats : savoir que les lois reconnaissent l'existence des protestants en France. Tandis que *Le Patriote français et impartial* d'Antoine Court (1752) réfutait l'évêque d'Agen et demandait le rétablissement de l'édit de Nantes, un mémoire anonyme et manuscrit, adressé au roi, posait la question d'une manière plus pratique, en proposant que les mariages des protestants fussent célébrés devant des magistrats et non par les prêtres. La proposition revenait donc à légaliser le mariage civil imaginé par le jurisconsulte Claude Brousson, et pratiqué par les pasteurs du Désert de la fin du dix-septième siècle. Quelques lignes de ce mémoire mon-

treront combien l'auteur, animé pourtant d'un sentiment d'humanité, était encore éloigné de la tolérance : « Il faut être fanatique pour soutenir que Louis XIV eût péché en laissant subsister l'édit de Nantes ; un zèle louable l'a porté à le révoquer, la religion et la politique ne permettent plus qu'on le rétablisse ; les maux que cette révocation a pu faire ont cessé en partie ; le bien qu'elle a produit existe, et une opération contraire ferait un bouleversement... Il faut persécuter la secte et épargner les sectaires. » Les protestants se plaçaient naturellement à un tout autre point de vue, témoin le titre de l'ouvrage de M. de Beaumont, publié en 1753 : *L'accord parfait de la nature et de la raison, de la révélation et de la politique* « ou traité dans lequel on établit que les voies de rigueur en matière de religion blessent les droits de l'humanité, et sont également contraires aux lumières de la raison, à la morale évangélique et au véritable intérêt de l'Etat. » L'illustre Turgot, dont les principes en cette matière n'ont pas été dépassés, vint en aide aux proscrits par ses *Lettres sur la tolérance* (1753) et par *Le Conciliateur, lettre d'un ecclésiastique à un magistrat sur les affaires présentes* (1754). Avec une clairvoyance parfaite, il montra que le gouvernement ne sortirait de l'impasse où l'avait poussé le fanatisme, qu'en confiant au magistrat tout ce qui concernait les mariages des protestants, leurs registres de baptême et d'inhumation, et en rendant aux persécutés la liberté de culte. « Toute assemblée civile qui est séditieuse, disait-il, doit être interdite, toute assemblée religieuse doit être permise. » L'ouvrage de l'abbé Yvon, *La liberté de conscience resserrée dans des bornes légitimes* (1754), également animé du souffle libéral, ne s'élève point cependant à la hauteur de ceux de Turgot. Enfin Rippert de Monclar, procureur général au parlement d'Aix, publia le *Mémoire théologique et politique au sujet des mariages clandestins des protestants de France* (1755), dans lequel il réclamait, avec l'anonyme et avec Turgot, un état civil pour les non catholiques. La question, une fois posée avec autant de fermeté que de modération, devait être résolue tôt ou tard. Cependant la grande majorité du clergé, toujours imbue de l'esprit de domination et d'intolérance, insistait avec force pour le maintien du *statu quo* et s'opposait énergiquement à la moindre concession. L'abbé de Caveirac n'a fait qu'exprimer ces passions rétrogrades dans les *Sentiments des catholiques de France sur le mémoire au sujet des mariages clandestins des protestants*, ouvrage plus connu par son sous-titre : *Mémoire politico-critique*, etc. (1756). Il venait à peine de paraître lorsqu'Antoine Court rentra dans la lice, en publiant la *Lettre d'un patriote sur la tolérance civile des protestants et sur les avantages qui en résulteraient pour le royaume* (1756), et en appendice, la *Réponse d'un bon chrétien aux prétendus sentiments des catholiques*, etc. La réplique, intitulée *La voix du vrai patriote catholique opposée à celle de faux patriotes tolérants* (1756), et attribuée tantôt à l'abbé de Caveirac et tantôt à l'abbé Bouniol de Montégut, ne se fit pas attendre, et la même année vit paraître encore le *Petit écrit sur une matière intéressante* (Toulouse, in-8°), attribué à l'abbé Morellet et favorable aux persécutés ; ensuite un opuscule

qui leur était contraire : *Dissertation sur la tolérance des protestants*, « ou réponse à deux ouvrages dont l'un est intitulé : *L'Accord parfait*, et l'autre : *Mémoire au sujet des mariages clandestins des protestants de France;* puis une première *Réponse à une dissertation contre les mariages clandestins de France*, « ou lettre à l'auteur d'un écrit intitulé : *Dissertation sur la tolérance des protestants*, etc, » et enfin une *Seconde réponse à des dissertations contre la tolérance pour les mariages protestants*, « ou lettre à l'auteur de deux mémoires, l'un intitulé : *Mémoire politico-critique*, et l'autre : *La voix du vrai patriote catholique, etc.* » Barbier attribue les deux dernières publications à l'abbé Besoigne, qui se serait séparé du clergé, ainsi que les abbés Yvon, Morellet et Guidi, pour épouser la cause de la tolérance. Après avoir jeté ce vif éclat, la discussion s'éteignit ou à peu près; il ne parut en 1757 qu'une *Lettre de M. de.... capitaine d'infanterie, à M. le chevalier de..., officier de la Maison du roi, touchant les assemblées des huguenots*, et en 1758 que l'*Apologie de Louis XIV et son conseil sur la révocation de l'édit de Nantes*, par l'abbé de Caveirac, ouvrage auquel le chapelain de l'ambassade de Hollande, Delabroue, répondit, en 1760, par *L'Esprit de Jésus-Christ sur la tolérance*. L'attention publique s'était bientôt lassée et détournée des proscrits, qui avaient le tort, aux yeux des philosophes, d'être des hommes religieux, et, aux yeux des magistrats, de passer pour révolutionnaires; un coup de tonnerre la réveilla définitivement : Voltaire venait de prendre en main la cause de Calas (1762). En 1763 parut son *Traité de la tolérance* et, l'année suivante, Turmeau de La Morandière publia les *Principes politiques sur le rappel des protestants de France*. En 1766, l'avocat général Servan plaida avec une chaleureuse éloquence la cause de Marie Robequin, abandonnée par son mari sous prétexte qu'ils n'avaient été mariés qu'au Désert, et Louis XV fit rédiger par le conseiller d'Etat Gilbert de Voisins, pour être lus en conseil, deux *Mémoires sur les moyens de donner aux protestants un état civil en France*. Que de pas il fallait avoir faits en arrière, depuis l'édit de 1598, qui consacrait la libre co-existence des deux cultes, pour que l'idée de restituer un état civil aux non catholiques pût être considérée comme un notable progrès! Le ton qu'est obligé de prendre le défenseur de ceux qui souffraient depuis quatre-vingts ans, révèle l'énormité du recul : « On se reprocherait d'abord, disait Gilbert de Voisins, de mettre en question si l'exercice de la R. P. R. peut être remis aujourd'hui en l'état où il était avant la révocation de l'édit de Nantes, et laissé dans la liberté dont il jouissait depuis cet édit. » Le meilleur parti, ajoutait-il, « serait de maintenir l'interdiction publique et solennelle de la R. P. R., de ne point perdre de vue l'objet permanent, toujours désirable, de ramener ceux qui y sont encore attachés, » et de leur laisser en même temps une sorte de liberté domestique et privée de religion. « A l'égard des assemblées qui auraient quelque chose de public..., elles sont par elles-mêmes séditieuses et criminelles. » L'article premier du projet de loi annexé aux *Mémoires* était ainsi conçu : « Voulons que la religion catholique, apostolique et romaine, soit seule à perpétuité reconnue,

autorisée et exercée dans toute l'étendue de notre royaume, pays et terre de notre obéissance ; et qu'en conséquence la religion protestante calviniste, autrement dite Prétendue Réformée, en demeure bannie à jamais, sans qu'en aucun temps, ni pour quelque cause ou occasion que ce soit, elle puisse y être admise ou tolérée de nouveau, sous quelque prétexte que ce puisse être. » Cette proscription si catégorique ne suffisait point au clergé, dont les intrigues réussirent encore longtemps à empêcher la réalisation du projet d'état civil. Cependant, en 1769, un mariage fut validé par le parlement de Toulouse, sur un certificat de Paul Rabaut, et dès lors il fut admis dans tous les parlements que quiconque attaquait en justice la légitimité des enfants protestants, n'était point recevable. A la fin de 1774, les Eglises adressèrent à Louis XVI, qui venait de monter sur le trône, une requête, dans laquelle, après avoir rappelé leur fidélité sous Henri IV, Louis XIII et Louis XIV, et le calme profond qui avait régné en Languedoc pendant la guerre de 1746, elles disaient : « Tout ce dont nous sommes coupables, c'est de célébrer notre culte, malgré les édits qui nous proscrivent. Mais cette désobéissance qui nous a paru légitime, serait-elle un crime à vos yeux ? Nos intentions sont des plus pures. Nous voudrions concilier ce que nous devons à la conscience avec ce que nous devons à votre autorité. » Et lorsque, en 1775, le célèbre avocat Legouvé eut rédigé une requête au Conseil pour l'obtention de l'état civil, les soixante principaux réformés de Paris refusèrent de la signer, parce qu'elle ne réclamait pas en même temps la liberté de culte. Leur existence légale ne venait-elle pas, en effet, d'être reconnue, puisqu'une circulaire ministérielle, adressée aux curés dans le but d'empêcher que la révolte causée près de Paris par le libre commerce des grains, s'étendît dans les provinces, avait été envoyée à Paul Rabaut et par lui à ses collègues, qui, sans hésiter, avaient répondu de la tranquillité publique ? Pour la première fois en ce siècle, la royauté avait tenu aux protestants un autre langage que celui des coups de fusil ou des édits de proscription. Bientôt les excitations de Maurepas et l'apparition d'une brochure de l'abbé Guidi, favorable aux proscrits : *Dialogue entre un évêque de l'assemblée du clergé de France et un curé de Paris sur le mariage des protestants* (1775), ranimèrent l'irritation du clergé, qui recommença de fulminer dans ses assemblées contre les *nouveaux convertis*, et fit écrire par le père Richard, jacobin fanatique, le factum intitulé : *Les protestants déboutés de leurs prétentions* (1776), auquel l'abbé Guidi répondit par un *Second dialogue* (1776), lequel fut suivi de l'*Intolérance éclairée* (1777). En 1778, la cause protestante, soutenue par les conseillers Duséjour, De Bretignères et D'Esprémesnil, revint dans le parlement de Paris, qui s'y était déjà intéressé, et l'on vendit sourdement, pour ne pas trop scandaliser Messeigneurs du clergé, le *Dialogue entre un président du parlement, un conseiller d'Etat et le curé de Saint *** sur l'état civil des protestants*. Le parlement favorisa également le débit d'une brochure, dans laquelle Condorcet accusait de fanatisme, de ridicule, d'absurdité et de barbarie, toutes les lois rendues contre les réfor-

més, depuis 1665 ; elle avait pour titre : *Reflexions d'un citoyen catholique sur les lois de France relatives aux protestants.* Une *Dissertation sur la tolérance civile et religieuse*, parut encore la même année, et, le 25 novembre, Bachaumont écrivait : « Les protestants sont dans l'attente de ce qui va se passer, et l'on a tout lieu de croire qu'ils ont obtenu enfin un état légal en France. Le parlement continue à s'en occuper sous l'influence du ministère ; on a gagné plusieurs prélats, et la faveur de M. Necker, jointe aux sollicitations du docteur Franklin au nom des Etats-Unis d'Amérique, est plus que suffisante pour étouffer les clameurs du clergé. » Puis le 13 décembre : « Au moment où les bons patriotes se flattaient que les protestants allaient recouvrer enfin un état légal en France par le concours de la magistrature avec le ministère, et même avec des membres philosophes du clergé, le parlement a reçu défense de s'en occuper... On croit que la crainte d'indisposer le clergé, lorsqu'on est sur le point de lui demander un secours (subside) extraordinaire, a été le motif de cette variation du gouvernement.» L'année suivante vit paraître les *Lettres de deux curés des Cévennes sur la validité des mariages des protestants*, et le *Triomphe de l'intolérance*, « ou anecdotes de la vie d'Ambroise Borelly, mort à Londres, âgé de cent-cinq ans, recueillies par W. Jestermann; ouvrage traduit de l'anglais et trouvé dans les papiers de M. de Voltaire, suivi de la Tolérance au pied du trône, ou réflexions d'un citoyen catholique sur les lois de France, relativement aux protestants, » Londres, 1779. Ce titre renferme des inexactitudes volontaires destinées à dissimuler le véritable nom de l'auteur, qui était Rabaut Saint-Etienne. Se sentant à demi vaincus, les prêtres n'en crièrent que plus fort. En 1780, parut le *Mémoire sur les entreprises des protestants, présenté au roi par l'assemblée du clergé de France,... tiré du procès-verbal de la dite assemblée.* Cependant le gouvernement persévérait dans son attitude un peu hostile au fanatisme ; une déclaration du 12 mai 1782 ordonna à tous curés et vicaires de n'insérer dans les actes de baptême aucune clause non contenue dans les déclarations des parents : c'était interdire les qualifications de bâtard ou d'enfant illégitime que les prêtres se permettaient impunément. Tel fut le premier pas vers la solution depuis si longtemps patiemment attendue par un million de fidèles et loyaux sujets. Enfin l'ouvrage qui allait décider de la victoire fut mis au jour.—Revenant des Etats-Unis, le héros de la guerre de l'indépendance, La Fayette, se souvint de la promesse qu'il avait faite à Washington, de travailler à l'abolition des lois qui traitaient les réformés en parias et en criminels. Il se rendit à Nîmes et assista à une assemblée du Désert présidée par Rabaut Saint-Etienne, qu'il embrassa après l'avoir entendu. Dans le courant de l'année 1785, il présenta à Malesherbes M. de Poitevin, célèbre astronome, correspondant de Lalande et de Dalembert, envoyé à Paris par les protestants du Midi. Ce fut alors que Malesherbes, familier de l'hôtel de Jaucourt, qu'on appelait la « maison des huguenots, » adressa au roi les deux mémoires dont il n'avait fait tirer qu'un petit nombre d'exemplaires. Au mois de décembre, M. de Poitevin fut remplacé par Rabaut Saint-Etienne

qui, sous prétexte de l'impression de ses *Lettres à Bailly sur l'histoire primitive de la Grèce*, passa deux années à solliciter les personnes influentes et à reconstituer l'Eglise de Paris. La Fayette gagna les ministres Castries et de Breteuil ; le secrétaire du dernier, Rulhière, lié avec Court de Gébelin (1784) et Rabaut, partageait les idées et les sentiments de Malesherbes. En octobre 1786, un long mémoire rédigé sous l'inspiration de Malesherbes, de La Fayette et de Rabaut, par Rulhière qui l'a inséré dans ses *Eclaircissements historiques sur les causes de la révocation de l'édit de Nantes*, fut soumis au roi par le baron de Breteuil. Le procès de la marquise d'Anglure, déclarée bâtarde par le parlement de Bordeaux, contrairement à la jurisprudence habituelle et malgré l'admirable défense de Desèze ; l'appel interjeté par elle devant le conseil, et la consultation publiée en sa faveur par Tarjet, avaient fait sentir plus vivement que jamais la nécessité de remédier à l'intolérable situation des *nouveaux convertis*, et mis à néant la fiction légale, déjà repoussée par d'Aguesseau, en 1715, de la non-existence des protestants dans le royaume. Le 9 février 1787, Robert de Saint-Vincent prononça au parlement de Paris un discours complet sur la matière, suivi d'un vote favorable ; à l'issue de la séance et pour devancer l'assemblée des notables où La Fayette allait faire adopter la même proposition (23 mai), le président alla prier officiellement le roi d'accorder l'état civil aux protestants. Sur ces entrefaites Malesherbes fut rappelé au ministère pour remplacer Calonne. Dès lors il était certain que la réparation allait s'accomplir. Toutefois le clergé s'y opposa jusqu'au bout. Un fort volume, attribué par les uns aux abbés Beauregard, l'Enfant et Berger, par d'autres aux ex-jésuites l'Enfant et Bonnaud, par d'autres encore aux abbés Bonnaud et Proyart, et enfin à l'abbé Pey, parut en 1787 sous le titre de *Discours à lire au conseil en présence du roi par un ministre patriote sur le projet d'accorder l'état civil aux protestants*, et l'on en fit un court extrait intitulé *Lettre à un magistrat du parlement de Paris, au sujet de l'état civil des protestants*, qui fut envoyé à chacun des conseillers, tandis que la maréchale de Noailles et Mme de Genlis colportaient partout l'ouvrage entier et provoquaient par là la réimpression des mémoires de Malesherbes et celle du dernier ouvrage de Rabaut. Notons encore deux opuscules, l'un contre la tolérance : *Secret révélé ou lettre d'un magistrat de province au sujet de l'état civil des protestants, par C***, avocat* (1787), et l'autre pour : *Réflexions importantes d'un philanthrope* (1787). Enfin le roi signa, et Malesherbes et de Breteuil contresignèrent l'édit qui rendait aux persécutés, non l'existence religieuse dont ils avaient joui sous l'édit de Nantes, mais seulement l'existence légale, le droit de faire constater par le magistrat leurs naissances, leurs mariages et leurs décès, afin de jouir des effets civils qui en résultent, c'est-à-dire uniquement « ce que le droit naturel ne permettait pas de leur refuser. » Quant au reste, l'impitoyable législation de 1724, dressée par Bâville, subsistait tout entière, et le ministère promettait de l'adoucir ; mais il n'en eut pas le temps. Ce fut le châtiment et comme la malédiction de la

royauté, de ne pouvoir réparer complètement la grande iniquité qu'elle avait commise, et de demeurer serve du fanatisme jusque dans l'édit de tolérance et malgré les lumières de Turgot et de Malesherbes. Il n'appartenait qu'à l'immortelle révolution de 1789 de proclamer la liberté des cultes et leur égalité devant la loi. D'ailleurs la réparation partielle qui honora le règne de Louis XVI, eût sans doute tardé encore, si, pour atténuer le mécontentement que devait produire un édit portant création d'un emprunt de quatre cent millions, on n'avait cru indispensable d'en publier en même temps un autre qui fût populaire (19 novembre 1787). Avant que celui-ci fût enregistré, l'auteur de la *Lettre à un magistrat*, s'acharnant à lutter jusqu'à la dernière minute, publia une nouvelle lettre, dans laquelle il demandait qu'on laissât les religionnaires dans l'état d'incertitude où ils étaient, et qui, disait-il, sans leur faire aucun mal, les obligeait à prendre peu à peu le parti de rentrer au bercail. Le 20 décembre il parut encore une *Lettre de M*** à M. l'abbé A****. Enfin l'enregistrement eut lieu le 29 janvier 1788. En annonçant cette nouvelle à Washington, La Fayette lui écrivait, le 4 février : « Vous jugerez aisément combien, dimanche dernier, j'ai eu de plaisir à présenter, à une table ministérielle le premier ecclésiastique protestant qui ait pu paraître à Versailles depuis la révocation de 1685. » Cet ecclésiastique, condamné à mort par les lois et dont le père redoutait l'arrestation, était Rabaut Saint-Etienne, auquel Malesherbes avait rendu visite dans le modeste *Hôtel de Nîmes* (rue de Grenelle-Saint-Honoré), et qu'il avait invité à dîner. Le billet d'invitation portait ce titre de *ministre protestant*, inscrit vingt-cinq ans auparavant sur l'écriteau que portait au cou, en montant au gibet, le dernier pasteur martyr, François Rochette. En accueillant avec effusion l'un de ces pasteurs du Désert que le terrible intendant du Languedoc n'avait pas réussi à exterminer, Malesherbes dut répéter le mot qu'il affectionnait : « Il faut bien que je rende quelques bons offices aux protestants, mon ancêtre leur a fait tant de mal ! » De nouveau contraint de quitter le ministère en 1788, l'intègre magistrat, le grand citoyen ne sortit de la retraite que pour donner une preuve éclatante de la noblesse de son caractère. Attaché au roi qu'il avait servi, et bien éloigné sans doute de soupçonner que Louis XVI eût trahi la France et appelé l'étranger, ce dont on ne peut plus douter aujourd'hui, il demanda l'autorisation de s'unir à Target et Desèze pour défendre le faible et criminel monarque devant la Convention. Cet acte de courage lui coûta peut-être la vie. Arrêté en décembre 1793 et accusé d'avoir conspiré contre l'unité de la République, il refusa de se défendre, et fut conduit à l'échafaud (22 avril 1794) avec sa fille et son gendre, Chateaubriand, frère de l'illustre auteur des *Martyrs*. — Voir *Vie de Malesherbes*, Paris, 1802, in-8° ; De Lisle de Sales, *Malesherbes*, Paris, 1803, in-8° ; Gaillard, *Vie ou éloge historiq. de M. de Malesherbes*, Paris, 1805, in-8° ; Bazin, *Eloge historiq. de Malesherbes*, Paris, 1831, in-8° ; Saint-Beuve, *Causeries du lundi*, t. II ; *Bullet. de l'hist. du prot.*, III, 330 ; V, 425 ; IX, 457 ; XIII, 258 ;

Anquez, *De l'état civil des réformés de France*, Paris, 1868, in-8°; Ch. Coquerel, *Hist. des pasteurs du Désert*, Paris, 1841, in-8°; Edmond Hugues, *Antoine Court*, Paris, 1872, in-8°; A. Coquerel fils, *Le Lien* du 23 juillet 1854, et *Paris-Guide*, Paris, 1867, I, 763. O. Douen.

MALINGRE (Thomas; il prenait parfois, mais seulement dans ses ouvrages, le prénom de Mathieu), ancien dominicain, fut un des premiers ouvriers de la réformation dans le champ de la Suisse romande. Ecrivain délicat, poète ami de Clément Marot, il a publié à Neuchâtel, chez l'imprimeur Pierre de Vingle, des traités de propagande qui ont un caractère plus littéraire que théologique. Il était de famille noble. Son père, Jean Malingre, était seigneur de Morvilliers-Saint-Saturnin, village situé à une ou deux lieues d'Aumale, sur les limites de la Picardie et de la Normandie. D'après son propre témoignage, il avait prêché à Blois, vers 1527, « en détestant publiquement la messe. » Le nom de cette ville figure comme étant celui de son lieu d'origine dans une strophe de ses *Chansons* disposée en acrostiche: *Malingre de Bloys*. Peut-être veut-il dire seulement qu'il était né aux idées évangéliques dans cette cité. Il était probablement depuis 1531 à Neuchâtel, lorsqu'il y fit paraître, en 1533, chez Pierre de Vingle, deux opuscules auxquels, usant d'une autre anagramme, il mit son nom et le prénom de Mathieu sous la forme: « Y me vint mal a gre. » *S'ensuyvent plusieurs belles et bonnes chansons*, « que les chrestiens peuuent chanter en grande affection de cueur: pour et affin de soulager leurs esperitz et de leur donner repos en Dieu, au nom duquel elles sont composées par rithmes, au plus pres de lesperit de Jésus-Christ, contenu es sainctes escriptures. » C'est un pet. in-8 de 24 ff. non ch. qui contient dix-neuf pièces. Dans les seize vers de l'avis ou exhortation « aux lecteurs chrestiens » se trouve en acrostiche le nom de Malingre. *Le Chansonnier huguenot* de M. Henri Bordier a reproduit sept de ces pièces (p. 3, 32, 335, 25, 15, 106, 42), mais le plus souvent d'après le texte modifié, ou même complètement remanié, qu'offrent les chansonniers postérieurs. Le nom de Malingre se retrouve encore en acrostiche deux ou trois fois dans d'autres pièces. Le poète signait ainsi à sa manière sans se compromettre.— *Moralite de la maladie de chrestiente, a.xiij. personnages:* « En laquelle sont monstrez plusieurs abuz, aduenuz au monde par la poison de péché et l'hypocrisie des heretiques. Foy, Esperance, Charite, Chrestiente, Bon œuvre, Hypocrisie, Peche, Le médecin céleste, Inspiration, Laveugle, Son varlet, Lapoticaire, Le docteur.» Pet. in-8 de 48 ff. non ch. La souscription porte: « nouvellement imprimé à Paris; » mais par cette énonciation fictive l'éditeur huguenot voulait dérouter les lecteurs curieux, ou bien inspirer quelque confiance dans l'orthodoxie du texte: c'était le seul moyen de répandre ses petits livrets en France parmi la population catholique. L'anagramme de l'auteur figure sur le titre et son nom se retrouve en acrostiche dans les vers qui précèdent immédiatement le rondeau final. Cette « Moralité » se compose de deux mille soixante-quinze vers; elle n'a jamais été réimprimée. La pièce fut sans doute repré-

sentée à Genève le 2 mai 1546, sous ce titre: La *Chrestiente malade* (v. Galiffe, *Nouvelles pages d'histoire exacte*, p. 73). Un exemplaire de ce curieux opuscule, malheureusement incomplet (des ff. 27-30, 36-38, 42-43) se trouve à la Bibl. du prot. fr. à Paris. On n'en connaît qu'un exemplaire complet, Bibl. de la ville de Zurich, Gall. XXV, 1009, 5. — Les *Noelz nouveaulx*, pet. in-8° de 22 ff. non ch. sortirent aussi des presses de Pierre de Vingle. Le recueil a vingt-quatre noëls. Malingre est certainement l'auteur de la plupart de ces petits poèmes, car son nom se trouve en acrostiche en plusieurs endroits, particulièrement dans le huitain du titre:

Musiciens amateurs de cantiques,
Au nom de Dieu, chantez Noelz nouveaulx,
Lesquelz sont faictz sur les vieulx et antiques :
Ie vous supply, delaissez les lubriques :
Ne chantez point brayant comme nos veaulx,
Glorieux chantre, ne vault point deux naueaux.
Recordez-vous que Dieu veult lhumble cœur
En foy contrict. Note cela chanteur.

Il faut aussi attribuer à Malingre une sottie de mille sept cents vers de huit syllabes, bien que son nom ne s'y trouve nulle part: *La verite cachee, deuant cent ans faicte et composee à six personnages* « nouuellement corrigee et augmentee avec les autoritez de la saincte escripture, Verite, Ministre, Peuple, Aucun, Auarice, Simonie, pet. in-8° de 40 ff. non ch. Sans lieu ni date, mais les caractères gothiques sont ceux de P. de Vingle, de Neuchâtel, et l'opuscule doit être de 1533 ou du commencement de 1534, car il en est question lors du procès, à Lyon, de Baudichon de la Maisonneuve, 29 avril 1534. Ce rarissime traité se trouve aussi à la Bibl. du prot. français à Paris, don de M. Valette. Malingre collabora, sous le pseudonyme de Mathieu Gramelin (anagramme de Malingre) à la *Bible française* d'Olivétan, qui parut à Neuchâtel en 1535. C'est à lui qu'on doit la seconde table dont le titre est : *Indice des principales matières contenues en la Bible.* La première table avait été rédigée par le célèbre Jean Bonaventure Despériers, qui depuis... Il est probable que l'année précédente Malingre avait composé la table « moult utile pour trouver certains lieux » qui fut jointe à un N. T. in-folio en gros caractères (version de Le Fèvre d'Etaples) publié par le même imprimeur, P. de Vingle, en 1534. Cette table, l'année suivante fut augmentée et étendue à toute la Bible d'Olivétan. Malingre devint pasteur à Neuchâtel en 1535. Il passa de là à Yverdon au commencement de mars 1536, dès que la Réformation eut été acceptée et la messe abolie dans cette ville, pour achever l'œuvre qui venait d'y être inaugurée par l'influence des Bernois. Le 17 du même mois, il assista avec le ministre de Grandson, Jean Lacombe, à la dispute publique où les commissaires de la puissante république helvétique avaient convoqué tous les prêtres de la ville et des environs. Ceux-ci ayant refusé le combat, les deux « prescheurs » furent seuls à parler, et le jour même on détruisit les images et les autels. Quelques mois plus tard, Malingre

assista à la fameuse Dispute de Lausanne qui se tint, sur la demande et sous les auspices de Berne, du 1er au 8 octobre 1536. On avait convoqué à cette dispute trois cent trente-sept prêtres, curés et vicaires du pays romand ; il ne s'en présenta que cent soixante-quatorze environ ; et quatre d'entre eux seulement prirent part à la discussion. Du côté des évangéliques on voyait quatre-vingts ministres; et parmi ceux de langue française qui étaient désignés comme les plus savants, une lettre d'un assistant nomme Calvin et Malingre. Après la victoire des évangéliques, quatorze pasteurs furent désignés pour évangéliser les nouvelles paroisses qui avaient adopté la réformation. — Ce fut à Yverdon et en 1542, que Malingre composa un petit poème où se trouvent des détails intéressants sur plusieurs réfugiés français qui habitaient alors le pays romand : *Epistre envoyée à Clément Marot, en laquelle est demandée la cause de son département de France*, datée du 2 décembre 1542 (cette Epître a été réimprimée à Harlem, 1868). L'année suivante, il résigna ses fonctions, sans quitter Yverdon toutefois. Appelé à Aubonne, en 1546, il occupa ce poste pendant dix ans, et redevint, en 1556, pasteur à Yverdon. Il mourut en 1572, chez son fils, Daniel Malingre, pasteur à Vuarrens. Dans son dizain responsif, du 5 mai 1543, Marot dit à Malingre :

. . . . . Tu es l'excellence
Et le premier des jacobins de Bloys...

Et plus loin :

En quoy faisant à saint Paul resemblois
Cent mille fois plus qu'à saint Dominique.

Ses poésies acquirent une grande célébrité. Plusieurs d'entre elles ont été incorporées dans ces chansonniers protestants qui se réimprimèrent pendant tout le cours du seizième siècle et jusqu'à la fin du siècle suivant, à Genève, à Berne, à La Rochelle, à Montbéliard. — Voyez Théophile Dufour, notice dans le *Catéchisme fr. de Calvin*, Genève, 1878 ; Herminjard, *Corr. des réformateurs*, passim ; Henri Bordier, *Le Chansonnier huguenot*, Paris, 1870; *Bullet. du prot. fr.* passim ; *Bibl. du prot. fr.*, place Vendôme, 16, Paris.

CHARLES DARDIER.

MALLET-DU-PAN (Jacques), publiciste genevois, descendant d'un réfugié français du seizième siècle, naquit à Genève en 1749 et mourut à Londres, en 1800. Il fut présenté jeune à Voltaire, et celui-ci le recommanda au landgrave de Hesse-Cassel, qui lui avait demandé un professeur d'histoire et de belles-lettres. Mallet accepta la place, mais son amour de l'indépendance et sa haine de toute contrainte ne lui permirent d'en remplir les fonctions que quelques mois. Il se rendit ensuite en Angleterre et offrit à Linguet sa collaboration aux *Annales politiques*. Linguet ayant été mis à la Bastille au mois de septembre 1779, Mallet resta seul chargé de la publication du recueil, qu'il transporta à Genève et auquel il donna bientôt un nouveau titre : *Mémoires historiques, politiques et littéraires sur l'état présent de l'Europe* (1779-1782). Quand Linguet fut remis en liberté (1782), des scrupules relatifs à la propriété du recueil empêchèrent Mallet de le

continuer, et s'étant aliéné tous les partis par un écrit sur la dernière révolution de Genève, il vint à Paris et y fonda, avec le libraire Panckouke, le *Journal historique et politique de Genève*, qui commença de paraître le premier janvier 1784. En 1788, Panckouke ayant acquis le privilège du *Mercure de France*, y joignit une partie politique dont il confia la rédaction à Mallet. Celui-ci, partisan de la monarchie constitutionnelle, aurait voulu établir en France le système du gouvernement anglais. Il soutint sa thèse avec talent et force injures à l'adresse de ceux qui ne partageaient pas ses sentiments; aussi se fit-il haïr du parti révolutionnaire. Quand la monarchie fut en danger, Mallet ne songea plus qu'à la sauver, attaqua violemment la révolution, se déchaîna contre les excès des démocrates, et fut chargé par le roi d'une mission de confiance en Allemagne (1792). Il devint dès lors l'agent le plus actif de la diplomatie étrangère contre la république française, et rédigea des mémoires fort importants, qu'il est indispensable de lire si l'on veut bien connaître l'émigration, la coalition, les guerres civiles du temps et les folies de Coblentz. Il fonda en 1798 le *Mercure britannique*, dans lequel il dit des vérités à tous, même aux incorrigibles émigrés, qui le traitaient de jacobin. Le climat de Londres abrégea les jours de Mallet; il mourut pauvre, estimé de tous ceux qui l'avaient connu. — Voir *Mémoires et correspondance de Mallet-du-Pan, recueillis et mis en ordre par* A. Sayous, Paris, 1851, 2 vol. in-8°; *Revue des Deux-Mondes* du 1er décembre 1851; *Journal des Débats*, du 22 septembre 1852; Haag, *La France protestante*, et Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*.

O. Douen.

MALO (Saint). L'Eglise bretonne célèbre sous le nom des sept saints de Bretagne Samson, évêque de Dol et ses six chorévêques ou suffragants Paul de Léon, Tugdual de Tréguier, Corentin de Quimper, Paterne de Vannes, Brieuc et Malo. Saint Malo, honoré à Rouen sous le nom de saint Maclou, appelé aussi Mahout, cousin de Samson et de Magloire, fit sous la direction de saint Brendan en Irlande de fortes et sérieuses études. Il débarqua en 538 dans notre Bretagne près d'Aleth, dans la presqu'île qui porta d'abord le nom du solitaire Aaron, qui l'avait accueilli à son arrivée, et plus tard le sien. Après avoir subi quelques contrariétés de la part du duc Hoel, Malo se concilia la sympathie de tous; les riches rivalisèrent de générosité à son égard, mais aussi le peuple semble manifester dès ces temps reculés sa crainte de voir tous ses héritages passer entre les mains des moines. Exilé en Saintonge, Malo, revenu en 565, ne put résister à son amour de la retraite et, après avoir installé Gurival son successeur, se retira dans sa chère solitude de Saintes, où il mourut à la fin du siècle. L'évêché d'Aleth, qui semble avoir été plutôt un titre d'honneur donné à l'abbé du monastère, fut transféré en 1141 à Saint-Malo, quand Aleth fut tombé à l'humble condition de village. Rouen et Gembloux se sont partagé les reliques de ce saint si populaire, dans la robe duquel les petits oiseaux venaient faire leur nid. — Sources: *Gallia* XIV, 995; Sigebert de Gembloux, *Vita S. Macl.* apud

Surium, VI, 378 ; *Vie des Saints*, Paris, 1715, au 15 novembre ; Laborderie, *Récits de l'hist. de Br.*, Nantes, 1864.

MALTE (Ordre de). Bien avant les croisades, la Palestine fut visitée par des pèlerins de tous pays attirés par une pieuse curiosité ou par l'espoir de racheter leurs péchés par un pèlerinage aux lieux saints. La charité chrétienne dut étendre de bonne heure sa sollicitude sur les besoins physiques et spirituels de ces multitudes souvent déshéritées, toujours exposées aux plus graves périls. C'est dans cet esprit que des négociants d'Amalfi bâtirent, dans le courant du onzième siècle, un monastère à Jérusalem sous l'invocation de saint Jean-l'Aumônier et plus tard de saint Jean-Baptiste. Lors des croisades et après la prise de Jérusalem les moines hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem se transformèrent en un ordre de chevalerie militaire, divisé en trois catégories : les chevaliers, qui devaient prouver leur haute noblesse et qui avaient pour unique mission de porter les armes; les chapelains et servants d'armes qui appartenaient à des familles honorables, et les aspirants chevaliers. Les frères laïques étaient chargés de tous les soins matériels et restaient dans l'ombre, Gérhard Touque, premier grand maître de Saint-Jean, soumit les statuts de l'ordre à Pascal II qui les approuva et enrichit son ordre, grâce aux libéralités du premier roi de Jérusalem, Godefroy de Bouillon. Ce fut son successeur (observons que le titre de *grand maître* ne parut qu'un peu plus tard). Raymond du Puy, qui établit en 1118 la règle définitive, ajouta aux trois vœux monastiques accoutumés et à la règle de Saint-Augustin l'obligation de combattre sans relâche les infidèles, et partagea les chevaliers en trois classes. Alphonse Ier d'Aragon (1104-1134) accorda à l'ordre de nombreux privilèges et se vit imité dans ses libéralités par l'empereur Frédéric Ier Barberousse. Par sa bulle *Christianæ fidei*, le pape Anastase IV (1153-54) le plaça sous la protection directe de saint Pierre et reconnut le droit à la sépulture ecclésiastique à tout chevalier, même frappé de l'interdit. Les immenses richesses des hospitaliers amenèrent promptement la décadence et la corruption de leurs membres et de graves discussions intestines avec les autres ordres, en particulier avec celui des templiers. Alexandre III parvint en 1179 à les réconcilier, mais leurs rivalités déplorables n'en exercèrent pas moins une influence décisive sur les destinées éphémères du petit royaume de Jérusalem. Ce qui préserva l'ordre d'une ruine certaine et lui assura plusieurs siècles de gloire, ce fut précisément la perte de ses biens et la lutte pour l'existence, qui réveilla dans son sein l'héroïsme et le zèle pour la défense de la foi, que la prospérité avait manqué éteindre. L'ordre de Saint-Jean prit une part active à toutes les campagnes du royaume chrétien contre les infidèles; en 1167-1168 ses chevaliers les plus intrépides accompagnèrent, sous les ordres du grand maître, Auger de Balben, le roi Amauri en Egypte, décidèrent le gain de la bataille de Bocca et livrèrent Belbéis au pillage. Quand Saladin eut mis fin au royaume de Jérusalem, en 1188, après la bataille d'Ascalon, les hospitaliers, dont le grand maître avait sollicité vainement les secours

du monde chrétien, se retirèrent à Acre, qui prit d'eux son nom moderne de Saint-Jean-d'Acre. Ils y demeurèrent de 1188 à 1291. Pendant cet intervalle d'un siècle, nous les voyons figurer, en 1212, à la fameuse bataille de Las Navas de Tolosa, en Espagne, frayer à l'armée d'André, roi de Hongrie, un sanglant passage à travers les défilés du mont Thabor et se joindre aux expéditions de saint Louis, après avoir refusé de soutenir, en 1228, l'empereur excommunié Frédéric II d'Allemagne. En 1230, ils prirent d'assaut Ascalon sur les Turcs, mais, défaits en 1247 par le sultan d'Egypte, ils perdirent définitivement Acre en 1291. Accueillis avec bienveillance par Guy de Lusignan, roi de Chypre, ils s'établirent en 1308 dans l'île de Rhodes, dont Foulques de Villaret s'était rendu maître, et s'y maintinrent jusqu'en 1522. En 1321, après une bataille navale en vue de Scio, ils débarquèrent dans cette île et y massacrèrent dix mille Turcs. Puis, en 1346, ils s'emparent de Smyrne (qu'ils reperdront en 1403) ; ils livrent au pillage Alexandrie et ont à subir, en 1445 et 1463 deux attaques formidables du sultan d'Egypte, qui a voulu venger son échec. En 1480 ils repoussent une nouvelle attaque des Turcs. Mais tous ces faits d'armes ont pâli devant l'admirable résistance de Villiers de l'Isle-Adam qui supporta, avec un héroïsme qui aurait mérité un Homère, un siège de trois années, repoussa victorieusement plusieurs assauts meurtriers et arracha au chevaleresque Soliman, plein d'admiration pour un si grand courage, qui lui avait coûté cent mille hommes, une capitulation honorable. Aujourd'hui encore Rhodes est tout rempli des souvenirs glorieux de cette chevalerie, l'un des grands honneurs de la France chrétienne. Après avoir erré pendant quelques années en Crète et en Italie, les chevaliers reçurent en 1530 l'île de Malte de la munificence de Charles V et changèrent une dernière fois de patrie et de nom. Dès 1557 Soliman attaqua vainement la place. Le 20 mai 1565 une flotte de cent voiles turques parut devant l'île. Dragut périt dès les premiers jours ; au bout d'un mois les Turcs n'avaient pris que le fort Saint-Elme. Jean de La Valette répondit au héraut turc qui le sommait de se rendre : « Voilà les fossés ; c'est là le seul terrain que je puis céder à ton maître. Qu'il le remplisse avec les cadavres de ses janissaires ! » Le 11 septembre l'armée turque leva le siège. Jean de La Valette méritait bien, après Villiers de l'Isle-Adam, de répéter la fière devise que l'ordre s'était donnée à la suite de l'échec sanglant des Turcs, devant Rhodes en 1311 ; *Fert*, c'est-à-dire : *Fortitudo ejus Rhodum Tenuit*. Le siège de 1565 fut la dernière page héroïque de l'ordre. En 1798 son dernier grand maître, l'Allemand Hompesch, se laissa jouer par Bonaparte et ouvrit ses portes. En voyant ces fortifications formidables, Caffarelli s'écria : « Il est bien heureux que nous ayons trouvé un portier ! » L'ordre nomma grand maître Paul Ier, mais ses destinées étaient finies et, depuis 1800, Malte appartient à l'Angleterre, qui a sur elle les mêmes droits que sur Gibraltar. Au temps de sa splendeur l'ordre possédait sept langues, à savoir celles de Provence, d'Auvergne, de France, de Castille, d'Italie, d'Aragon. La langue

d'Angleterre fut supprimée quand cette île fut devenue hérétique. La Réforme fit perdre également à l'ordre ses biens et ses privilèges en Suède et en Danemarck. L'ordre possédait en France trois prieurés ; ceux de France, d'Aquitaine et de Champagne et deux bailliages, celui de Saint-Jean en l'île, près Corbeil, et la commanderie de Saint-Jean-de-Latran, dans l'ancien clos Bruneau, à Paris. Son costume se composait de la robe, du manteau noir et, en temps de guerre, d'une cotte d'armes rouge ; les chevaliers portaient sur le côté gauche la croix blanche à huit pointes. Depuis 1798 l'ordre de Malte n'est plus que l'ombre de lui-même. Sans suivre ses affiliations obscures avec la Franc-Maçonnerie, nous constatons simplement qu'il s'est reconstitué dans les anciens Etats pontificaux et qu'il possède depuis 1834 une maison mère à Rome et un agent en Autriche ; des prieurés en Bohême, en Lombardie et dans les Deux-Siciles. Le bailliage de Brandebourg, devenu protestant, fut supprimé en 1811 et il n'en resta qu'une décoration honorifique. Le nouvel ordre hospitalier de Saint-Jean, institué en 1853, n'a aucune analogie avec l'ancien. — Sources : Vertot, *Hist. de l'ord. de Malte*, 1792, 2 vol.; Villeneuve Bargemont, *Monuments des grands maîtres*, Paris, 1829 ; de Saint-Allais, *L'ordre de Malte*, Paris, 1839 ; *Histoire des trois Ordres*, Paris, 1725.

A. Paumier.

MALVENDA (Thomas de) naquit en 1566, à Xativa, dans le royaume de Valence. Doué d'un esprit ardent et curieux, il s'appliqua à l'étude de la langue latine, sous la direction d'un frère prêcheur, et apprit le grec et l'hébreu sans autre maître que lui-même. Il entra, en 1582, à Lombay, dans l'ordre des dominicains et professa les arts et la théologie. Ses premiers écrits sur sainte Anne et saint Joseph n'ont aucune importance ; mais les critiques qu'il adressa à César Baronius au sujet des *Annales* et du *Martyrologe*, attirèrent sur lui l'attention du monde savant. Il fut appelé à Rome et chargé par le général Jérôme Xavier de la révision des livres religieux de son ordre. En 1603, il publia le Missel, le bréviaire et le martyrologe des frères prêcheurs. Les années suivantes virent paraître : *De Antichristo lib. XI*, Romæ, 1604, in-f°, 2 vol ; *Commentarius de Paradiso voluptatis*, Romæ, 1605, in-4°, et *Expurgatio Bibliothecæ SS. PP. edit. secund.*, Paris, 1589 ; Romæ, 1607. Ces critiques de la Bibliothèque des Pères de Marguérin de la Bigne, entreprises par l'ordre de la congrégation de l'Index, furent insérées dans les éditions subséquentes de cet ouvrage (Paris, 1609-24). Les *Annales de l'ordre des Dominicains*, commencées à cette époque, ne furent pas achevées. L'auteur ne dépassa pas l'an 1246 et ne les publia pas lui-même. Elles parurent à Naples, par les soins de Dominique Gravina, sous le titre de : *Annalium sacri ordinis Prædicatorum Centuria prima. Auct. Th. Malvenda et jussu R. P. F. Seraphini Sicci, magistri generalis, in lucem edita*, Neap., 1627, 2 vol. in-f°. En 1608, Isidore Aliaga, son ami, nommé provincial d'Aragon, quitta Rome et se rendit en Espagne où il s'éleva successivement aux dignités d'évêque d'Albarrazin et d'archevêque de Valence : Malvenda le suivit et continua dans sa patrie la vie studieuse

qu'il avait menée à Rome. Sur les ordres du grand inquisiteur, Roxius Sandoval, il composa, en 1612, un *Index novus expurgatorius*, qui embrasse trois cent vingt-six livres défendus. L'année suivante il publia l'histoire du dominicain et inquisiteur Pierre Martyr : *Vida y canonizacion de san Pedro Martir*, Cæsaraug., 1613, in-8°; et en 1621, il donna une deuxième édition augmentée et corrigée de son ouvrage sur l'Antechrist, Valence, 1621, in-f°, et Lyon, 1647. Les dernières années de sa vie, passées dans l'intimité d'Aliago au palais de l'archevêché de Valence, il les consacra à la composition d'une traduction littérale et d'un commentaire des saintes Ecritures, qu'il continua jusqu'au XVIe chapitre du prophète Ezéchiel. Cet ouvrage, interrompu par la mort de l'auteur, arrivée en 1628, parut à Lyon en 1650 : *Commentariorum in sacram Scripturam, una cum nova de verbo ad verbum ex Hebræo translatione variis que lectionibus*, 5 vol., Lugd., 1650, in-f°; cf. Quetif et Echard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, II, 454, et N. Antonio, *Bibl. Hisp. Nova*, II, 307. EUG. STERN.

MAMACHI (Thomas-Marie), dominicain, naquit dans l'île de Chio en 1713 et mourut à Corneto près de Montefiascone, en 1792. A l'âge de quinze ans, s'étant voué à la carrière ecclésiastique, il entra dans l'ordre des prédicateurs et fit une partie de ses études, dès lors, dans le célèbre couvent de Saint-Marc, à Florence. Son amour de l'étude lui fit obtenir, très jeune encore, une position élevée dans l'enseignement ecclésiastique, car ayant été ordonné prêtre en 1736, nous le voyons déjà professeur de physique à l'université de la *Sapienza*, à Rome, en 1738. Dans cette ville, il se lia d'amitié avec le prieur des dominicains, le père Orsi, secrétaire de la congrégation de l'Index et auteur d'un ouvrage fanatique sur la puissance universelle des papes. Ce prélat jeta les yeux sur le jeune Mamachi, eut une grande influence sur lui et en fit un vaillant champion du saint-siège. « Il ne fallait pas tant d'efforts » pour l'y décider. Mamachi, avec beaucoup de zèle, fonda chez lui une réunion de la société savante de Rome. La noblesse romaine y était invitée pour discuter sur les principaux dogmes de l'Eglise et pour en rechercher l'origine dans l'histoire et surtout dans les Pères. Le but était on ne peut plus excellent, mais on comprend facilement que la réunion dut bientôt être dissoute. Dès l'an 1741, Mamachi publia plusieurs ouvrages, se mêla avec une colère toute juvénile et avec un fanatisme qui laissait entrevoir ses plus secrètes ambitions, à plusieurs polémiques d'actualité et grâce à cette fougue il obtint plusieurs charges honorifiques. Il fut nommé secrétaire de la congrégation de l'Index, après le père Orsi, maître du palais apostolique, bibliothécaire et théologien de la Casataneusis et, ce qui lui était d'un grand secours dans ses disputes, directeur du journal ecclésiastique de Rome (1742-1785). Mamachi fut le défenseur ardent des missions dominicaines dans le Tonkin et de la puissance temporelle des papes; écrivain habile, érudit, d'une grande facilité d'élocution, il fut toutefois, en général, très superficiel dans les questions sérieuses. Il fut également accusé par ses émules de changer trop facilement d'opinion sur la question

des jésuites, d'après le vent de la curie papale (*Clément XIII, Clément XIV et le Jésuitisme*). Mamachi ne fut ni un homme de génie, ni même un homme de talent, il a été un bon et fidèle employé. Ses ouvrages contre le catéchisme de Mésengrin et contre les Jansénistes d'Utrecht n'ont qu'une valeur très médiocre. Voici ses principales publications : *De Leone X^mo^ Pont. Max. oratio*, Rome, 1741 ; *Sancti Antonini archiep. Florentini. Ord. Prad. opera omnia*, Rome, 1741 ; *Vindicationes Innocentii XI° P. M.*, Rome, 1745. En 1748 il lutta avec J.-D. Mansi au sujet de l'ouvrage de ce dernier : *De epochis conciliorum Sardiensis et Sirmiensium* (*Giornale de'letterati*, Roma, 1748), et publia *De ratione temporum Athanasianorum deque aliquot synodis IV° sæculo celebratis, epistolæ quatuor*, Florentiæ, 1748. De 1749 à 1755, *Originum et antiquitatum christianorum Libri XX*, Romæ, 1755 ; et *Dei costumi dei primitivi cristiani*, Roma, 1753. Il collabora également à l'ouvrage *Annalium ordinis prædicatorum*, Romæ, 1756. Mamachi fait connaître ses tendances ultramontaines excessives dans son livre *Del diritto libero della chiesa di acquistare e di possedere beni temporali si mobili che stabili; libri tre contro gl'impugnatori dello stesso diritto e specialmente contro l'autore del Ragionamento intorno ai beni temporali posseduti delle chiese*, anonyme, sans indication, 1769. L'anonyme inconnu attaqué par Mamachi est accusé d'hérésie et mis dans la société d'Arnaldo de Brescia, de Wiclef, des vaudois, de Paolo Sarpi, etc. Se fondant sur l'*a priori* indiscutable que l'Eglise ne peut se tromper, il terrasse facilement ses adversaires, surtout les vaudois, et il a le courage, en plein dix-huitième siècle, de soutenir la conversion et la donation de Constantin. A la vérité ses adversaires, si facilement défaits, ne méritaient :

Ni cet excès d'honneur, ni cette indignité.

P. Long.

MAMAS ou Mammès (Saint), célèbre martyr chrétien, originaire d'une famille noble de la Paphlagonie. Ses parents versèrent leur sang à Césarée en Cappadoce, peu après sa naissance. Il fut élevé chrétiennement par une veuve appelée Ammia qui, avertie par une vision, avait trouvé l'enfant nouveau-né au milieu des cadavres des martyrs. Sa vie, embellie à plaisir par la légende, n'est qu'une longue suite de persécutions dont Mamas sortit avec un courage héroïque, opposant sa foi à l'intervention miraculeuse de Dieu à la haine et aux violences de ses adversaires. Il périt l'an 274 d'un coup de fourche qu'il reçut en pleine poitrine. Sa mémoire, extrêmement populaire, est célébrée le 17 août. Sozomène (*Hist. eccl.*, 5, 2) raconte que les deux neveux de Constantin, Gallus et Julien, firent bâtir une église sur la tombe de ce saint à Césarée, mais que la partie seule de l'édifice érigée par les ordres de Gallus put être achevée, tandis que celle entreprise par Julien fut contrariée par des événements surnaturels en raison de son apostasie. Basile le Grand et Grégoire de Naziance célébrèrent saint Mamas dans leurs *Homélies*, Walafrid Strabon composa un poème en son honneur. — Voyez Canisius, *Antiq. lectiones*, Ingolst., 1601-1608, t. VI ; Baronius, *Martyrologium*

romanum, Mogunt., 1631, p. 507; Ruinart, *Acta primor. martyr.*, Amst., 1713, p. 264 ss.; Tillemont, *Mémoires*, t. IV.

MAMBRÉ ou Mamré [Mamré; Μαμβρῆ], célèbre vallée mentionnée Gen. XIII, 18; XIV, 13; XVIII, 1; XXIII, 17; XXV, 9; XXXV, 27; L, 13, et tirant son nom de l'Amorrhéen avec qui Abraham avait fait alliance. Elle se trouvait dans le voisinage d'Hébron. La Genèse rapporte qu'Abraham y demeura assez longtemps. Ce lieu acquit une célébrité qui est attestée par de nombreux témoignages. Josèphe (*De bello jud.*, 4, 9, 7) parle d'un térébinthe qui était regardé comme sacré, parce qu'on prétendait que c'était sous son ombrage que le patriarche avait reçu les anges qui lui avaient annoncé la naissance d'Isaac. Les Juifs, profitant de l'affluence des pèlerins, y établirent une foire qui devint très fréquentée dans la suite. Jérôme (*In Jerem.*, XXXI; *In Zachar.*, X) assure qu'après la guerre qu'Adrien fit aux Juifs, on vendit à la foire de Mambré un grand nombre de captifs, qui y furent donnés à vil prix. Sozomène (*Hist. eccl.*, 1, 18), parlant des fêtes de Mambré, dit que, quand on y venait, on avait pour ce lieu la plus grande vénération, qu'on aurait craint de s'exposer à la vengeance divine si on l'avait profané, et que, dans cette crainte, on n'avait pas même commerce avec les femmes. D'un autre côté, Eusèbe (*Præpar. evang.*, 15, 9; *Vita Constant.*, 5, 52) raconte qu'Eutropia, mère de l'impératrice Fausta, ayant vu les superstitions et les désordres qui se commettaient à Mambré, obtint que l'empereur Constantin fît brûler les idoles que les païens y avaient placées, renverser leurs autels et bâtir une église, qu'il confia à la surveillance de l'évêque de Césarée. Socrate (*Hist. eccl.*, 1, 31) confirme ce récit.

MAMERT (Saint), de Vienne. La Gaule romaine, dans la période qui précède l'invasion franque, a passé par les plus cruelles épreuves, bien que le midi ait moins souffert que le nord et cultivé plus longtemps les lettres et la théologie, comme l'attestent les écrits de Fauste de Riez, de Prosper d'Aquitaine et de saint Avit. Saint-Avit et Sidoine Apollinaire louent le zèle et la science de l'évêque Mamert de Vienne, dont le frère, Claudien, est connu par ses poésies et par son traité sur l'immatérialité de l'âme, dirigé contre Fauste de Riez (Ampère, *Hist. de la litt. en France avant le douzième siècle*, l. II; Guizot, *Hist. de la civil. en France*, I). Les malheurs des temps et plusieurs sinistres qui frappèrent Vienne amenèrent l'évêque Mamert à instituer en 474, pour les trois jours qui précèdent l'Ascension, des processions d'intercession et de pénitence qui prirent le nom de Rogations. Baronius et Bingham ont prétendu qu'il n'avait fait que reprendre une antique cérémonie tombée en désuétude. Ce qui est certain, c'est qu'il est le premier qui en ait propagé l'usage et rédigé le formulaire liturgique. Les synodes de Vienne (474) et d'Orléans (511) approuvèrent et répandirent en Gaule la fête des Rogations, à laquelle le pape Grégoire Ier devait donner en 591 un caractère œcuménique. — Sources : Boll, *Acta Sanct.*, sub XI maji; *Hist. litt. de France*, t. II.

MAMMÉE. Voyez *Sévère* (Alexandre).

MAMMILLAIRES, *Mamillarii*, secte d'anabaptistes qui s'est formée à Harlem en Hollande, on ne sait à quelle époque, et qui doit son origine à la liberté que prit un jeune homme de mettre la main sur le sein d'une fille qu'il voulait épouser. Cette action ayant été déférée au consistoire des anabaptistes, les uns déclarèrent qu'il fallait excommunier le jeune homme ; mais d'autres ayant manifesté une opinion contraire, des disputes s'élevèrent à ce sujet, et les plus sévères donnèrent à leurs adversaires le nom de mammillaires. Ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est que la même dispute s'est renouvelée à Venise en 1743 parmi les catholiques. On a publié pour et contre plusieurs ouvrages. Le père Concina, dominicain, a écrit contre les *Nouveaux Mammillaires*, et Benoît XIV les a condamnés. — Voyez *Explication de quatre paradoxes qui sont en vogue dans notre siècle, avec une préface touchant la condamnation des nouveaux mammillaires*, Avignon, 1751 ; Micrælius, *Syntagm. hist. eccl.*, 1679, p. 1012; Bayle, *Dictionn. histor.*; Glaire, *Dictionn. des sciences ecclés.*

MAMMON (Μαμωνᾶς ou Μαμμωνᾶς), mot prononcé par Jésus dans le sermon sur la montagne (Matth. VI, 24 ; cf. Luc XVI, 13). Il avait en chaldéen et en syriaque le sens de richesse, gain, rançon. Et comme, d'après Prov. XVIII, 11 ; X, 15, la richesse est l'objet de la confiance, de l'assurance de l'homme, il se forma, dans la langue talmudique et rabbinique, le mot de Mammon, qui signifie confiance, objet de la confiance, richesse, attachement à la richesse. Déjà les LXX traduisent le mot amonâh (Ps. XXXVII, 3) par πλουτος ou par θησαυρὸς (Es. XXXIII, 6). Saint Augustin remarque dans son commentaire à Matth. VI, 24 : *Congruit et punicum nomen, nam lucrum punice Mammon dicitur*. Mais comme le mot, dans Luc XVI, 9. 11, est employé avec l'article masculin et que Mammon est tout simplement opposé à Dieu par Jésus, il faut que, de son temps, l'idée de la richesse ait été personnifiée et convertie en une sorte d'idole, répondant au Pluton des Grecs. Et si, d'après Buxtorf (*Lexicon talm.*, p. 216), Mammon était le nom d'une idole syriaque et phénicienne, il est vraisemblable que, chez les Juifs, son nom ait été donné à un démon, auquel était attribué le pouvoir sur les richesses et les trésors de la terre.

MANASSÉ (Menaschèh, Μανασσῆς). — 1° Fils aîné de Joseph, né en Egypte. Sa mère, Asnath, était la fille d'un prêtre d'Héliopolis (Gen. XLI, 51 ; XLVI, 20). Jacob mourant l'adopta (Gen. XLVIII, 5 ss.), et c'est ainsi que Manassé figure, dans l'histoire du peuple d'Israël, comme le chef de l'une des douze tribus (Nombr. I, 10 ss.; II, 20 ; VII, 54; Jos. XIV, 4), qui est rangée presque toujours à côté de celle d'Ephraïm, son frère, et comptait de nombreuses familles (Nombr. XXVI, 28 ss.). La tribu de Manassé reçut d'abord (Nombr. XXXII, 39 ss.; Jos. XII, 6 ; XIII, 7) en partage un vaste district situé à l'est du Jourdain et séparé par le Jabbok de celui de Gad (Deut. III, 13 ss.), avec les villes d'Astaroth et d'Edréi ou Adra (la plus grande partie du Hauran actuel). Mais le territoire ne se trouva pas suffisant pour nourrir toute la tribu : aussi une moitié se transporta-t-elle à l'ouest du Jourdain, dans le voisinage du district occupé par les Ephraïmites

(Jos. XVI ; XVII), dont les séparait la rivière de Kana. Les Manassites reçurent même des parcelles du terrain occupé par les tribus d'Asser et d'Issaschar (Jos. XVII, 11), sans toutefois réussir, au temps des Juges, à les arracher des mains des Chananéens qui y étaient établis (Juges I, 27). Après la mort de Salomon, les deux districts de la tribu de Manassé furent incorporés au royaume d'Israël. — 2° Manassé, roi de Juda (699-644 av. J.-C.), fils et successeur d'Ezéchias. Il favorisa l'idolâtrie sous toutes ses formes, profana le temple de Jérusalem par des sacrifices offerts aux divinités syriennes, immola son propre fils à Moloch, consulta les devins et les magiciens, et se montra cruellement tyrannique à l'égard de son peuple (2 Rois XXI, 1 ss.). Il mourut, d'après le livre des Rois, dans son aveuglement. D'après une relation postérieure (2 Chron. XXXIII, 1-20), il fut emmené prisonnier par les Assyriens à Babylone ; puis, au bout de peu de temps, remis en liberté. Le malheur avait porté ses fruits. Il rétablit le culte de Jéhova dans son ancien éclat, fortifia la capitale et quelques villes de frontière. Il n'est guère possible de concilier ces deux récits, comme a voulu le tenter Dahler (*De fide Chronic. hist.*, p. 139). — Voyez Gramberg, *Chron.*, p. 199 ss.; 210 ss.; Rosenmüller, *Alterth.*, II, 131 ss.: Keil, *Apol. der Chronik*, p. 425 ss.; Winer, *Real-Wörterbuch*, II, 62 ; Ewald, *Gesch. Isr.*, III, 364 ss. — 3° La prière de Manassé, qui fait partie des livres apocryphes de l'Ancien Testament, est un morceau littéraire imité des Psaumes et inspiré par le récit que fait le livre des Chroniques de la conversion du roi de Juda. Il exprime les sentiments d'une pénitence vive et sincère. Originairement écrit en grec, il n'a été traduit en hébreu que plus tard. Il manque dans la plupart des anciens catalogues des livres bibliques ou se trouve annexé à celui des Psaumes. Ce sont les *Constitutions apostoliques* (2, 22) qui le mentionnent pour la première fois. Il est impossible de préciser l'époque à laquelle fut composée cette prière, qui ne comprend que quinze versets, mais l'opinion de Bertholdt (*Einleit.*, V, 2622), qui la place au second ou au troisième siècle après Jésus-Christ, est aujourd'hui abandonnée. — Voyez Fritzsche, *Exeg. Handb. zu den Apocr. des A. T.*, I, 157 ss.; Fabricius, *Bibl. gr.*, éd. Harless, III, 732 ss.

MANDAITES. Voyez *Mendéens.*

MANDEVILLE (Bernard de), écrivain anglais naquit à Dort en Hollande vers 1670. Il fit, dans ce pays, ses études en médecine, obtint le grade de docteur et passa ensuite en Angleterre où il eut assez peu de succès dans la pratique de son art. Son amour-propre, assez considérable, lui donna le désir de sortir de cette obscurité et il essaya de se faire connaître par des publications littéraires. Son genre n'était pas précisément moral ; sans doute, on trouve dans ses écrits des pensées fines et même quelquefois justes, mais il y règne une tendance trop marquée à tourner la vertu en dérision. Son principal ouvrage est un poème de cinq cents vers environ, intitulé : *La Fable des Abeilles.* Mandeville suppose qu'une vaste ruche renfermait une nombreuse société d'abeilles, qui avaient les mœurs des sociétés

humaines avec leurs vices. Les médecins y étaient des charlatans, les juges des prévaricateurs, les prêtres des hypocrites, et les rois dupes de ministres intéressés. En un mot chaque portion de la société était en proie à un vice ; cependant tout allait à merveille et les crimes mêmes de cette nation faisaient sa grandeur. Les stupides abeilles méconnurent leur bonheur, elles demandèrent une réforme générale à Jupiter qui exauça leurs vœux. Aussitôt les arts, ministres des plaisirs et du faste, désertèrent. Les abeilles, attaquées par leurs ennemis, perdirent un grand nombre des leurs et furent réduites à la triste satisfaction que peut donner la pratique de la vertu. Mandeville a encore écrit : *Pensées libres sur la religion et sur le bonheur de la nation*, Londres, 1720, in-8° ; *Recherches sur l'origine de l'honneur et sur l'utilité du christianisme dans la guerre*, Londres, 1732, in-8°. Il mourut le 21 janvier 1733.

MANICHÉISME, hérésie fortement dualiste qui, vers le milieu du troisième siècle, dégagea des élucubrations confuses et subtiles du gnosticisme les résultats communs à toutes ses fractions et les formula avec une clarté relative à laquelle elle dut son succès. Le manichéisme est une gnose plus populaire et aussi plus grossière que celle des Basilides et des Valentin, qui accorde d'emblée une part plus grande à l'élément païen que nous retrouvons toujours au fond de tous les systèmes de ce genre. Il l'emprunte tout entier à la religion dominante en Perse, pays où l'hérésie de Manès prit naissance. Il est certain que de bonne heure, le christianisme entra en contact avec la religion de l'Avesta, qui était certainement la forme la plus épurée du paganisme oriental, car on ne peut nier qu'un souffle moral n'en pénétrât l'incurable dualisme. L'antique religion du pays porte des traces évidentes de l'influence du christianisme dans le développement du mythe de Mithra, qui devient une sorte de Christ persan donnant lui aussi la régénération par la mort, sans s'élever néanmoins à la notion de rédemption. Ce fut cette analogie qui donna un si grand crédit aux mystères mithriaques dont le mythe principal, l'égorgement du taureau, symbole de la vie naturelle, par le héros divin, se retrouve sans cesse reproduit dans nos musées. On voit à Rome, dans une sorte de catacombe appartenant aux initiés de ces mystères, une fresque caractéristique qui est une véritable appropriation de la sainte cène aux idées persanes. Dans le *Bundehesch*, qui est un remaniement tardif des livres sacrés de la religion de Zoroastre datant du troisième siècle, l'influence des idées chrétiennes est évidente, spécialement dans la portion qui concerne soit la chute, soit le salut, sans que cependant le cercle fatal du dualisme soit dépassé. Il n'est donc pas étonnant que le parsisme ait à son tour agi sur la conception chrétienne dans un milieu saturé de sa doctrine et dans un temps si propice aux tentatives syncrétiques. Le manichéisme est le produit hybride de ce syncrétisme du côté chrétien, tandis que les mystères de Mithra et le *Bundehesch* en sont le produit du côté païen. — Bien qu'il soit très difficile de voir clair dans les origines de cette hérésie, faute de textes suffisamment authentiques, il

paraît certain par ce qu'ils ont de concordant, qu'elle eut bien pour initiateur un Persan du nom de Manès, vers 250. On a sur sa personne deux séries de documents. Les premiers sont d'origine occidentale (*Dispute d'Archelaüs* ; Routh, *Reliquiæ sacr.*, vol. V); les seconds proviennent de la Perse (voir les fragments de l'historien Mirkhoud dans le *Mémoire sur diverses antiquités de la Perse*, S. de Sacy, Paris, 1793, p. 287 ss. ; Abdulpharadst, *Hist. dynast.*, éd. Pocock, p. 130 ; Chondémir et Sharistani, Herbelot, *Bibl. orient.*, Paris, 1697, p. 548; Hyde, *Persan religion hist.*, Oxford, 1760, p. 281). Ces seconds documents semblent puisés à une tradition plus sûre que les premiers. Tandis que la dispute d'Archelaüs donne pour initiateurs du manichéisme un Arabe nommé Schytianus et son disciple Terebinte, dont Manès aurait épousé la veuve, les documents persans font de celui-ci le vrai fondateur de la secte. Les Occidentaux comme les Orientaux sont d'accord pour le faire voyager en Inde et lui attribuer un rôle important à la cour des rois de Perse. Il aurait dû son succès moins à sa doctrine qu'à ses prétendus prodiges. Les uns et les autres documents le font également mourir tragiquement à la suite d'un revirement d'opinion de ses maîtres. Les documents orientaux admettent une première disgrâce avant la dernière qui seule lui fut fatale ; elle aurait été motivée par la démarche hardie qu'il aurait accomplie en rompant avec la religion nationale. Il s'était posé, en effet, comme le prophète du christianisme régénéré et avait pris le nom ambitieux de Paraclet (*Sum quidem ego Paracletus*, *Disput. Arch.*; Routh, *Reliq.*, V, 75 ; Augustin, *contra Faust.*, XIII, 4-8). C'est à cette occasion qu'il aurait fait ses voyages dans l'extrême Orient. Il y aurait vécu comme un anachorète inspiré, dans une caverne d'où il aurait rapporté des révélations qu'il appelait son Evangile (Mirkhoud, *apud* Sacy, p. 294). Il ne se contentait pas de la prédication ; grâce à son talent de peintre, il frappait les yeux par des représentations symboliques de son système. Revenu avec l'auréole du merveilleux, habile à faire croire à ses miracles, il aurait passé quelque temps pour un nouveau Zoroastre à la cour d'Hormuz, fils du roi Sapor, son premier persécuteur. Ce succès aurait été brusquement interrompu sous le règne de Bahram, successeur d'Hormuz, qui l'aurait fait écorcher vif. Sa secte, bien loin de mourir avec lui, aurait pris un grand essor après son supplice. Ses adeptes propagèrent sa doctrine jusqu'en Occident où elle exerça une influence très puissante. On sait qu'Augustin la subit longtemps. C'est en souvenir de cette influence prestigieuse que l'on disait de Manès que sa bouche s'était ouverte comme un sépulcre (ὡς τάφον; Routh, *Reliq.*, V, 199). Il résulta au moins de ces traditions sur Manès, qu'il fut bien l'initiateur de la secte qui porte son nom et lui imprima de prime abord une impulsion énergique. — L'obscurité qui règne sur sa personne, n'existe plus pour sa doctrine qui ressort avec une grande clarté de documents nombreux. Nous indiquerons les principaux : 1° *Dispute d'Archelaüs*. C'est une compilation antimanichéenne pleine d'inexactitudes historiques grossières, mais qui a une grande valeur pour l'exposition du système

(Routh, *Reliq. sacr.*, V); 2° l'écrit de Tite de Botsra contre les manichéens, *lib. IV apud Henrici Canisii lection. antiq.*, édit. Basnage, I; 3° Fragments des lettres de Manès, recueillis par Fabricius, *Biblioth. græca*, VIII, 315; 4° un fragment précieux d'Agapius, disciple de Manès dans Photius, *Bibliothec. codex*, 178; 5° nous trouvons dans le recueil de Combefils (*Auctarium nov. Bibliothec. Patr.*, *pars II*) une exposition du manichéisme par Alexandre de Lycopole, philosophe alexandrin; 6° Epiphane, *Hæres.*, 61. Il n'a guère fait que compiler la *Dispute d'Archelaüs*; 7° Theodoret, *De Hæretic. fabul.*, I, 25; 8° Traité d'Augustin contre Faustus. — Le manichéisme, comme nous l'avons dit, appartient au même courant d'idées que le gnosticisme (voir *Gnosticisme*). C'est toujours le même emploi des mots et des faits bibliques pour introduire dans l'Eglise le fond du naturalisme oriental avec le même dédain de l'histoire. C'est toujours le même dualisme, la même transformation de la rédemption en une évolution cosmique; c'est toujours le salut obtenu par la connaissance de la vraie doctrine et par l'ascétisme constituant l'aristocratie des parfaits. Seulement le manichéisme va plus directement au but. Son dualisme tranché, absolu, le dispense de la doctrine de l'émanation avec son échelle d'éons si minutieusement graduée. « Voulant, dit Tite de Botsra, écarter de Dieu la causalité du mal, Manès l'a posé en face de lui et l'a fait incréé en face de l'incréé divin, Κακίαν ἀντέστησεν αὐτῷ ἀγένητον ἀγενήτῳ (Tit. Bots., *Contra Manich.*, lib. I, p. 60). Nous voilà en plein parsisme, du moins sous sa forme courante et populaire. Ce mal incréé, c'est l'Ahriman persan. Manès l'appelait tantôt la matière, tantôt le prince de ce monde, tantôt Satan (Phot., *Codex*, 179). Le bien incréé était le principe lumineux. Il ne semble pourtant pas possible que Manès l'assimilât à la lumière matérielle, puisqu'il identifiait la matière au mal. Elle était son brillant symbole. Sa doctrine, au reste, subissait le sort de toutes les religions orientales; la chose signifiée se confondait promptement avec le symbole, et le soleil, pour la masse des adhérents, prenait toujours davantage un caractère divin, comme dans les mythes persans de *Sosiosch* et de *Mithra*. On doit, du reste, reconnaître que l'élément bon qui se mélange à tous les êtres dans le monde se retrouve, dans une proportion très grande, dans tout ce qui est lumineux. Il semblerait qu'avec un tel dualisme la formation du monde serait inexplicable, la matière incohérente demeurant éternellement en face du principe bon. On ne comprend pas comment ces deux éléments incréés entreront en contact ou en lutte. C'est grâce à une étrange inconséquence que le manichéisme les fait sortir de cette immobilité d'antinomie, si on peut ainsi dire, qui laisserait notre monde actuel sans explication. En effet, Manès prétendait que la matière, dans ses élans désordonnés, a entrevu soudain la région lumineuse et qu'elle s'est prise pour elle d'un étrange amour. La lumière du bien lui est apparue; de là son effort gigantesque de s'élever jusqu'à cette région interdite, ἐππιῆναι τοῖς μὴ ἰδίοις ἐπι χειρεί (Tite Botsra, I, 66). D'où vient cette étrange aspiration vers le bien chez le principe éter-

nellement mauvais? Il a donc un élément meilleur en lui, qu'il recèle dans ses profondeurs ; désormais le dualisme n'est plus absolu. Le manichéisme ne paraît pas s'être jamais douté de cette flagrante inconséquence qui rappelle cette échappée du parsisme vers l'unité primordiale de l'univers, à laquelle tous les êtres doivent revenir en définitive. Nous retrouvons également dans cette aspiration de la matière vers la région lumineuse un souvenir du mythe poétique de la Sophia et d'Achamot, si grandement traité par Valentin, mais ce n'en est plus qu'une traduction en langue vulgaire. Le principe lumineux cherche à se défendre contre cette invasion de la matière incohérente. Il tire de son sein une puissance protectrice qui doit élever une infranchissable limite entre les deux régions. C'est la mère de la vie, λεγομένην Μητέρα τῆς ζωῆς (Routh, V, 50). Ainsi la création procède de la lutte entre les deux puissances incréées. La mère de la vie produit à son tour un champion pour lutter contre la matière. C'est l'homme primitif armé des cinq éléments. Il lutte contre les princes de la matière, les puissances démoniaques qui la dominent. Retiré au ciel après les avoir refoulées, il laisse après lui, dans la région inférieure, des parcelles lumineuses. Celles-ci, en se mêlant à la matière, y introduisent un élément d'ordre, d'harmonie. C'est ainsi que du chaos primitif éternellement agité sort le κόσμος, le monde ordonné où les puissances malfaisantes règnent encore, mais non plus absolument. Les parcelles lumineuses de l'homme primitif ne sont pas abandonnées à elles-mêmes ; ce n'est pas assez pour elles de remporter cette première victoire, en réglant et harmonisant la matière désordonnée. L'homme primitif veut les retirer à lui et les dégager de leur captivité. Tout ce qui subsiste de sa matière lumineuse et qui est engagé dans les liens obscurs et pesants de la matière souffre un vrai supplice dans cet esclavage universel. C'est la première cruxifixion du Christ qui se réalise partout dans l'immense univers (*Et ipse est Christus crucifixus in toto mundo*, August., *Enarrat. in Psalm.*, CXL, § 12). « Les membres de Dieu, disaient les manichéens, sont répandus dans le monde entier, engagés dans la lutte universelle (*id*). » Pour travailler à cette délivrance de ce Christ universel, l'homme primitif produit à son tour une puissance libératrice qui est le saint Esprit. — Le drame de la libération comprend plusieurs actes : 1° Il y a d'abord une libération purement cosmologique, qui consiste dans une organisation du monde appropriée à cette fin. Le principe bon a créé le monde, non parce qu'il désirait le créer, mais pour résister au mal (Tite Botsr., I, p. 691). Le mélange qui se retrouve à tous les degrés de l'être entre le principe bon et le principe mauvais est un premier moyen de résistance, car le mal est ainsi plus ou moins limité et entravé. En outre le développement même de la vie dans le monde réalise un affranchissement progressif de l'élément divin. La formation des astres est destinée par la concentration des éléments lumineux à exercer une action attractive sur les parcelles de même nature restant emprisonnées dans le monde inférieur. Cette attraction est surtout sensible dans le règne végétal ; la racine sort de terre, elle produit la feuille et

la fleur dont le parfum qui est son essence, en s'évaporant dans l'air, s'élève à la sphère lumineuse. La vie animale ne se transforme pas si facilement. Aussi était-elle mise par Manès en rapports bien plus étroits avec les puissances malfaisantes. C'est ainsi que la partie lumineuse n'a été livrée à la matière que pour mieux triompher de celle-ci par une ruse semblable à celle du chasseur qui, pour prendre un lion furieux, jette un chevreau dans la fosse, bien décidé à l'en retirer quand il aura vu s'y précipiter la bête fauve, attirée par les gémissements de l'innocent animal (Théodoret, *Hæretic fabul.*, 27). Le second acte de la délivrance commence lorsque les puissances malfaisantes, irritées de perdre par une sorte d'évaporation leurs parcelles lumineuses, se décident à les concentrer dans un être créé à cet effet, et qui n'est autre que l'homme terrestre, véritable microcosme, dont elles veulent faire la contre-partie de l'homme primitif (Routh, *Reliq.*, V, 52). Mais il se trouve qu'elles ont travaillé contre elles-mêmes. Le principe bon saura bien soustraire l'homme à l'empire des puissances ténébreuses. Tout d'abord c'est lui qui le pousse à s'affranchir de son créateur en cueillant le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal qui mérite de s'appeler Jésus ou Sauveur, car n'est-ce pas par la connaissance que l'on est sauvé (Το δε ἐν παραδείσῳ φυτὸν αὐτό έστι ὁ Ἰησδυς ; *Disputat.*, Routh, V, 62). Tout serait heureusement terminé si grâce à la femme, qui représente le pouvoir séducteur de la matière, celle-ci ne reprenait son empire sur l'homme. De là, la nécessité d'une nouvelle œuvre de rédemption qui est proprement l'Evangile. Le manichéisme le mettait en opposition flagrante avec l'Ancien Testament dont le Dieu était identifié par lui avec la puissance malfaisante qui a créé l'homme, et avec lui le monde dont il fait partie. Jéhova ne l'a fait que dans un mauvais dessein heureusement détruit dans ses effets par le Dieu bon. Manès ne tarissait pas en railleries sur les livres sacrés des Juifs (Τὴν δὲ πλαίαν γραφὴν κωμῳδεὶ, Phot., *Cod.*, 179). La mort est une première rédemption pour l'homme ; la partie spirituelle de son être est portée par la lune dans la région lumineuse comme par un vaisseau. La croissance de la lune coincide avec le départ du navire, son déclin avec son arrivée au port (Routh, *Reliq.*, V, 54). Par une nouvelle contradiction le manichéisme admettait chez l'homme une certaine liberté pour faire prévaloir en lui la partie supérieure de son être ; elle se réduisait en définitive à connaître sa propre loi. Le salut consistait dans l'illumination qui était accordée aux élus. « Tu as été inondé de lumière, écrivait Manès à un de ses adeptes, en apprenant à connaître ce que tu as été primitivement, en sachant ce qui se mêle à tout le corps (*Splendida reddita es cognoscendo;* August., *Opus imperfect.*, IV, 172, éd. Migne). Le Rédempteur pour Manès n'est qu'un illuminateur qui révèle cette vraie loi de la vie. Son Christ n'a aucune réalité corporelle. « La nature de la lumière, disait-il, étant simple et vraie n'est point entrée en contact avec la nature corporelle (Fabricius, *Biblioth. græc.*, VIII, 31). » On ne peut parler de la crucifixion de celui qui n'a eu que l'ombre de la chair.

Aussi la montagne du salut n'est pas le Calvaire, mais le Thabor où il a révélé son essence purement lumineuse soustraite à l'opprobre de la naissance comme à celui de la mort, *apparuit in hominis specie nec tamen fuit homo* (Routh, V, 69). A la fin des temps toutes les parcelles lumineuses seront recueillies dans leur foyer. Les âmes qui auront perdu leur substance divine après les épreuves répétées de la métempsychose rentreront dans la masse confuse de la matière et l'homme primitif mettra fin à cette lutte séculaire qui sans doute recommencera pour ne jamais finir dans une succession de mondes traversant les mêmes phases. — Le manichéisme concluait à l'ascétisme en morale. Cet ascétisme ne consistait pas seulement à mortifier l'élément corporel, mais encore à renoncer au travail. En cela il se distinguait complètement du parsisme qui voulait que ses fidèles livrassent un combat constant à la puissance du mal en développant la vie naturelle par un labeur infatigable. « Déchirer le sol par le soc de la charrue, disaient les manichéens, c'est blesser les membres de Dieu ; on fait de même quand on arrache une herbe ou si l'on cueille un fruit (August., *Enarrationes in Psalm.* CXL). Quand ils veulent manger du pain, dit Epiphane, ils prient et prononcent ces paroles : « Je ne l'ai point moissonné, je n'ai point broyé le grain, je ne l'ai point envoyé au moulin. Celui qui moissonne sera moissonné (Epiph., *Hæres.*, 66). » Le mariage était sévèrement condamné (*Disput.*, Routh, V, 77). — La secte avait deux degrés d'initiation : les auditeurs étaient de simples prosélytes, les élus devaient se soumettre à toutes les sévérités de l'ascétisme, et observer un rituel bizarre qui consistait en trois signes symboliques. Le signe de la bouche indiquait la pureté du langage et l'abstention de la nourriture animale. Le signe de la main signifiait la renonciation à tout travail manuel et enfin le signe du sein impliquait la chasteté absolue (August., *De morib. Manich.*, II). Les divers degrés de la hiérarchie de l'Eglise du troisième siècle se retrouvaient parmi les élus qui avaient leurs diacres et leurs anciens qu'ils appelaient parfois évêques. Les manichéens avaient un culte particulier, le baptême était la cérémonie d'initiation ; leur Pâque coïncidait avec l'anniversaire de la mort de Manès. Au centre de l'édifice où ils se rassemblaient était dressé un siège recouvert de tissus précieux qui était le mémorial de l'enseignement du maître (August., *Contra epistol. fondament*, 8). Leur culte ordinaire consistait en oraisons et en cantiques dans lesquels la description du séjour de la lumière occupait la place principale. Les manichéens prétendaient qu'il n'y avait pas un seul écrit du Nouveau Testament qui n'eût été interpolé et falsifié dans le sens d'un judaïsme grossier. Ils lui préféraient les *Acta Thomæ* et les περίοδοι de Lucius, livre apocryphe bien connu de cette époque. — Il résulte pour nous de cette exposition du manichéisme que c'est à tort que Baur dans sa savante monographie a écarté de ses origines l'influence chrétienne pour n'y voir qu'un système païen. Nous pensons avec Neander que le manichéisme dès le début a été un de ces nombreux essais de conciliation entre le christianisme et les idées orientales dont

cette époque abonde. Il a certainement eu connaissance du gnosticisme. Le brahmanisme et le bouddhisme ont aussi eu leur part dans ce système qui n'en est pas moins un produit authentique du pays de Zoroastre, après que le souffle de l'Evangile y eut passé. Les manichéens eurent des retours de faveur auprès de la royauté persane, mais ces retours n'empêchèrent pas le renouvellement de persécutions sanglantes. Leur propagande fut très active en Orient; on y retrouve leurs traces jusqu'au huitième siècle. Le secte se fractionna en plusieurs partis opposés. En Occident sa fortune fut très brillante dès la fin du troisième siècle, ses succès lui valurent un édit de proscription de Dioclétien. Persécutés par les empereurs chrétiens ils trouvèrent une sécurité relative en Afrique où ils constituèrent une véritable Eglise. Augustin fut pendant huit ans au nombre de leurs auditeurs. Il fut plus tard leur adversaire le plus redoutable. Les manichéens furent dispersés en Afrique après l'invasion des Vandales. En Italie où ils avaient prospéré ils furent condamnés à la peine capitale par Justinien. S'ils disparurent comme secte organisée, ils n'en continuèrent pas moins à exercer une certaine influence dans le midi de l'Europe. Les priscillianistes, les pauliciens et plus tard les cathares n'ont fait que ressusciter leur doctrine. — Bibliographie : A part les documents déjà mentionnés nous citerons : de Beausobre, *Histoire critique des manichéens et du manichéisme*, 2 vol., Amsterd., 1714; Neander, *Allg. Geschichte der christl. Religion u. Kirche*, 3me éd., I, 263 ss.; Baur, *Das manichæische Relig. system*; Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise*, V, 78 ss. E. DE PRESSENSÉ.

MANIPULE, *manipulus*, ornement ecclésiastique que les officiants, les prêtres, les diacres et les sous-diacres portent au bras gauche, et qui consiste dans une bande large de trois à quatre pouces, faite en forme de petite étole et de la même étoffe que les chasubles et les tuniques. C'était autrefois un mouchoir ou une serviette, un linge pour se frotter et s'essuyer les yeux, les mains, la bouche et le visage. Les Grecs et les Maronites portent un manipule à chaque bras. Cet ornement est un symbole des larmes que les ministres de l'autel doivent verser pour les péchés du peuple, ainsi qu'il ressort de l'oraison que prononcent ceux qui s'en servent : *Merear, Domine, portare manipulum fletus et doloris.*

MANNE (lä), est citée dans les textes bibliques comme un des principaux moyens de nutrition du peuple d'Israël pendant ses pérégrinations à travers la presqu'île du Sinaï et le désert de Et-Tih. Elle remplaçait le pain et est appelée le pain ou le grain du ciel (Ps. LXXVIII, 24; CV, 10). C'est dans le désert de Sin que les Israélites mangèrent pour la première fois de la manne (Exode XVI, 1. 14). La pluie de la manne accompagna le peuple jusque sur les rives orientales du Jourdain et ne cessa qu'au moment où il franchit le fleuve (Jos. V, 12). Elle tombait sur la terre, comme de la rosée (Nomb. XI, 9) et chaque Israélite n'en trouvait que tout juste ce qu'il lui fallait pour les besoins des siens, c'est-à-dire un quart de boisseau par

tête (Exode XVI, 16). Les jours de halte, la récolte était double, parce qu'elle cessait pendant le sabbat. Celui qui essayait d'en récolter une double portion pendant les jours ouvrables, y perdait sa peine, car la manne se gâtait facilement (Exode XVI, 10). On écrasait la manne, dont la couleur était semblable à celle de la bielle ou de la nigelle, c'est-à-dire blanchâtre, dans des moulins à main ou dans des mortiers, et on la cuisait ensuite pour en faire des gâteaux dont d'ailleurs le peuple se dégoûta très vite à cause de leur goût trop doux (Nomb. XI, 6-3 ; XXI, 5). La manne n'est du reste pas citée comme unique moyen de nutrition ; on voit, par maints passages, que les Israélites avaient d'autre nourriture encore. L'origine du nom de manne repose probablement sur un jeu de mots populaire. Ne connaissant pas encore cette nourriture, le peuple demandait : « Manh u', qu'est cela? » Sans y attacher d'autre importance, nous croyons que ce mot signifie tout simplement cadeau, don. — Mais que faut-il penser de cette substance ? Voici ce qu'en disent les hommes de science. Dans une foule de vallées de la partie ouest de la presqu'île du Sinaï, dans l'Arabie Pétrée, croît le tamarisc qui, pendant les mois de mai et de juin, sécrète une résine blanchâtre d'un goût agréable que les Bédouins appellent encore aujourd'hui la manne céleste (cf. Ritter, *Die Sinai-Halbinsel, Palæstina und Syrien*, Berlin, 1848-55). Ce produit ne se forme en quantités appréciables qu'à la suite d'hivers riches en pluies et en brouillards. Le savant Ehrenberg a prétendu que l'écoulement est dû à la piqûre d'un insecte qu'on trouve sur les tamariscs, mais cette observation a été grandement contestée par d'autres savants. Toujours est-il que la manne tombe à terre sous la forme de globules d'un blanc sale et doit être recueillie dès les premières heures du jour, car elle se fond aux rayons du soleil. On la purifie en la faisant bouillir, on la pétrit pour en faire des gâteaux et parfois elle est mélangée avec la pâte du pain. Des analyses chimiques répétées ont prouvé que la manne n'est autre chose que la sacharine sucrée. Cela prouve que la tradition biblique repose sur des faits réels, mais que l'imagination orientale a quelque peu exagérés. — Sources : Josèphe, *Antiquit.*, III, 1, 6; Knobel, *Comment. de Ex.*, XVI, 14; Ritter, op. cit. ; Hausknecht, *Ueber Mannasorten des Orients* (*Annales pharmacologiques de la Suisse*, 1870, p. 245). E. Scherdlin.

MANS. Voyez *Le Mans*.

MANSI (Jean-Dominique), né à Lucques en 1692, d'une famille noble et considérée, fut une des plus belles et des plus pures illustrations de l'ordre des clercs réguliers de la mère de Dieu. Il vécut de science et d'érudition, comme il le fit voir dans sa polémique avec Mamachi (voyez art. *Mamachi*) au sujet des conciles du quatrième siècle et des discussions ariennes. Il y déploya plus de savoir et plus de calme dignité. Il fixait la date du concile de Sardique en 344, tandis que Mamachi avec beaucoup d'injures soutenait celle de 347. Mansi répondit encore à Mamachi en 1747, puis la controverse fut ensevelie. Après avoir visité l'Allemagne, la France, leurs bibliothèques et leurs savants, après avoir été professeur de théologie à Naples il accepta

en 1765 l'archevêché de Lucques qui lui était offert par Clément XIII et y mourut en 1769. Voici ses principaux ouvrages : Une nouvelle édition des *Annales* de Baronius, Lucques, 1738 ; une édition corrigée du traité de Thomassin, *Tractatus de ecclesiastica disciplina* ; sa grande *SS. conciliorum et decretorum collectio nova...* fut publiée à Florence et à Venise en 1757, et terminée, après la mort de Mansi, en 1778 ; une réimpression de *Natalis Alexandri historia ecclesiastica*, Venise, 1750 ; *Prolegomena et dissertationes in omnes et singulos sanctæ Scripturæ libros*, Lucques, 1729 ; c'est une traduction du *Dictionnaire de la Bible* de Calmet ; *Pii II (Ænæ Silvii orationes politicæ et ecclesiasticæ*, Lucques, 1752 ; *Supplementum ad collectionem conciliorum*, Lucques, 1748-1752 ; *De epochis conciliorum Sardicensis et Sirmiensium, cæterorumque in causa arianorum, qua occasione S. Anastasii chronologia restituitur*, Lucques, 1746. Voyez aussi Sarteschi. *De scriptoribus congreg. Matris Dei ;* Ant. Zatta, *Commentarius de vita et scriptis J. D. Mansi*, Venise, 1772. P. Long.

MANUEL Ier COMNÈNE, empereur grec, né vers 1120, mort en 1180. Il succéda en 1143 à son père Jean Comnène, et remporta dans la même année plusieurs avantages sur les Turcs en Bithynie. En 1147, il reçut les croisés conduits par l'empereur Conrad et Louis le Jeune, et par des trahisons secrètes fut en partie cause de la ruine de leur armée. Il soutint ensuite une guerre de plusieurs années contre Roger, roi de Sicile, soumit les Serviens révoltés (1150), puis les Hongrois. En 1168, il entreprit de réunir l'Egypte à son empire, échoua dans ses premières tentatives, remporta une tardive victoire et mourut en 1180. Manuel se mêla beaucoup trop de questions religieuses. Il traita de la réunion de deux Eglises avec le pape, mais sans succès. — Voyez C. Paparrhigopoulos, *Hist. de la nation grecque*, IV, 565 (en grec).

MANUEL II PALÉOLOGUE, empereur de Constantinople, né vers 1350, mort en 1425. Associé à l'empire en 1373, il fut chargé des gouvernements de la Macédoine et de Thessalonique, tenta de secouer le joug d'Amurat, sultan des Turcs, mais se vit si mal secondé dans son entreprise par les habitants de Thessalonique, qu'il fut contraint de se rendre auprès d'Amurat et de se mettre à sa merci ; le prince se borna à lui faire une forte réprimande et lui laissa la liberté. Manuel entra ensuite en lutte (1387) avec son frère Andronic, qui l'enferma, ainsi que son père Jean, et se fit proclamer empereur de Constantinople. Les deux captifs, étant parvenus à s'échapper, obligèrent Andronic à leur rendre la couronne. Mais Bajazet, successeur d'Amurat, voulut que Manuel restât en otage à sa cour (1389), le prince s'y rendit en effet. Toutefois dès l'année suivante, Jean Paléologue étant mort, Manuel s'enfuit de la cour de Bajazet et alla prendre possession du trône de Constantinople. Pendant son règne, Constantinople fut assiégé deux fois : la première par Bajazet, qui se retira pour aller combattre Tamerlan ; la seconde par Amurat qui dut aussi s'éloigner pour faire face à un compétiteur au trône. La dernière partie du règne de Manuel fut paisible. Pour obtenir des secours des

princes occidentaux, il se montra favorable à la réunion des deux Eglises, et envoya des ambassadeurs au concile. Mais il ne désirait pas sincèrement cette réunion, à laquelle son peuple était opposé.

MANUSCRITS de l'Ancien et du Nouveau Testament. Voyez *Texte*.

MARA, Mârâh, localité du désert de l'Arabie, où s'arrêtèrent les Israélites après leur passage à travers la mer Rouge, après trois journées de marche (Nombr. XXXIII, 8). Ils y trouvèrent une source d'eau amère que Moïse rendit potable en y jetant les branches d'un arbre que le Pentateuque ne désigne pas de plus près (Exod. XV, 23). Niebuhr (*Descript.*, p. 401) trouva dans ses voyages, à cinq lieues au sud-est de Suez, à peu près à une demi-lieue du golfe Arabique, un endroit appelé Aijun-Musa (puits de Moïse) que la tradition regardait comme l'endroit où était situé Mara. Mais les indications topographiques données par le Pentateuque ne permettent pas l'admission de cette hypothèse. La source Howarah située à une distance de quinze lieues un quart au sud-est de cette localité semble être plutôt l'endroit désigné sous le nom de *Mara*; elle avait une eau amère (salée) et passait pour la plus mauvaise de tous les environs, mais elle était néanmoins assez abondante pour fournir de l'eau à plus de deux cents charges de chameaux. Néanmoins Tischendorf (*Voyages*, I, 188) raconte qu'à l'est de Howarah se trouve une source bien plus abondante, et qui réunit tous les caractères attribués par la Bible à Mara. Ce serait peut-être là qu'il faudra, à défaut d'indications plus précises, chercher la localité où se trouvait Mara.

MARACCI (Hippolyte), clerc régulier de la mère de Dieu, naquit au commencement du dix-septième siècle, à Lucques et y mourut vers 1670. Il fut un des plus solides soutiens du culte de la Vierge à laquelle il consacra toute sa vie et son talent plutôt médiocre. Ses ouvrages sur la suprématie de la Vierge et sur sa conception *sine labe*, préparèrent les chansons érotiques que saint Alphonse de Liguori (1734) composait pour la vierge Marie et préparèrent surtout les matériaux pour élaborer le dogme romain de l'Immaculée Conception. Ils nous dévoilent tous les artifices de la scolastique des séminaires tendant à l'établir sur l'autorité de l'Ecriture et de la tradition. Ses ouvrages principaux sur ce sujet sont: *Bibliotheca mariana alphabetico ordine digesta*, Rome, 1648. C'est la liste des ouvrages qui parlent de la Vierge Marie, avec une notice sur leurs auteurs ; *Antistites Mariani*, Rome, 1656 ; *Cæsares Mariani*, Rome, 1656 ; *Heroides Marianæ*, Rome, 1659 ; *Principes Mariani*, ibid., 1660 ; *Purpura Mariana et Reges Mariani*, Rome, 1654 ; *Fides Cajetana in conceptione B. V. M...* Lyon, 1659 ; *Vindicatio chrysostomica seu de S. Joh. Chrysostomo in controversia conceptionis B. M. Virginis ab adversariorum imputationibus vindicato opusculum*, Rome, 1664.

MARACCI (Louis), né à Lucques en 1612 et mort dans cette même ville en 1700, fut comme le précédent, clerc régulier de la mère de Dieu et se rendit célèbre même en Orient et dans l'Afrique septentrionale par sa connaissance approfondie de la langue arabe. Appelé à Rome par Alexandre VII (1655) il y occupa la chaire de langue arabe

au collège de *La Sapienza* et y entreprit de sérieuses études sur le Coran, la vie de Mahomet et la confutation de ses doctrines. Il collabora avec beaucoup de zèle à la *Biblia araba*, publiée à Rome en 1671 par la congrégation *De propaganda fide*. — Voyez *Alcorani textus universus ex correctionibus arabum exemplaribus, summa fide ac pulcherrimis characteribus descriptus*, Padoue, Rome, 1698; *Vita p. Leonardi* (fondateur de l'ordre des clercs réguliers de la mère de Dieu), Rome, 1673; Sarteschi, *De scriptoribus congreg. matris Dei*, Venise, 1772. P. Long.

MARAN (Dom Prudent), né à Sézanne, dans la Brie, en 1683, mort à Paris, le 2 avril 1762, fit de bonnes études à Paris, et, dès l'âge de dix-neuf ans, entra dans la congrégation des bénédictins de Saint-Maur où il fit sa « profession » religieuse. Il étudia les langues orientales et plus particulièrement encore l'Ecriture et les Pères de l'Eglise, et devint l'un des membres les plus distingués, par son savoir et son érudition, de sa savante congrégation. Impliqué dans les affaires de la bulle *Unigenitus* à laquelle on le croyait opposé, il encourut des disgrâces; exilé successivement à Orbais et à Saint-Martin de Pontoise, on finit par lui permettre de se fixer à la maison des Blancs-Manteaux où il demeura vingt-cinq ans, c'est-à-dire jusqu'à sa mort. Il y vécut en savant et en chrétien, partageant son temps entre l'étude et les exercices de la piété. Dom Maran a laissé des ouvrages importants dont voici la nomenclature: 1° *Dissertation sur les semi-ariens*, Paris, 1722, in-12; 2° *Divinitas Domini nostri Jesu-Christi manifesta in Scripturis et traditione*, Paris, 1746, in-f°; 3° *La Divinité de notre Seigneur Jésus-Christ, prouvée contre les hérétiques et les déistes*, Paris, 1751, 3 vol. in-12; c'est la traduction, ou à peu de chose près, de l'ouvrage précédent; l'un et l'autre, malgré leur solidité, ne paraissent pas avoir eu grand succès; 4° *La Doctrine de l'Ecriture et des Pères sur les guérisons miraculeuses*, Paris, 1754, in-12; 5° *Les grandeurs de Jésus-Christ et la défense de sa divinité*, en France (Paris), 1756, in-12; cet ouvrage était destiné à combattre les assertions du père Hardouin et du fameux père Berruyer. Dom Maran a aussi travaillé à l'édition des *Œuvres de saint Cyprien* et de *saint Basile* dont le troisième volume est entièrement de lui; 6° *Œuvres de saint Justin*, Paris, 1742, in-f°; auxquelles il joignit celles de *Tatien*, d'*Athénagore* et autres. Il s'occupait à préparer une édition des *Œuvres de saint Grégoire de Naziance*, lorsque la mort vint l'empêcher de la terminer. Dom Clément en publia le 1er volume à Paris, 1778, in-f°. A. Maulvault.

MARANATHA, Μαρὰν ἀθά (1 Cor. XVI, 22), mots syrochaldaïques qui signifient *le Seigneur vient*. Selon la plupart des commentateurs, c'était, parmi les Juifs, le plus grand des anathèmes, par lequel on dévouait un homme au dernier malheur, en le menaçant de la venue et du jugement du Seigneur. — Voyez Jérôme, *Ad Marcellam*, ép. CXXXVII; Buxtorf, *Lexicon chald.*, *talm.*, *rabbin.*, 1248 ss.; 2466 ss.; Ugolinus, *Thesaurus antiq. sacr.*, *De gradibus excommunicationis*, t. XXVI.

MARBACH (Jean) [1521-1581], célèbre théologien luthérien. Né à Lindau, en Souabe, il étudia la théologie à Wittemberg sous Mélanchthon qui le tenait pour *mediocriter doctus*, et après diverses pérégrinations il vint se fixer en qualité de prédicateur de l'église de Saint-Nicolas à Strasbourg (1545), où son zèle pour la réformation, ses talents d'administrateur, non moins que la forme vive et populaire de ses sermons lui attirèrent la confiance du Magistrat et les sympathies du public. Dans son *Journal*, encore inédit et malheureusement incomplet, Marbach se peint lui-même comme un chrétien sincère, profondément convaincu, bon père et bon époux, collègue serviable mais pointilleux sur des questions de préséance, âpre à la discussion, peu charitable dans ses jugements, animé au plus haut degré de la passion cléricale et de la *rabies theologica*. Il fut chargé de plusieurs missions importantes, et succéda, en 1552, à Hédion en qualité de professeur de théologie et de président du convent ecclésiastique. C'est à partir de ce moment surtout qu'éclatèrent entre Marbach et un certain nombre de ses collègues strasbourgeois des dissentiments profondément regrettables. Bien qu'animé de dispositions moins fanatiques que d'autres adhérents de Luther, Marbach n'en poursuivait pas moins qu'un seul but, celui de substituer à l'esprit de largeur et de conciliation qui avait jusque-là caractérisé la réforme strasbourgeoise un luthéranisme plus strict, et de remplacer la *confessio tetrapolitana* qui tenait le milieu entre le zwinglianisme et le luthéranisme, par la confession d'Augsbourg qui, selon la pittoresque expression de Calvin, devait être le nœud coulant avec lequel la main de Marbach allait étrangler la paroisse réformée française de Strasbourg. Il visait en particulier à l'établissement d'une liturgie uniforme, se plaignant de la variété et du caractère hérétique des liturgies qui étaient en usage à Strasbourg. C'est ainsi qu'il substitua le catéchisme de Luther à celui de Bucer, mais il ne réussit pas à déterminer le Magistrat à rétablir la confession auriculaire et l'excommunication. — Intolérant surtout vis-à-vis des nombreux réformés français qui avaient trouvé un refuge à Strasbourg, Marbach persuada le Magistrat de les forcer à accepter la confession d'Augsbourg. Après de longues et âpres querelles, il obligea le pasteur Garnier à quitter la ville (1555). De 1556 à 1563 Marbach engagea une vive controverse avec le professeur réformé Zanchi au sujet du dogme de la prédestination et de celui de la sainte cène, dont le résultat fut également le départ du savant italien. A partir de 1577 le culte réformé, grâce aux manœuvres de l'impérieux prédicateur, fut complètement interdit à Strasbourg. Marbach fit signifier aux réfugiés français que, s'ils ne veulent point se joindre à l'Eglise luthérienne et y trouver la félicité éternelle, qu'ils restent dehors, « et s'abstiennent de suivre aucun prêche ou de tenir aucun conventicule. » Défenseur intrépide de l'ubiquité du corps du Christ, Marbach dépensa des flots d'encre pour établir par douze *rationes* et quarante *testimonia* tirés des Pères cette doctrine favorite des ultra-luthériens. Il adhéra même momentanément à l'opinion de Flacius sur le péché originel, mais se sépare d'elle sur les remon-

trances de son ami Andreæ. La Formule de concorde fut proclamée par lui « le commentaire véritable de la confession d'Augsbourg ; » il ne réussit pas toutefois à la faire introduire à Strasbourg. Les dernières années de Marbach furent marquées par la lutte acharnée qu'il soutint contre le recteur Jean Sturm, qu'il accusait de vouloir « calviniser » le célèbre gymnase dont il était le fondateur. L'influence de Marbach sur le Magistrat et sur une partie de la population strasbourgeoise avait été si grande qu'après sa mort, son disciple Pappus, bien moins doué que lui, réussit à accomplir l'œuvre de luthéranisation dans laquelle avait échoué le maître de son vivant. — Les ouvrages de Marbach consistent surtout en sermons et en traités de controverse : nous en avons mentionné les principaux. On trouvera l'indication des titres, ainsi que celle des sources, dans l'article de M. Ch. Schmidt, inséré dans la *Real-Encykl.* de Herzog, IX, 10 ss. Voyez aussi Rod. Reuss, *Notes pour servir à l'histoire de l'Eglise française de Strasbourg*, Strasb., 1880, p. 17 ss.

MARBODE ou Marbœuf, naquit en Anjou. D'abord écolâtre d'Angers (1067), il entoura son enseignement d'un grand éclat; évêque de Rennes depuis 1081, il mourut à Angers, où il avait pris l'habit monacal, en 1123, laissant le nom d'un des plus grands savants de son temps. Les religieux de Saint-Aubin d'Angers annoncèrent la mort de Marbode par une lettre circulaire qui est conservée (Delisle, *Rouleaux des morts*, 1866, p. 344). Les œuvres de cet évêque consistent en des lettres et des poésies ; il a aussi composé plusieurs vies de saints ; voyez *Marbodi Redonensis episc. Opusc.*, à la suite des œuvres d'Hildebert, publiées par Beaugendre, Paris, 1708, in-f°; *Poèmes de Marbode*, traduits par Ropartz, avec une introduction, Rennes, 1873; *Hist. Litt. de la Fr.*, II et X; Ferry, *De Marbodi Rhed. vita et carm.*, thèse de Montpellier, Nîmes, 1878. Le moyen âge colportait sous le nom de Marbode, un traité célèbre, le *Lapidarius*, dont l'auteur est aussi appelé parfois Evax et Damigeron ; l'original grec, attribué à tort à Epiphane, est plus ancien que Pline. Marbode est l'auteur de la traduction en vers latins (voyez V. Rose, *Hermes*, 1874, p. 471). Le regretté Léop. Panier a laissé un livre qui va paraître, sur le *Lapidaire* français.

MARBOURG (Le colloque de). Le dogme de la sainte cène divisait depuis des années Luther et Zwingle. Les écrits polémiques échangés entre ces deux théologiens et leurs adhérents n'avaient servi qu'à aigrir et à passionner les esprits, ce qui était d'autant plus grave qu'à cette époque l'œuvre et l'existence même de la Réforme étaient très menacées. Les protestants dont les doctrines venaient d'être condamnées à la diète de Spire par la majorité des princes n'ignoraient pas les intentions hostiles de l'empereur Charles V à leur égard. Une alliance politique entre les Etats et les villes qui avaient embrassé la Réforme (*civitas christiana*) aurait seule pu résister à la puissance catholique, peut-être même la briser, surtout si l'espoir d'y faire entrer la France, le Danemark, les ducs de Lunebourg, de Brunswick et la république de Venise avait pu se réaliser. Ce plan audacieux

inspiré par Zwingle et Philippe, le landgrave de Hesse, fortement soutenu par Bucer et Capiton, les réformateurs de Strasbourg, ainsi que par Jacques Sturm, le stettmeister de cette ville, rencontra la plus vive opposition auprès de Luther et de Mélanchthon. Ces derniers reculaient devant l'union compromettante avec les républicains de la Suisse, puisqu'ils croyaient encore à la possibilité d'une réconciliation avec l'empereur, au prix de certains ménagements et de certaines concessions. En outre, ils avaient des scrupules de conscience à faire, pour des avantages matériels, cause commune avec des gens qui sur un dogme essentiel à leurs yeux avaient des idées si différentes. Dans ces circonstances, le landgrave de Hesse était convaincu qu'il fallait avant tout s'entendre sur la doctrine de la sainte cène, et il pensait y arriver en mettant en présence les principaux chefs de la Réforme, qu'il invita, dans ce but, à tenir une conférence « amicale » dans son château de Marbourg. Les théologiens de Zürich, de Bâle et de Strasbourg répondirent avec empressement à l'appel du prince; Luther et Mélanchthon n'y consentirent qu'à contre-cœur, persuadés qu'ils étaient du reste que cette entrevue n'amènerait aucun résultat. Les négociations entamées à ce sujet furent longues et difficiles. Le landgrave avait cru devoir taire pendant quelque temps aux docteurs saxons que l'invitation adressée à Œcolampade l'avait été également à Zwingle ; il ne leur dévoila pas non plus son intention de s'occuper activement à Marbourg de ses projets politiques. Carlstadt sollicita en vain la permission d'assister à la réunion ; d'un autre côté on refusa à Luther la présence « d'arbitres papistes. » Zwingle, qui dut quitter Zürich secrètement à cause des dangers qu'on craignait pour lui, fit route depuis Bâle avec Œcolampade, et depuis Strasbourg avec Bucer et Hédion; leur itinéraire avait été tracé avec le plus grand soin. Ils étaient accompagnés d'hommes d'Etat, parmi lesquels se trouvait Jacques Sturm, ce qui prouve qu'ils n'assignaient pas seulement un but théologique à ce voyage. Jusqu'à leur arrivée à Marbourg, le 27 septembre, et pendant qu'ils s'y trouvaient seuls avec le prince, ils étaient sous l'empire des mêmes préoccupations politiques. Luther, Mélanchthon et leurs compagnons, Jonas, Myconius, Ménius, Cruciger, n'arrivèrent que le 30 septembre; Agricola, Osiander et Brentz, le 2 octobre. Œcolampade, Bucer et Hédion, animés des meilleures intentions, allèrent au-devant de leurs collègues de Wittemberg, mais ils furent reçus avec une politesse pleine d'affectation; Luther en particulier leur parla sur un ton railleur. L'hospitalité « vraiment royale » que le prince offrit à tous dans son palais devait contribuer à les rapprocher les uns des autres. Chaque matin ils célébraient ensemble un service divin, où les principaux d'entre eux firent à tour de rôle une prédication. — La journée du 1er octobre fut consacrée à des conférences privées entre les chefs des deux partis, Luther et Œcolampade d'un côté, Zwingle et Mélanchthon de l'autre ; le landgrave en avait ainsi disposé pour éviter que les plus violents fussent en présence, et que la rupture fût immédiate ; l'absence de témoins devait rendre l'entente plus facile. Malgré cette sage mesure, le

résultat fut peu satisfaisant. L'opiniâtreté de Luther rappela à Œcolampade le docteur Eck. Un moment, il est vrai, on put croire que Mélanchthon se rapprocherait des idées de Zwingle sur la cène, lorsqu'il déclara, sous forme de concession, que Jésus n'avait pas donné à ses disciples son corps matériel; mais il n'en fut plus ainsi lorsque l'ami de Luther affirma que le Christ le leur avait offert d'une manière « mystérieuse » (opinion que Zwingle ne put point partager). — Le colloque général s'ouvrit le 2 octobre à six heures du matin, dans une des salles du palais. Dans l'assemblée, qui ne se composait que de cinquante à soixante personnes, on remarquait, outre les théologiens déjà nommés, le prince, ses conseillers, le duc Ulrich de Wurtemberg, le comte Furstemberg et quelques savants de Marbourg. Zwingle, plein de confiance en sa force, avait demandé, mais en vain, une plus grande publicité pour les séances et l'admission de notaires, chargés de rédiger des procès-verbaux. Le chancelier du landgrave, Jean Feige, ouvrit les débats tenus en langue allemande, par un appel pressant à la concorde et les théologiens promirent de se montrer conciliants « autant que Dieu et leur conscience le leur permettrait. » Luther, à qui la parole fut donnée en premier lieu, commença par déclarer péremptoirement que sa manière de voir était bien arrêtée, et qu'il ne s'en éloignerait jamais, il insista sur les mots qu'il venait de tracer avec un morceau de craie sur la table : *Hoc est corpus meum.* « Je n'ai du reste, dit-il, consenti au colloque que pour rendre témoignage de ma foi et pour montrer à mes adversaires qu'ils étaient dans l'erreur. » Fidèle à cette déclaration, il se mit aussitôt à leur reprocher leurs idées sur la Trinité et sur le péché originel, mais ne put les amener à traiter d'abord ces points de doctrine, qui étaient en dehors du programme. La discussion à laquelle Luther, Zwingle et Œcolampade prirent part exclusivement, Mélanchthon refusant de s'y mêler, se prolongea pendant deux jours et porta principalement sur les paroles de la cène. La plupart des arguments exégétiques, dogmatiques et philosophiques, qu'on fit valoir de part et d'autre, avaient déjà été produits dans la polémique antérieure. Les luthériens s'appuyaient sur le sens littéral de l'institution : Ceci « est » mon corps, ceci « est » mon sang; « nous devons, disaient-ils, une soumission complète et aveugle au texte sacré; la toute-puissance de Dieu qui dépasse la raison de l'homme, opère la présence du corps de Christ dans le Sacrement. Les réformés, au contraire, ne voulaient voir dans la sainte cène qu'une commémoration de la mort du Seigneur et dans les paroles de l'institution que des expressions figurées, comme il s'en trouve un grand nombre dans l'Ecriture, qu'il faut interpréter dans son ensemble, en se gardant de fonder un dogme sur un texte isolé. Le mot «cela est,» a le sens de « cela signifie. » Ils citaient à l'appui de leur thèse le VIe chap. de l'Evangile de Saint-Jean, « leur bouclier et mur d'airain » (surtout les versets 51 et 63), et des passages tels que Matth. XXVI, 11 et Marc XVI, 19; ils affirmaient que Jésus monté au ciel ne pouvait être en même temps sur la terre ; ils invoquaient les droits de la raison à laquelle Dieu ne peut proposer des articles

de foi absolument incompréhensibles. La présence matérielle de Christ était à leurs yeux chose absurde, puisque son corps, semblable au nôtre (Rom. VIII, 3; Phil. II, 7; Héb. II, 17), était nécessairement limité par l'espace, que l'âme ne saurait être nourrie matériellement et que la manducation charnelle était pour le moins inutile, la manducation spirituelle suffisant pleinement à la vie religieuse. Comment, ajoutaient-ils, des prêtres indignes peuvent-ils faire pénétrer le corps et le sang de Christ dans le pain et dans le vin ? C'était, selon eux, une doctrine toute « papiste. » Ils ne cessaient en outre de reprocher à Luther ses contradictions, ses pétitions de principe et son parti pris de ne pas vouloir céder à l'évidence. Le réformateur saxon démontra ensuite qu'il n'était point question de la sainte cène dans le chapitre cité du quatrième Evangile, taxa l'argument que les réformés en tiraient de « vieilles chansons ; » il soutint ensuite que la nature particulière du corps glorifié de Christ l'élevait au-dessus des conditions ordinaires d'existence, et lui permettait d'être en plusieurs endroits à la fois. Il prétendait que les effets de la consécration des espèces, étaient l'œuvre de Dieu, qu'il y avait une différence entre la manière de manger les aliments ordinaires et le corps de Christ, et que la foi qui sauve impliquait la croyance à la présence réelle ; enfin il blâma la partie adverse de ne voir dans le sacrement qu'un symbole et par conséquent de lui ôter toute importance. Dans les deux camps on en appelait au témoignage des Pères, dont on lisait et traduisait de nombreux passages. La discussion s'échauffa plusieurs fois au point de provoquer des vivacités de langage ; elle était remplie de malentendus, de raisonnements sophistiques, de comparaisons singulières et de distinctions subtiles sur les tropes, métonymies, synecdoches, etc.; des répétitions et des digressions fatigantes l'allongèrent inutilement. On finit par comprendre qu'il valait bien mieux cesser la lutte. Le chancelier Feige exhorta derechef les savants docteurs à la concorde et l'union :« Je ne sais pour cela qu'un moyen, dit Luther, c'est que mes adversaires cèdent ; comme ils ne veulent pas se ranger de mon opinion, je les abandonne au jugement de Dieu, qui saura bien discerner qui de nous a raison. — Nous en faisons autant » reprit Œcolampade, mais il supplia Luther de prendre en considération l'état déplorable de l'Eglise. Zwingle, les larmes aux yeux, déclara que l'amitié des Wittembergeois lui était d'un très grand prix. « Priez Dieu, répondit Luther, qu'il vous convertisse. — Et vous, reprit Œcolampade, demandez la même grâce, car vous n'en avez pas moins besoin que nous. » Jacques Sturm protesta alors officiellement au nom de Strasbourg contre les insinuations de Luther à l'adresse des prédicateurs de cette ville et demanda au landgrave que Bucer pût y répondre. Ce dernier exposa la doctrine de ses collègues sur la Trinité, la personne du Christ, etc., et pria Luther d'indiquer en quoi consistaient leurs prétendues erreurs, afin qu'ils pussent les rectifier. « Enseignez ce que vous voulez, répartit le docteur, je ne veux pas être votre maître ni votre juge ; vous connaissez mes écrits et ma confession. Vous n'avez rien appris

de moi, je ne tiens pas à de pareils disciples... vous avez un autre esprit que nous (parole qu'il répétait souvent). Je vous abandonne au jugement de Dieu. » — Cependant la peste, « la sueur anglaise, » qui ravageait l'Allemagne, venait aussi d'éclater avec violence à Marbourg; il ne parut pas prudent au landgrave de retenir plus longtemps dans cette ville des hommes indispensables à leurs Eglises. Il les fit venir l'un après l'autre dans son cabinet, s'entretint avec eux pendant des heures, leur ordonna aussi de conférer encore avant le départ, puis les réunit à la table commune, où ses conseillers joignirent leurs sollicitations aux siennes. Tous suppliaient Luther de reconnaître les réformés comme frères (c'est-à-dire comme membres de la même Eglise). Bucer nous raconte que ce dernier, après plusieurs refus, allait céder, et tendre la main à ses adversaires, quand Mélanchthon « trop bien disposé à l'égard de l'empereur Charles V et du roi Ferdinand » l'en détourna. Le landgrave fut indigné de cette conduite; mais il ne voulut pas laisser partir ses hôtes, sans avoir obtenu de leur part, à la dernière heure, un exposé des doctrines sur lesquelles ils étaient d'accord. Luther, chargé de rédiger cette confession de foi, la vit à son grand étonnement acceptée et signée par tous; dans l'intérêt de la paix, la partie adverse s'était bornée à demander quelques légères modifications dans la forme. Ces quinze articles, en langue allemande, imprimés dès le 5 octobre, traitaient successivement de Dieu, de la Trinité, de la personne du Christ, du péché originel, de la justification par la foi, du Saint-Esprit, de la parole de Dieu, du baptême, des bonnes œuvres, de la confession, de l'autorité civile et de la tradition. La divergence des opinions ne paraissait que dans le quinzième paragraphe, sur l'Eucharistie, rédigé de la manière suivante : « Nous croyons tous que la cène doit être célébrée sous les deux espèces, selon l'institution; que la messe n'est pas une œuvre par laquelle nous puissions obtenir la grâce les uns pour les autres, morts ou vivants; que le sacrement de l'autel est un sacrement du vrai corps et du vrai sang de Jésus-Christ, et que la jouissance spirituelle de ce corps et de ce sang est principalement nécessaire à tout chrétien. Quant à l'usage de ce sacrement, nous croyons qu'il nous a été ordonné par Dieu, aussi bien que celui de la Parole, pour amener ainsi les consciences faibles à la foi par le Saint-Esprit. Et, bien que nous ne soyons pas tombés d'accord maintenant sur la question, si le vrai corps et le vrai sang de Christ sont corporellement dans le pain et dans le vin, cependant nous devons exercer les uns envers les autres la charité chrétienne, autant que la conscience d'un chacun le permettra et prier assidûment le Dieu tout-puissant de nous affermir par son esprit dans la vraie connaissance. » On s'engagea aussi, en présence du prince, à s'abstenir dorénavant d'invectives et de se communiquer préalablement tout écrit avant sa publication. Le 5 octobre au matin on se sépara en se donnant « amicalement » la main, d'où il ne faudrait pas conclure à l'apaisement des esprits. Les contemporains qui s'étaient, paraît-il, attendus à des luttes plus violentes, trouvèrent que la con-

férence avait été fort paisible. Un témoin oculaire en parle toutefois comme d'un très rude combat. Chacun des deux partis s'attribua la victoire. Zwingle se consolait de l'insuccès de sa mission à Marbourg, en se disant qu'il avait agi avec sincérité et sous la présence de Dieu, ce qu'attesterait la postérité. Les théologiens de Strasbourg, profondément attristés de l'intolérance de Luther, n'en persévérèrent pas moins dans leur rôle de médiateurs entre les partis contraires. — La non réussite de ces négociations s'explique non seulement par la hâte qu'on avait eue à les terminer à cause du fléau de la peste, mais surtout par le caractère entier de Luther qui ne pouvait supporter aucune contradiction, et par son aversion pour la personne de Zwingle, qui était toujours pour lui un étranger. Il ne faut pas oublier surtout que les convictions religieuses de ces deux réformateurs différaient essentiellement. Luther ne pouvait se passer d'un élément mystérieux dans la religion, il lui fallait un signe visible de la grâce divine et il ne pensait le trouver ailleurs que dans la présence matérielle du Christ, où il voyait une garantie de la vie éternelle. Quant à Zwingle, moins conservateur et plus spiritualiste, il était tout aussi inébranlable dans ses opinions qui étaient fondées sur une exégèse plus rationnelle. Nous ne pouvons nous empêcher de déplorer que ce premier essai d'union ait échoué, que la jeune Eglise soit restée divisée en présence d'un pouvoir catholique de plus en plus menaçant, et qu'on n'ait pu trouver les bases d'une « confédération chrétienne » entre l'Allemagne et la Suisse. Il faut reconnaître cependant que le colloque prévint une rupture complète en amenant une trêve ; les articles dits de Marbourg, en indiquant ce qui unissait ces théologiens entre eux et ce qui les séparait de la papauté ainsi que des sectes, proclamèrent pour la première fois la solidarité qui existait entre les différentes branches du protestantisme. Cette confession de foi prépara celle de Schwabach (oct. 1529) et l'année suivante, celle d'Augsbourg. Enfin cette conférence mémorable contribua à mieux faire connaître la doctrine réformée et à la répandre davantage en Allemagne ; Lambert d'Avignon, entre autres, y fut décidément gagné. Le landgrave lui-même travailla plus que jamais à établir des relations politiques avec les villes suisses et avec Strasbourg. — Sources : Luther, *Œuvres*, éd. Walch., III, XVII ; Mélanchthon, *Œuvres*, *corp. ref.*; Bretschneider, I; Jonas, *Œuvres de Luther*, XVII ; Brenz, *Œuvres de Zwingle*, éd. Schulthess, IV ; *Anecdota Brentiana*, 1868 ; Osiander, dans *Riederer's Nachrichten*, 1765, IV ; Aurifaber, dans *Wigandus*, *de Sacramentariismo*, 1854 (publié en 1876 par Schirrmacher sous le titre, *Briefe u. Acten zu der Geschichte des Religions Gespräches zu M.*), *Rhapsodiæ colloquii ad Marburgum*, dans la *Zeitschrift für die hist. Theologie*, 1874 ; Zwingle, *Œuvres*, éd. Schulthess, II, IV, VIII ; Collin, *ibid.*, IV ; Œcolampade, *ibid.*, IV ; Bullinger, *Reformationsgeschichte*, dans les *Œuvres de Zwingle*, II, et sous le titre de *Historiola* en mss. à Bâle et à Cassel ; Bucer, *Œuvres de Zwingle* ; *Lettres à Blaurer* (18 oct. 1529 ; 26 janv. et 4 mars 1530, mss. des arch. de Saint-Thomas à Strasbourg) ; Hédion, *Itinerarium ab Argentina Marpurgum super negotio Eucha-*

ristix, dans le *Thesaurus epistolicus reformatorum alsaticorum* de Baum (bibliothèque de l'université de Strasb.), relation la plus complète qui sert de base à ce travail, publiée par Erichson dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1880; Lambert d'Avignon, lettre reproduite dans Baum, *L. von Avignon*, 146 ss.; *Eidgenössische Tagsatzungs Abschiede : Bericht Zürich's an Bern*, IV, 383 ss.; 417 ss.; Lauze, *Hessische Chronik*, 1841. Outre ces relations originales sur le colloque de Marbourg et les histoires générales de l'Eglise et de la Réformation : Lavater, *Hist. de origine et progressu contrôv. sacram.*, 1563; Hospinianus, *Historia sacramentaria*, 1602, II; Sceltetus, *Annales*, 1618; Hottinger, *Hist. eccl. nov. test.*, 1667, VIII; Loescher, *Hist. motuum*, 1707, I; Kuchenbecker, *Analecta Hassiaca*, 1736, X; Füsslin, *Beiträge*, 1747, III; Neudecker, *Urkunden*, 1836; von Rommel, *Philipp der Grossmüthige*, 1830, II; Hassencamp, *Hess. Kirchengesch.*, 1864, II; Lenz, *Zwingli und Landgraf Philipp* (dans la *Zeitsch. für Kirchengeschichte*, 1879); Lenz, *Briefwechsel Philipp's des Grossm mit Bucer*, 1880; Ebrard, *Das Dogma vom h. Abendmahl und seine Geschichte*, 1846, II; Baum, *Capito und Butzer*, p. 180; Diestelmann, *Die letzte Unterredung Luther's mit Melanchthon über den Abendmahlstreit*, 1874; Schmitt, *Das Religionsgespräch zu Marburg*, 1840; Kradolfer, *Zwingli in Marburg*, 1870; Erichson, *Das Marburger Religionsgespräch über das Abendmahl*, 1880. A. Erichson.

MARC (Saint), Μάρκος, passe pour être l'auteur du second évangile canonique. Le nom qui se rencontre tout d'abord dans la suscription de ce livre, revient ailleurs dans le Nouveau Testament et semble bien désigner partout le même personnage. Fils d'une femme nommée Marie, cousin de Barnabas, il était vraisemblablement originaire de Jérusalem et de son nom juif s'appelait Iochanan. La maison de sa mère servait de lieu de réunion aux premiers chrétiens et donnait à Pierre une habituelle hospitalité. C'est par celui-ci sans doute que le jeune Jean-Marc fut converti à l'Evangile, car dans la première épître de Pierre, cet apôtre le nomme son fils, ce qui doit être entendu évidemment dans un sens spirituel (Act. XII, 12; Coloss. IV, 10; 1 Pierr. V, 13). Lié surtout avec Barnabas, il l'accompagna d'abord à Antioche (Act. XII, 25); puis il prit part au premier voyage missionnaire que Paul et Barnabas firent en Chypre et sur la côte méridionale de l'Asie Mineure. Mais soit fatigue, soit crainte des allures libres de Paul, il les abandonna à Perge de telle façon qu'il s'attira le blâme de ce dernier. Aussi quand Barnabas, pour le second voyage projeté voulut reprendre son cousin, Paul refusa de l'admettre et les deux apôtres, après une assez vive discussion, se séparèrent pour aller chacun de leur côté. Barnabas et Jean-Marc visitèrent une seconde fois l'île de Chypre (Act. XII, 13; XIII, 37-39). Le rapprochement se fit un peu plus tard avec Paul après duquel nous le retrouvons durant sa captivité à Césarée (Coloss. IV, 10; Phil. 24; cf. 2 Tim. IV, 11). D'un autre côté, la tradition unanime des premiers siècles qui ne saurait être considérée comme une pure légende, a fait de Marc le compagnon et l'interprète de Pierre, en pays grec et latin (ἑρμηνεύς, *interpres*), ce

qu'indique déjà 1 P. V, 13. Papias le donne comme tel (Euséb., *H. E.*, III, 39) et, après lui, Irénée (*Adv. hær.*, III, 10, *interpres et sectator Petri*), Tertullien (*Adv. Marc.*, IV, 5), etc., le présentent de même. D'après Clément d'Alexandrie, qui reproduisait la tradition des anciens, il aurait accompagné Pierre à Rome et y aurait composé son évangile (Eus., *H. E.*, IV, 14), puis il serait suivant Eusèbe venu en Egypte, y aurait fondé l'Eglise d'Alexandrie et serait mort martyr laissant la place d'évêque à Anianus la huitième année du règne de Néron, d'après Jérôme (*De vir. ill.*, 8). Dans les *Philosophoumènes* (VIII, 30), il est nommé κολοβοδάκτυλος, mutilé d'un doigt, et Jérôme (*Ad evang. Marci in cod. Amiatino*), a recueilli une légende qu'on retrouve aussi en Orient, d'après laquelle Marc, lévite, après sa conversion se serait amputé le pouce pour se rendre impropre au sacerdoce du temple. On trouvera d'autres légendes sans valeur dans Nicéphore, *H. E.*, II, 44; Siméon Métaphraste, *In martyr. S. Marci;* Baronius, *Annal.* ad annum 64. Elles ont toutes été réunies par A. Molinus (*De vita et lipsanis S. Marci evangelistæ*, Rom., 1864). On y lira surtout comment le cadavre de saint Marc, enseveli à Alexandrie, a été miraculeusement transporté à Venise. — En faisant de Marc le compagnon de Pierre, la première tradition chrétienne veut rattacher à ce dernier notre second évangile. Comme il arrive toujours, la donnée la plus simple, c'est la première en date, celle de Papias, qui, présentée avec une très libre critique de l'écrit de Marc et venant du presbytre Jean, garant de Papias, s'impose par sa naïveté même. « Marc, disait le presbytre Jean, ayant été l'interprète de Pierre, a soigneusement mis par écrit ce qui lui était resté dans la mémoire des actes et des discours du Seigneur, mais sans ordre. Car Marc n'avait lui-même ni vu, ni entendu, ni suivi le Seigneur; mais il a seulement entendu Pierre, qui, préoccupé seulement des besoins de son enseignement, ne mettait pas d'ordre dans ses récits. » En avançant la tradition se précise et la part de Pierre dans la composition de l'évangile devient de plus en plus grande. « *Quod Marcus edidit*, déclare Tertullien, *Petri affirmatur* » (*Adv. Marcionem*, IV, 5). Irénée et le canon de Muratori parlent de même. On voulut que Marc composât son récit du vivant même de Pierre pour que celui-ci pût l'approuver. Clément d'Alexandrie, cité par Eusèbe, racontait que Pierre prêchant à Rome, ses auditeurs prièrent Marc de mettre par écrit ses discours sur le Christ. Cela se fit d'abord sans aucune participation de Pierre. Mais, d'après le même Clément recueillant une autre tradition, Eusèbe ajoute que l'apôtre aurait été averti plus tard par une révélation de l'entreprise de Marc, aurait revu son récit et en aurait recommandé la lecture dans l'Eglise (Euseb., *H. E.*, VI, 14; cf., II, 15). Enfin Jérôme nous donne le terme vers lequel marchait cette tradition depuis Papias en disant que l'évangile de Marc fut composé, « *Petro narrante et illo scribente* » (*De vir. ill.*, 8). Parallèlement on avait cherché à garantir le récit de Marc en en faisant l'un des soixante-dix disciples de Jésus, ce qui est directement contredit par Papias. Malgré l'intérêt dogmatique évident de la tradition que nous venons

d'analyser, elle n'est point sans fondement. En la prenant dans sa forme première chez Papias, aucune objection sérieuse ne peut être élevée contre elle. Plusieurs indices, dans le cours de la narration de Marc, la confirment. Pierre, souvent nommé Simon de son vieux nom, a dans le second évangile une place toute particulière, et plusieurs récits semblent dériver de lui (I, 29. 36 ss.; V, 37-40-43; VIII, 29-33; IX, 5-6; X, 28; XI, 21; XIV, 13. 29-31. 66-72, etc.). Ce qui peut encore appuyer l'idée que cet évangile est né de l'écho des prédications de Pierre, c'est la vivacité des peintures et des narrations, la fidélité des souvenirs, et surtout l'hypothèse qui semble triompher aujourd'hui d'après laquelle il serait le plus ancien document évangélique et serait entré presque en entier dans la composition du premier et du troisième évangiles. Il est vrai que cette hypothèse est bien nouvelle. Dans l'antiquité chrétienne on le croyait ou bien écrit après Matthieu, ou même après Luc, et pendant fort longtemps même Marc a passé pour l'abréviateur de deux autres évangélistes. Storr le premier l'a mis en tête de nos évangiles (*Ueber den Zweck der ev. Gesch. und der Briefe des Johannes*, 1786). Ce sont Weisse, Wilke, Ritschl, Holzmann, Ewald, Reuss, etc., qui par leurs analyses minutieuses, ont rendu à peu près certaine la priorité de Marc. La question cependant n'est pas aussi simple qu'on a pu le croire tout d'abord. Notre second évangile ne garde pas toujours la supériorité sur les récits parallèles de Matthieu et de Luc. De plus est-ce bien à lui que s'applique le reproche d'être sans ordre que lui fait Papias? On en est donc venu nécessairement à supposer l'existence d'un Proto-Marc dont notre évangile serait la reproduction faite parfois sous l'influence des deux autres évangélistes, en sorte que cet évangile serait tout ensemble le premier et peut-être le dernier venu des synoptiques (voy. l'article *Synoptiques*). Quoiqu'il en soit, notre second évangile a le caractère le plus original aussi bien par la forme que par la matière de la narration et l'inspiration qui l'anime. Le style n'a rien de la régularité facile de celui de Matthieu; il est vif, rapide, pittoresque, très imprégné de couleur latine. Pour le fond, il enferme l'histoire de Jésus entre le moment de son baptême et celui de la résurrection, comme le faisait la première prédication apostolique, et semble ou avoir ignoré ou avoir écarté comme parties étrangères, les récits de l'évangile de l'enfance. Les faits y abondent, les discours y sont rares, bien que l'auteur fasse souvent mention de l'enseignement de Jésus. On dirait qu'il connaissait les *logia* de Matthieu et qu'il y renvoie parfois ses lecteurs (VIII, 38). Le récit de la résurrection y est incomplet. La fin de l'évangile nous manque; celle qu'on y lit aujourd'hui (XVI, 9 ss.) est une conclusion artificielle composée avec des détails empruntés aux autres évangiles. La figure de Jésus y est particulièrement vivante et ressort avec une originalité d'allure et de tempérament saisissante. L'école de Tubingue s'est trompée du tout au tout quand, voulant le faire entrer dans les luttes dogmatiques des premiers siècles, elle l'a présenté comme neutre et effaçant tous les angles dans un intérêt de conciliation. Rien n'est moins neutre que cet

évangile. Ce qui est vrai, c'est qu'il ne poursuit aucun intérêt dogmatique. C'est l'épopée évangélique qu'il raconte avec un feu et une couleur singulière. Il est facile de voir que l'auteur a écrit pour des cercles pagano-chrétiens et a résolument accepté la déchéance provisoire des Juifs et l'avènement des gentils. Marc, le compagnon de Pierre, aura probablement écrit ses souvenirs en Orient. Mais le second rédacteur a remanié l'ouvrage à Rome. De là est venue la légende d'un original latin du second évangile que mentionne déjà la Peschito et qu'on a cru avoir retrouvé à Venise et à Prague. C'est pure chimère. Pour la bibliographie et les rapports du second évangile avec Matthieu et Luc, voyez l'art. *Synoptiques*. A. Sabatier.

MARC (Saint), successeur de Silvestre et prédécesseur de Julius, fut pape du 18 janvier au 7 octobre de l'an 336 ; il fut enterré au cimetière de Sainte-Balbine, *in basilica quam cœmeterium constituit*. « Nous ne savons rien du tout ni de sa vie, ni de son administration » (Tillemont, vol. VII).

MARC, célèbre gnostique du second siècle, disciple de Valentin. Irénée (*Advers hæres.*, l. I, ch. I-XVIII ; l. V, ch. XIII ss.) a donné une exposition détaillée de sa doctrine, qui était fondée sur l'hypothèse émanatiste des éons. A l'exemple des cabalistes juifs, Marc cherchait des mystères dans le nombre et la position des lettres, et il comparait les trente éons du royaume invisible aux trente lettres de l'alphabet. Il admettait une quaternité en Dieu, composée de l'ineffable, du silence, du père, de la vérité. Irénée l'accusa de chercher particulièrement à séduire les femmes, surtout celles qui étaient riches ou belles. Ses disciples, répandus dans l'Orient, dans les Gaules et en Espagne, sous le nom de marciens, de marcites ou de marcossiens, rejetaient le sacrement du baptême et le remplaçaient par une sorte d'initiation qu'ils appelaient rédemption. Ils soutenaient que Jésus-Christ n'avait pas souffert réellement, son corps n'étant point organisé pour cela. — Voyez, outre Irénée, Tertullien, *Advers. Valentinianos*, ch. IV; *De resurrectione carnis*, ch. V; Théodoret, *Hæretic. fabular. Compend.*, I, 19 ; Philastrius, *De hæres.*, 14 ; Epiphane, *Hæres.*, 39 ; Augustin, *De hæres.*, 15 ; Tillemont, *Mémoires*, II, 291.

MARC (Saint), évêque d'Aréthuse en Syrie, vivait au quatrième siècle. Il se rattacha d'abord à l'arianisme, et il assista aux deux conciles de Sardique et de Sirmium (351). Il passa même pour être l'auteur de la formule qui fut dressée dans cette ville l'an 359, et dans laquelle le Fils est déclaré non point *égal*, mais seulement *semblable* au Père. Nous trouvons plus tard Marc au concile de Séleucie, et c'est sans doute vers cette époque qu'il faut placer son retour à l'Eglise catholique. Dès que Julien l'Apostat se vit paisible possesseur de l'empire, il commença à persécuter l'Eglise, et les païens d'Aréthuse voulurent profiter de cette occasion pour se venger de Marc, qui avait abattu un de leurs temples. L'évêque s'enfuit ; mais il revint, parce qu'il apprit qu'on avait arrêté à sa place quelques ecclésiastiques. Ses persécuteurs lui firent subir mille tourments qu'il supporta avec la plus grande résignation, et, touchés de sa constance,

ils le remirent en liberté. Il employa le reste de ses jours à la conversion des païens. L'Eglise célèbre sa fête le 29 mars. — Voyez Théodoret, *Hist. eccl.*, l. III ; Sozomène, *Hist. eccl.*, l. V.

MARC-AURÈLE (Marcus Annius Verus Aurelius Antoninus Augustus), empereur romain, naquit à Rome en 121, fut adopté par Antonin le Pieux et lui succéda en 161. Elevé à Rome par son aïeul, Annius Verus, il devint de bonne heure l'admirateur du stoïcisme ; il prit le manteau de philosophe et pratiqua toute sa vie avec ferveur les maximes des stoïciens. Nous ne rapporterons pas ici les événements de son règne pour le détail desquels nous renvoyons le lecteur aux écrits spéciaux dont nous donnons plus loin la liste bibliographique ; nous nous bornerons à étudier son caractère, à chercher les vraies causes de la persécution qui sévit sous son administration contre les chrétiens, enfin nous parlerons du recueil de *Pensées* ou de *Méditations* qu'il nous a laissé. — L'historien anglais Gibbon a appelé le règne de Marc-Aurèle « le millenium de l'ancien monde, » et Montesquieu s'est exprimé sur lui en ces termes (*Grandeur et décadence des Romains*, ch. XVI) : « On sent en soi-même un plaisir secret lorsqu'on parle de cet empereur ; on ne peut lire sa vie sans une espèce d'attendrissement ; tel est l'effet qu'elle produit qu'on a meilleure opinion de soi-même parce qu'on a meilleure opinion des hommes. » M. E. Renan a fait aussi de Marc-Aurèle un magnifique éloge : « Il y a des hommes, dit-il, qui ont exercé une influence plus profonde et plus durable, mais nul n'a été aussi parfait que celui-ci... Le fils d'Annius Verus restera toujours inimitable par sa force d'âme, sa résignation, sa noblesse accomplie et sa perfection de la bonté. » Marc-Aurèle fut sans doute un très grand homme sinon par les actes qu'il accomplit, du moins par l'exemple qu'il donna. Il cherchait sans cesse à mettre en pratique la philosophie sévère et pure dont il avait adopté les principes et il fut certainement par l'austérité de sa vie, la douceur de son commerce, l'esprit de justice qui réglait ses moindres actions, un des meilleurs et des plus grands princes de l'antiquité païenne. La lecture de sa vie écrite par l'historien Capitolinus et surtout la lecture du livre des *Pensées* laissent une impression bienfaisante. On y est surtout frappé de l'extrême modération de son caractère et du sincère désir de faire le bien qui l'animait sans cesse. Cependant il ne faut pas juger ce prince sur le seul témoignage de son biographe, et il faut bien distinguer le Marc-Aurèle empereur du Marc-Aurèle écrivain philosophe. Le souverain ne fut pas aussi désintéressé que le penseur. S'il est vrai que le fond de sa nature était la bonté, il est vrai aussi qu'il eut à un très haut degré les défauts que la bonté du cœur entraîne parfois avec elle, l'indulgence coupable et la complaisance poussée jusqu'à une impardonnable faiblesse. Il avait un frère, Lucius Verus, vil personnage dont la vie était un scandale public et il se hâta, quand rien ne l'y obligeait, de l'associer à l'empire à son avènement au trône. Il le chargea d'aller faire la guerre en Orient ; il alla jusqu'à lui donner sa fille en mariage, et, après sa mort, il le mit au rang des dieux, instituant un culte nouveau en son honneur. Il agit de même

avec son épouse Faustine, femme indigne de lui, dont les désordres n'étaient un secret pour personne. Il feignit toujours de tout ignorer, et lorsqu'on a prétendu qu'il ne sut jamais rien de l'inconduite de sa femme, on a fait une supposition inadmissible. M. Renan dit ici : « Il consentit à ne rien voir ; il ne sortit pas de son implacable douceur. » C'est précisément là ce que nous lui reprochons, et quand M. Martha trouve qu' « il fit mieux de dissimuler que de punir, de la garder auprès de lui que de la tuer, » nous ne pouvons oublier qu'après sa mort, il la divinisa elle aussi, et lui fit élever un temple ; or, comme le dit très bien M. Pédézert, « entre diviniser après sa mort une indigne épouse et la tuer, il y a un juste milieu qui n'est ni la connivence ni la dureté. » Cet historien donne en ces termes la vraie explication de l'inexcusable insouciance dont fit preuve en cette occasion l'empereur stoïcien : « La sainteté des vertus domestiques n'avait pas été révélée au monde ; en particulier, le lien du mariage n'avait pas apparu dans sa beauté mystique. Le sage Marc-Aurèle pouvait avoir notre douceur, il ne pouvait avoir notre délicatesse ; entre lui et nous il y a l'Evangile et les scrupules tout nouveaux que l'Evangile inspire. » Enfin, Marc-Aurèle est absolument sans excuse d'avoir adopté son fils Commode dont les dispositions perverses s'étaient montrées de bonne heure. Il ne lui était pas permis d'ignorer quel souverain il donnait au monde en le proclamant *Imperator* et en l'associant à ses triomphes. Or, il eût été libre de se choisir un autre successeur. Depuis Auguste, pas un fils (Titus excepté) n'avait succédé à son père. — C'est encore par faiblesse et par ignorance coupable que ce prince, presque chrétien lorsqu'il parle de la charité dans les *Pensées*, laissa se déchaîner contre les chrétiens une violente persécution. On a nié que Marc-Aurèle eût publié aucun édit contre eux. M. Aubé, en particulier, conteste formellement la promulgation sous son règne de tout décret nouveau contre le christianisme. Il est vrai que les disciples du Christ ne sont pas expressément désignés dans un édit assez vague rendu contre « ceux qui, par leurs pratiques superstitieuses, effrayent l'âme mobile des hommes. » Mais nous pensons avec Neander qu'il faut attribuer à Marc-Aurèle le décret mentionné dans les Actes des martyrs de Symphorien. En voici le texte : « *Aurelianus imperator omnibus administratoribus suis atque rectoribus. Comperimus ab his qui in temporibus nostris christianos dicunt legum præcepta violari. Hos comprehensos, nisi diis nostris sacrificaverint, diversis punite cruciatibus, quatenus habeat districtio probata justitiam, et in resecandis criminibus ultio terminata jam finem.* » Un copiste maladroit aura écrit *Aurelianus* pour *Aurelius*. Ce terme ne saurait en effet, faire attribuer le decret à l'empereur Aurélien, puisque Symphorien ne souffrit pas le martyre sous son règne, mais précisément sous celui de Marc-Aurèle. D'ailleurs le fait en lui-même a peu d'importance ; il est certain que Marc-Aurèle connut la persécution et la laissa sévir. Il est certain qu'interrogé sur le sort à faire subir aux chrétiens dont les prisons de Lyon étaient remplies, il ordonna de trancher la tête aux citoyens romains, de relâcher ceux qui avaient sacrifié aux dieux et

de livrer les autres aux derniers supplices ; en un mot, il est certain qu'il ordonna d'exécuter les lois. Qu'il laissât subsister les anciennes ou qu'il en promulguât de nouvelles, il n'en fut pas moins persécuteur. Eprouvait-il une antipathie personnelle pour les chrétiens? Nous ne le pensons pas. On a cru en trouver la preuve dans l'ardeur de ses croyances stoïciennes. *Philosophiæ deditus stociæ*, comme le dit son biographe (*Hist. aug.*, p. 29), il ne pouvait que haïr, a-t-on affirmé, une religion reposant sur l'humilité. Sans doute la philosophie stoïcienne est naturellement opposée aux doctrines évangéliques de la grâce et du salut gratuit, et Marc-Aurèle qui écrivait dans les *Pensées* ὁ ἁμαρτάνων ἑαυτῷ ἁμαρτάνει ne pouvait voir que des fous ou des fanatiques dans les défenseurs des dogmes du péché et de la rédemption ; mais nous croyons qu'on a trop insisté sur cette cause de la persécution des chrétiens sous son règne, et nous admettons volontiers avec M. Aubé que la foi stoïcienne de l'empereur ne fut pour rien dans les actes sanguinaires qu'il laissa s'accomplir. Rien ne prouve qu'il ait vu dans les chrétiens des adversaires de ses croyances philosophiques et certainement il ne se livra jamais à un travail comparatif entre le christianisme et le stoïcisme. Il est plus naturel de supposer qu'il n'a pas bien connu les chrétiens et que s'il les avait connus, il leur aurait rendu justice. Sa faute a été précisément de ne pas les connaître. Ici encore il vécut dans l'illusion et l'insouciance. Lut-il seulement les apologies qui lui furent présentées? Il y en eut cinq, celles de Miltiade, d'Athénagore, d'Apollinaire, de Melito de Sarde et celle qu'on a cru longtemps être la première de Justin (voy. ces mots). Or, Melito le supplie d'examiner lui-même avant de se décider. Athénagore parle dans le même sens. Le fait seul qu'on lui adressa des apologies montre bien que les chrétiens le savaient mal informé et voulaient lui faire connaître le christianisme. Il vit les chrétiens de loin et ils lui parurent méprisables. Il connut assez leur religion pour la haïr, il ne la connut pas assez pour l'admirer. — Il faut donc chercher ailleurs la vraie cause de la persécution sous Marc-Aurèle. Nous la trouvons tout entière dans la raison d'Etat. Nul empereur ne fut plus imbu que lui de l'idée païenne de l'Etat, et son panthéisme stoïcien ne pouvait que l'encourager dans cette croyance. «Tous nos actes, disait-il, doivent se rapporter à la fin commune. Ce qui n'est pas utile à l'essaim, ne l'est pas non plus à l'abeille » (*Pensées*, VI, 54). Trajan, Decius, Galerius, persécutèrent les chrétiens pour la même raison ; et voilà comment ce furent les plus grands empereurs qui furent les plus redoutables aux chrétiens, tandis que les Commode et les Héliogabale s'en soucièrent fort peu. Il fallait être homme d'Etat pour deviner dans cette secte naissante une formidable ennemie de l'empire et tout faire pour conjurer le péril. Plus tard Constantin, voyant le christianisme invincible, l'adoptera et en fera la religion nationale toujours dans le même but, pour relever le vieil édifice qui chancelle. Mais sous Marc-Aurèle, les chrétiens n'étaient pas encore très nombreux et on pouvait espérer en finir avec eux et sauver l'Etat par la persécution. Il est permis de

supposer que l'empereur philosophe dut, pour laisser poursuivre ces malheureux, faire violence à ses sentiments naturels ; mais il voulait avant tout remplir ses devoirs envers l'Etat. — Il faut ajouter enfin que les circonstances furent sous Marc-Aurèle très défavorables au christianisme. Des calamités publiques, des tremblements de terre, la famine, des inondations du Tibre et du Pô vinrent surexciter les passions populaires. La peste enfin qui éclata en Asie Mineure et s'étendit dans tout l'empire jusque dans les Gaules, fut le prétexte des premières poursuites. On prétendit que les chrétiens empêchaient la cessation du fléau. Il n'en fallait pas davantage pour qu'on voulût les faire périr. M. Renan parle de « quelques condamnations à mort. » Le mot est beaucoup trop faible. La vérité est que cette persécution, la cinquième des grandes persécutions contre l'Eglise, fut atroce. En Orient, elle sévit surtout à Smyrne où périt l'évêque Polycarpe (voy. ce mot). En Occident, elle fut affreuse à Rome où le supplice de sainte Félicité et de ses sept fils rappela la scène célèbre rapportée au second livre des Machabées. Mais ce fut à Vienne et à Lyon, dans les Gaules, qu'elle atteignit toute son horreur. Nous le savons par Irénée (XXI, 259) et par la lettre des chrétiens de Vienne et de Lyon aux Eglises d'Asie Mineure conservée par Eusèbe (*H. E.*, V, 1, 2, 3 ; voir aussi Routh, *Reliqu.*, I, 293). Les noms des principales victimes nous sont donnés : Sextus, Vitius Epigatus, Attalus qui était citoyen romain et cependant fut livré à la torture parce que la populace l'exigeait, l'évêque Pothin, âgé de quatre-vingt-dix ans, l'esclave Blandine, jeune fille de quinze ans et son frère ; le sang coula à flots dans les arènes. Les martyrs d'alors n'ont rien de l'exaltation fanatique qu'on remarquera plus tard, sous Dioclétien, par exemple. A Autun, les chrétiens étaient ignorés, quand l'un d'eux, Symphorien, ayant refusé de s'agenouiller devant la statue de Cybèle, la persécution éclata. — Il nous reste à parler des écrits de Marc-Aurèle. Il avait composé des commentaires sur sa vie pour l'instruction de son fils : ils ont été perdus. Nous possédons sa correspondance avec Frontin, retrouvée dans la bibliothèque du Vatican, et publiée pour la première fois par A. Mai, en 1829. Elle a été rééditée en 1830 (Paris, 2 vol. in-8°) par Armand Cassan, qui en a donné une traduction française. L'ouvrage capital de l'empereur stoïcien nous a été également conservé ; ce sont les *Pensées* ou les *Méditations*, Τὰ εἰς ἑαυτὸν. Ce recueil de réflexions morales en douze livres et écrit en grec, lui valut le titre de philosophe. Il a été publié pour la première fois par Xylander avec traduction latine à Zurich en 1558, un vol. in-8°, avec ce titre : *M. Antonini imp. de se ipso* (voir *Bibl. de Fabricius*, IV). Il fut réimprimé par Casaubon (Londres, 1643), par Gataker (Cambr. 1654). Les meilleures éditions sont celles d'Oxford (1704), in-8° ; de Londres (1707), in-4° ; de Slesswig (éditée par Schulz, 1802, in-8°). Notons aussi l'édition de Koraès, Paris, 1816. Les *Pensées* de Marc-Aurèle ont été traduites dans toutes les langues du monde civilisé. Stanhope les a traduites en latin. La traduction française de Dacier, qui est assez médiocre, fut longtemps célèbre. Elle parut à Paris en

1691, 2 vol. in-12; celle de J. P. Joly parut en 1770, Paris, in-8°; en 1773, in-12; en 1796, in-8°. Nous avons deux bonnes traductions françaises des *Pensées* faites de nos jours, celle d'Artaud (Μάρκου Ἀντονίνου εἰς ἑαυτὸν βιβλία) et surtout l'excellente version d'Alexis Pierron (Paris, in-12, 1843). Il a paru à Londres, en 1863, une traduction anglaise des *Pensées*, faite par G. Long. — Le livre des *Pensées* n'a aucune originalité. L'empereur philosophe nous y répète tous les lieux communs de l'école stoïcienne. Il est panthéiste et fataliste, il doute fortement de l'existence des dieux et de la vie future et dit à la nature : ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα ; « Tout vient de toi, tout est par toi, tout rentre en toi » (IV, 23). Froidement résigné aux décrets de la destinée, il se montre d'une impassibilité absolue : « Sois semblable, dit-il, au promontoire contre lequel les flots viennent se briser » (IV, 41). Tout l'intérêt du recueil est dans la sincérité de l'accent. L'auteur prend au sérieux sa foi philosophique et est conséquent avec lui-même. Il veut mettre en pratique ses maximes. Il éprouve un véritable dédain pour les grandeurs qui l'entourent, il en sent le vide et la vanité, et ces pages sont animées des sentiments les plus purs et les plus élevés. Marc-Aurèle n'a rien de la dureté romaine ; il n'a même rien de l'orgueil ordinaire du stoïcien. La débonnaireté de son caractère arrêtait dans son âme tout mouvement de vanité. Il croit à l'idéal moral, il l'a sans cesse devant les yeux et veut l'atteindre. Cependant le livre des *Pensées* est tout rempli d'une incurable tristesse, la grande tristesse de l'âme humaine éprise du vrai, du beau, du bien, et qui poursuit le but sans espérer l'atteindre. Sans cesse l'auteur revient sur les grands problèmes de la douleur et de la mort, et il ne les résout pas par l'optimisme superficiel auquel il se condamne à croire. Il est certainement très beau le spectacle de cet homme, vivant dans ce monde avili qui s'appelait la Rome païenne du second siècle, et se forçant, pour ainsi dire, à admirer partout la sagesse, l'ordre et la bonté ; mais Marc-Aurèle n'a de sérénité qu'en apparence, il n'a pas trouvé le bonheur. — Marc-Aurèle mourut le 17 mars 180 à Sirmium ou, d'après d'autres historiens, à Vienne en Autriche. Sa mort fut une délivrance pour l'Eglise. Son fils Commode (voy. ce mot) lui succéda. Il nous reste un très grand nombre de médailles de Marc-Aurèle. C'est sous son règne que se serait passé le prétendu miracle de la légion fulminante (voy. ce mot). — Bibliographie : La vie de Marc-Aurèle, écrite par Marius Maximus, a été perdue ; nous avons celle de Julius Capitolinus (*Vita Marci Antonini philosophi in Script. Hist. Aug.*, I (*L. Verus*). Son récit est plein d'intéressants détails mais assez confus. L'empereur Marc-Aurèle a été l'objet d'une foule de monographies et de travaux historiques. En allemand on peut consulter Gieseler, Neander, et surtout la liste bibliographique du manuel de Hase. En français, le dix-septième et le dix-huitième siècle virent paraître les ouvrages suivants : Dacier, *Vie de Marc-Aurèle*; l'abbé de la Porte, *L'esprit des monarques philosophes* (Marc-Aurèle, Julien, Stanislas, Frédéric), 1764, in-12 ; *Eloge de Marc-Aurèle*, par l'académicien Thomas ; Gautier

de Sibert, *Vie de Marc Aurèle*, Paris, 1769, in-12. Au dix-neuvième siècle, la Biographie Michaud a publié un article de Weiss sur Marc Aurèle, t. XXVI, p. 573. Voir aussi le t. III de l'ouvrage de Champagny, *Les Antonins; l'Essai sur Marc Aurèle, d'après les monuments épigraphiques*, Paris, 1860; les *Recherches archéologiques* d'Ampère, pour compléter l'histoire de Marc-Aurèle; Edm. de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, 2e série, t. I, p. 160-182; C. Martha, l'*Examen de conscience d'un empereur romain*; Aubé, *Histoire des persécutions de l'Eglise jusqu'aux Antonins*; Renan, *Les Origines du Christianisme*, t. VII, Marc-Aurèle; J. Pédézert, *Revue chrétienne*, année 1865, p. 321, 398, 475; Duruy, *Histoire des Romains*. En anglais, on peut consulter l'*Histoire romaine*, de Gibbon; l'*History of Christianity*, de Milman, t. I; les travaux de Tillemont et Merivale, le *Dict. of Class. Biogr.* de Smith, etc., etc. EDM. STAPFER.

MARCA (Pierre de), né à Gaut, en Béarn, le 24 janvier 1594, mort à Paris, le 29 juin 1662, à l'âge de soixante-deux ans, était d'origine espagnole. Après avoir fait ses humanités à Auch et sa philosophie à Toulouse, où il étudia le droit pendant trois ans, il embrassa la carrière de la magistrature. En 1615, nommé conseiller au conseil souverain de Béarn, il en fut nommé président en 1621, époque à laquelle ce corps fut érigé en parlement par ordonnance du roi Louis XIII. En 1639, il fut élevé à la dignité de conseiller d'Etat; mais sa femme étant venue à mourir, il entra dans l'état ecclésiastique, d'après les avis pressants du roi et de Richelieu, qui lui promirent un évêché. Nommé évêque de Conserans, il dut, pour obtenir ses bulles d'intronisation, rétracter les principes qu'il avait émis dans un ouvrage sur les libertés de l'Eglise gallicane. Devenu par ses intrigues archevêque de Toulouse, puis ministre d'Etat, il montra dans cette dernière charge une grande habileté pour les affaires. En 1662, il fut appelé à l'archevêché de Paris, mais il mourut au moment où il venait de recevoir les bulles qui sanctionnaient sa nomination comme successeur du fameux cardinal de Retz. L'archevêque de Marca fut un des adversaires les plus décidés de la doctrine et des disciples de Jansénius; il est l'auteur d'un des *formulaires* qui causèrent, à cette époque, tant d'agitation au sein de l'Eglise de France. Il fut un homme réellement savant; son érudition, son talent comme critique et comme jurisconsulte sont incontestables; politique habile et porté à l'intrigue, on est obligé de reconnaître que, sous ce rapport, on peut lui reprocher des actes et des paroles indignes d'un évêque. Il écrivait d'un style ferme et mâle, dit l'abbé Chaudon, sa phrase pure et simple coulait sans embarras et sans affectation. On a de lui les ouvrages suivants : 1° *De concordiâ Sacerdotii et Imperii*, Paris, 1704, in-f°, nous citons la meilleure édition, parue après la mort de l'auteur et par les soins de Baluze; 2° *Histoire de Béarn*, Paris, 1640, in-f°; 3° *Dissertatio de Primatu Lugdunensi*, 1644, in-8°; 4° *Relation de ce qui s'est fait depuis* 1653, *dans les assemblées des evêques, au sujet des V Propositions*, Paris, 1657, in-4°; *Opuscules*, publiés par Baluze, 1669, in-8°, renfermant trois dissertations déjà imprimées, savoir : une sur le

décret du pape Vigile pour la confirmation du cinquième synode œcuménique; la dissertation sur les primats; une autre dissertation sur le temps auquel la foi avait été reçue en France; 5° *Traités théologiques*, 1668, in-4°; 1669, in-8°; en tête desquels on trouve la vie de l'auteur, par l'abbé de Faget, son cousin germain; 6° d'autres *Opuscules* publiés par Baluze, 1681, in-8°, ouvrage curieux sur des sujets variés et intéressants; 7° *Marca Hispania*, 1688, in-f°.

MARCEL Ier (Saint), pape, régna, d'après M. Lipsius, du 24 mai (?) 307 au 15 janvier 309; il succéda à Marcellin, après une vacance de deux ans et sept mois. Des légendes, dont nous connaissons l'origine, nous disent que Maxence condamna Marcel à servir comme valet de l'écurie impériale; racheté après neuf mois, il ouvrit un oratoire dans la maison de sainte Lucine (de cette sainte dont le nom remplit trois siècles de légendes); Maxence, alors, transforma l'église en écurie, et réduisit l'évêque, jusqu'à sa mort, au métier de palefrenier (Lipsius, *Chronol. der ræm. Bisch.*, 1869; *AA. SS.*, 15 janv., II). L'histoire est bien différente; elle est tout entière dans quelques vers du pape Damase (cf. l'art. *Eusèbe*) : « Le sincère évêque obligea les *lapsi* à déplorer leur faute, et toutes les haines se soulevèrent contre lui. Fureurs, rages, discordes, guerres, séditions et querelles succèdent à la paix. Pour le crime d'un autre qui renia le Christ en pleine paix, l'évêque se vit chassé de sa patrie par la cruauté d'un tyran... » Ce traître, c'était peut-être Héraclius, qui paraît avoir été l'antipape du successeur de Marcel, d'Eusèbe. » Depuis la mort de Marcellin, l'épiscopat avait « cessé, » c'est-à-dire que la situation précaire, mais légale, faite jusque-là à la communauté chrétienne, lui avait été enlevée; et quand, après trois ans d'intervalle, le clergé romain crut pouvoir se donner un évêque dans la personne de Marcellus, cette élection ne fut plus reconnue comme celle de ses prédécesseurs. De là le crime que Maxence fait à Marcellus (d'après le *Liber Pontificalis* : *Eo quod ecclesiam ordinaret*) de reconstituer la hiérarchie, et cette injonction de renoncer à son titre épiscopal non reconnu par l'Etat » (*Ut negaret se esse episcopum*; Duchesne, *Et. sur le Lib. Pontif.*, 1877, p. 15 ss.). Les fureurs des *lapsi*, auxquels le pape voulait imposer la discipline, donnèrent sans doute l'éveil au pouvoir impérial. — Voyez encore Tillemont, V, et de Rossi, *Roma Sott.*, II; Northcote-Allard et Kraus.

MARCEL II. Marcel Cervini, né à Montepulciano, cardinal en 1539, fut élu à l'unanimité le 9 avril 1555. L'opinion que l'on avait de la bonté et de la sagesse incomparables de Marcel, dit un contemporain, ranima l'espérance dans tous les cœurs; on croyait que le nouveau pape donnerait tous ses soins à la réforme des abus, au rétablissement de la paix religieuse, et tel était effectivement le dessein de Marcel. Dès son avènement, il s'occupe de la convocation du concile, interdit à sa famille le séjour de Rome, réduit les dépenses de la cour; pour ne pas compromettre l'autorité spirituelle dans les luttes politiques, il proclame la neutralité du saint-siège. Malheureusement, ce pontificat si heureux à ses débuts ne dura guère. Marcel fut emporté par une apoplexie dès le 30 avril 1555, après vingt-deux jours

de règne. On s'est souvenu à sa mort de ces vers de Virgile parlant d'un autre Marcellus :

Ostendant terris hunc tantum fata, neque ultra
Esse sinunt.

Voyez Petri Polidori, *De Vitâ Marcelli II commentarius*, 1744.

MARCEL, évêque d'Ancyre, en Galatie, né vers l'an 300, mort en 374, assista en 325 au concile de Nicée, où il combattit les ariens; l'an 335 à celui de Tyr, où il s'opposa à la condamnation d'Athanase, à celle de Maxime III, évêque de Jérusalem, et à l'admission d'Arius à la communion. L'année suivante, les ariens le déposèrent dans le concile de Constantinople. Après la mort de Constantin, il fut rétabli dans son siège; mais en ayant encore été chassé, il se réfugia en Occident, où il fut absous, en 347, dans les conciles de Rome et de Sardique. Il revint à Ancyre; mais comme Basile, qui avait été mis à sa place, refusa de lui rendre son siège, il se retira dans un monastère, où il passa le reste de ses jours. Il nous reste de Marcel : 1° une *Lettre* adressée au pape Jules Ier, et contenant une exposition de sa doctrine ; 2° deux *Confessions de foi* données par ses disciples ; 3° quelques fragments, rapportés par Eusèbe, de son livre contre le sophiste arien Aster, intitulé : *De subjectione Domini Christi* (περὶ ὑποταγῆς, d'après 1 Cor. XV, 28). Il y défend la divinité du Logos dans des termes qui frisent le sabellianisme. En effet, Marcel appelle le Logos l'éternelle sagesse de Dieu et ne veut appliquer le nom de Fils de Dieu qu'au Logos fait chair dans la personne de Jésus. Aussi l'évêque d'Ancyre a-t-il été considéré comme hérétique par un grand nombre de théologiens (Baronius, Pétavius, etc.), et notamment par toute l'Eglise grecque, tandis que la plupart des auteurs catholiques, avec le pape Jules Ier et Athanase, défendent son orthodoxie, soutenant que Hilaire de Poitiers, Basile le Grand, Chrysostôme, Sulpice Sévère, qui lui reprochent son sabellianisme, ont été trompés par les clameurs des ariens. — Voyez Epiphane, *Hæres.*, 72 ; Basile, *Epist.* LII; Athanase, *Apol.*, II, nos 21-35 ; Eusèbe, *Contra Marcellum lib. II* ; *De ecclesiast. theologia lib. III*, dans *Eusebii demonstr. evang.*, Paris, 1628; Socrate, *Hist. eccl.*, I ; Sozomène, *Hist. eccl.*, l. II et III ; Tillemont, *Mémoires*, VI, 503 ss. ; Montfaucon, *Diatr. de causa Marcelli*, dans la *Collect. Patr.*, II, 51 ss.; Vogt, *Bibl. hist. hæresiologiæ*, I, 2, p. 293 ss.; Walch, *Ketzergesch.*, III, 229 ; Rettberg, *Marcelliana*. Gœtt., 1794 ; Klose, *Gesch. u. Lehre des Marcellus u. Photinus*, Hamb., 1837 ; Dorner, *Entwicklungsgesch. der Person Christi*, I, 3 ; Baur, *Lehre von der Dreieinigkeit*, I, 525.

MARCEL (Saint), archimandrite ou supérieur des acémètes à Constantinople, né à Apamée en Syrie, mort vers l'an 485, distribua une partie de ses biens aux pauvres, laissa le reste à son frère, et se retira à Antioche, puis à Ephèse, et enfin à Constantinople chez les acémètes (voy. cet article). A la mort de leur fondateur, Alexandre, Marcel s'enfuit dans la crainte d'être appelé à lui succéder, et il ne revint qu'après l'élection de l'abbé Jean. Mais ce dernier étant mort l'an 447, Marcel fut élu et obligé de diriger la communauté. Il fit des

dépenses considérables pour augmenter les bâtiments de son monastère, distribua aux autres monastères pauvres les biens dont son frère l'avait fait héritier, et assista l'an 448 au concile de Constantinople. On célèbre sa fête le 29 décembre. — Voyez Surius, *Ad 29 decembr.*; Fleury, *Histoire eccl.*; Bulteau, *Hist. monast. d'Orient.*

MARCELLE (Sainte), dame romaine, morte vers l'an 410, mena après la mort de son mari une vie pauvre et pénitente. Elle s'appliqua spécialement à l'étude de l'Ecriture sainte, et le désir qu'elle avait d'en posséder l'intelligence lui fit former une liaison particulière avec saint Jérôme, lorsque celui-ci vint se fixer à Rome, l'an 382. Elle devint si instruite que les évêques la consultaient sur le sens des livres saints. Elle était liée d'amitié avec Paule et Eustoquie, qu'elle éleva avec Principie, sa fille. On célèbre sa fête le 31 janvier.— Voyez Jérôme, *Vie de sainte Marcelle*, dans la *Lettre à Principie*, l. III, lettre IX, de l'édition de P. Canisius.

MARCELLIN (Saint) fut pape du 30 juin 296 au 25 octobre (?) 304 : telles sont les dates auxquelles s'arrête M. Lipsius. Théodoret (I, 3) nous dit qu'il soutint « brillamment » la persécution; Eusèbe (VII, 32) dit seulement que la persécution l'atteignit. Mais la chronique des papes, le *Liber Pontificalis* nous rapporte une bien autre histoire : Marcellin était romain, il succéda à Marcel ; sous Dioclétien, il fut traîné devant les autels pour brûler l'encens aux dieux : il le fit ; après peu de jours, ayant fait pénitence, il fut décapité et couronné du martyre. Nous avons les actes du fameux concile tenu pour juger Marcellin, c'est le pseudo-concile de Sinuesse, en Campanie (voyez Hefele, I, et les collections de conciles). Ces actes sont absurdes; tout leur but est d'établir que le concile, en présence de soixante-douze témoins qui accusaient le pape, lui tint ce langage : « Vous êtes l'accusé et vous êtes le juge; seul vous vous condamnerez ou vous vous justifierez, car personne n'a jamais jugé un pontife : le premier siège n'est jugé par personne, *prima sedes non judicatur a quoquam.* » Le pape se déclara coupable après avoir plusieurs fois nié. Nous connaissons parfaitement l'origine et la tendance de cet apocryphe ; il porte la date de la querelle entre Symmaque et Laurentius (avant 514; voyez Duchesne, *Et. sur le Lib. Pont.*, 1877, p. 181 et 195). Ce témoignage accusateur écarté, nous reconnaissons avec M. Duchesne que la chronique papale, si sévère pour Marcellin, avait une autre source que le pseudo-concile, et bientôt il se lève contre Marcellin une nouvelle armée de témoins. Les donatistes accusaient Marcellin d'avoir thuriféré (Augustin, *C. litt. Petil.*, II, 202, éd. des bénéd., IX, 276: cf. *De unico bapt. c. Petil.*, 16, IX, p. 541), et Augustin niait purement et simplement le fait. Ce qui est beaucoup plus grave, ce n'est pas tant le fait que le *Liber Pontificalis* et le Bréviaire lui-même (au 26 avril) ont accepté l'accusation ; c'est que le nom de Marcellin est omis dans les documents de l'Eglise romaine, omis dans le vieux catalogue de 336 (dit *buchérien*), omis dans le martyrologe hiéronymien. Chose étrange, la légende du faux concile a été en assez grand honneur à Rome; on attachait plus d'importance à la déclara-

tion d'incompétence du concile pour juger un pape, qu'à la faute de ce pape, et Nicolas Ier s'en est fait une arme contre l'empereur d'Orient. Nous avouons que le procès n'est pas jugé en dernière instance; nous n'osons pourtant pas espérer l'acquittement, bien qu'il y ait une explication plausible pour chaque détail. C'est ainsi que l'omission de Marcellin dans la *Depositio* de 336 s'explique assez bien par une confusion avec Marcellus; mais il reste du débat une impression pénible et un très grand doute. — Les apologistes de Marcellin sont nombreux; nous citerons seulement, d'après U. Chevalier: de Castro, *Difesa della causa di S. M.*, R., 1819, in-4°, et Galimberti, *Apol. pro Marc. R. P.*, R., 1876; cf. *Civ. Catt*, 1876, XII, p. 66; Tillemont (vol. V) et Pagi (*a.* 302) absolvent hautement le pape; M. Lipsius le condamne et met en doute son martyre même (*Chronol. d. roem. Bisch.*, 1869); Hefele se tait, Dœllinger (*Papstfabeln*, 1863) incline à la condamnation, à laquelle paraît souscrire Hase. Tel est l'état du procès. Qui sait s'il ne se dégagera pas quelque erreur de vérité et d'une vérité sévère pour le pape, de la critique des Actes du pseudo-concile et de leur comparaison avec le récit du Livre pontifical? On devrait, pour cet examen, rechercher les manuscrits qui sont indiqués par Maasen. S. Berger.

MARCELLINE, femme gnostique qui, en 160, sous le pape Anicet, se mit à faire de la propagande à Rome en faveur du système de Carpocrate. Le philosophe Celse, son contemporain, parle des marcellianiens ou marcellianites, comme d'une secte spéciale qui la regardait comme sa fondatrice. Origène disait qu'il n'avait rien trouvé de particulier sur cette secte, malgré le zèle avec lequel il avait poussé ses recherches. — Voyez Irénée, *Advers. Hæres.*, I. 25; Origène, *Contra Celsum*, V; Epiphane, *Hæres.*, 27; Augustin, *De Hæres.*, 7.

MARCHANT (Jacques), mort en 1648, fut doyen et curé de Couvin. Il n'est connu que par les ouvrages qu'il a laissés; ce sont les suivants: 1° *Le Rational des Prédicateurs de l'Evangile ou Homélies sur les Evangiles de l'année liturgique*, traduit du latin, par M. l'abbé Ant. Ricard, Paris, Louis Vivès, 1876, 4 vol. in-8°. Nous citons la traduction française de préférence à l'original latin qui est rare, et nous ferons de même pour les autres ouvrages de Marchant, afin d'en rendre la recherche et l'emploi plus faciles. Le *Rational* mérite d'être sinon lu, au moins consulté. Marchant s'y montre habile interprète du texte sacré, et il joint au talent de son exposition, une simplicité pleine de charme et une piété remplie d'onction. La traduction fort bien faite a su faire passer en français les qualités de l'original; 2° *Le Jardin des Pasteurs*, traité de la foi, de l'espérance et de la charité; 3° *La Trompette sacerdotale*, traité des sept péchés capitaux; 4° *Le Candélabre mystique*, traité des sept sacrements; 5° *La Verge d'Aaron*, ou direction de la vie sacerdotale; 6° *La Pastorale*, méthode de catéchisme; 7° *Cas de Conscience*. Tous ces traités ont été réunis en un tout qui a paru sous le titre général de: *Œuvres de J. Marchant traduites en français pour la première fois avec le texte latin au bas des pages, par M. E. Berton et M. l'abbé Ant. Ricard*, Paris, Louis Vivès, 1864, 9 vol. in-8°. Malgré

la variété d'ouvrages qu'on trouve dans ces neuf volumes, on peut affirmer qu'il sont loin de valoir les quatre premiers du *Rational*. Dans ces *Œuvres*, le *Jardin des Pasteurs* est ce qu'on lit encore, non sans fatigue, sur la foi de la réputation faite à ce livre, nous ne savons pourquoi. Le reste n'est qu'un amas de raisonnements alambiqués, de dissertations scolastiques et de réfutations prétendues de la doctrine protestante dans lesquelles l'auteur se montre plus amer que puissant. Marchant était un homme d'un grand savoir, il écrivait avec plus de facilité que de correction, son style a de la chaleur et du mouvement. Dans ses homélies, il y a parfois quelque chose de l'orateur. Il paraît avoir été un homme d'une grande piété.

MARCHE (Le protestantisme dans la). Le comté de la Marche fut réuni à la couronne par François Ier avec les autres biens du connétable de Bourbon. Borné au nord par le Berri, à l'est par l'Auvergne, à l'ouest par le Poitou et l'Angoumois, au sud par le Limousin dont il a fait partie, il correspond au département de la Creuse et au nord de celui de la Haute-Vienne : on le divisait en haute et basse Marche, la première comprenant les élections de Guéret et de Combraille, la seconde celle de Bourganeuf. — La Réforme pénétra d'abord dans la basse Marche, peut-être sous l'influence de Calvin et de l'Eglise naissante d'Angoulême : elle eut pour adhérents le sieur de Mirambeau, seigneur de Brillac, Antoine de Pons, sa fille qui avait épousé Ponsard, seigneur du Vigean, puis Jean Boiceau, établi à Poitiers mais sieur de Borderie dans le comté. Lefèvre, ancien moine augustin de Rochechouart en fut le premier ministre, établi d'abord au Vigean, puis au Dorat, le tiers au moins des habitants de cette ville ayant embrassé le calvinisme qui, de là, s'étendit dans les alentours à Bellac, Rançon et Magnat. La création en 1548, en faveur de l'Ecossais Hamilton, du duché de Châtellerault dont la basse Marche constituait la partie principale, fournit aux doctrines nouvelles un appui important mais peu durable ; après la conjuration d'Amboise et la fuite de Hamilton, le duché fit retour à la couronne. Le commandant du ban et de l'arrière-ban de la province, Gabriel Foucaut, seigneur de Saint-Germain-Beaupré, s'était rattaché de bonne heure ouvertement à la Réforme et lui demeura fidèle. — Dans la haute Marche, ce furent des commerçants d'Aubusson qui rapportèrent de Genève les semences de l'Evangile, encouragés par le savant jurisconsulte Pardoux du Prat. Les troubles de 1562 eurent leur contrecoup dans le comté, voir la lettre du roi au lieutenant général de la Marche, sieur de la Roche-Aymon en date du 14 avril. En 1569, après la prise de la Charité, le duc des Deux-Ponts le traversa cherchant à opérer sa jonction avec Coligny. Quoiqu'elle eût été donnée en apanage au duc d'Anjou, la province échappa aux massacres de la Saint-Barthélemy, mais non aux dévastations des guerres de religion qui en furent la suite. Gaspard Foucaut de Saint-Germain Beaupré, fils de Gabriel, s'était mis à la tête des protestants ; le maréchal d'Aumont commandait les catholiques. En 1574, un parti de calvinistes, sous Jonat de la Ramade, s'empara de Chambon ; il ne fut

dispersé qu'en 1576; la même année, les réformés, sous Laborde prenaient Felletin où ils se maintinrent jusqu'en 1580 et l'abbaye de Grandmont. L'*Etat des Tailles* pour l'élection de la haute Marche, pendant le dernier trimestre de 1575, conservé à la bibliothèque nationale, enregistre les deniers que les receveurs particuliers ont été contraints « payer par force à ceux de la R. P. R. et autres catholiques unis et associés estans ès villes de Felletin, Aubusson, Saint-Léonard et Beaupré. » De son côté d'Aumont faisait raser des places calvinistes, mais La Guierche tentait inutilement l'assaut du Dorat; deux des principaux gentilshommes réformés de la basse Marche, les sieurs de Prinsay de Saint-Sornin et de Bouchet étaient assassinés à Limoges. Ces luttes se continuèrent pendant la Ligue. En 1587, tandis que La Guierche, devenu gouverneur de la Marche, chassait les huguenots du château des Egaux, Lamorie, au contraire, prenait Château-Ponsat et Saint-Germain-Beaupré pillait le prieuré de l'Artige : deux ans plus tard, il était nommé gouverneur de toutes les places du Berry et de la Marche tenant pour Henri IV. Guéret, qui résistait au nom de la Ligue, était repris en 1590; l'année suivante, Saint-Germain-Beaupré était tué au siège de l'abbaye d'Ahun, dans la haute Marche. Son fils Gabriel ne suivit pas ses traces; gouverneur pour les protestants du château d'Argenton en Berri, il le cédait au roi Louis XIII en 1624, et achetait par son abjuration la lieutenance de la haute et de la basse Marche. En 1628, après la chute de la Rochelle, Richelieu ordonna la destruction des châteaux calvinistes : on démolit en grande partie celui d'Aubusson et plusieurs autres de la province. Le nombre des réformés avait d'ailleurs sensiblement diminué dans le comté. Dans la basse Marche, ils étaient concentrés au Dorat où on leur avait reconnu, en 1577, le droit d'exercice. On voulut le leur enlever en 1584, mais en s'adressant à la reine Elisabeth d'Autriche qui, à la mort de Charles IX, avait reçu la Marche comme douaire, ils en obtinrent le maintien et la confirmation « selon le dernier édit de pacification. » — Les actes synodaux nous montrent l'Eglise du Dorat rattachée à celle peu distante du Vigean et faisant partie avec elle du colloque du haut Poitou. Les pasteurs du Vigean dont les noms ont été conservés, sont les suivants : Esnard, 1578-1584; Faure, 1599-1609; Guillemard, 1620; Faure (Vincent), 1626; Clémenceau, 1634-1637; Plassais; Maillot, 1652-1665. Compris dans la subdivision ecclésiastique du Poitou et ressortissant judiciairement du présidial de Poitiers, les réformés de la basse Marche ne furent pas exempts des persécutions dont cette province eut la douloureuse primeur. Déjà sous Louis XIII, les Grands Jours de 1634 défendaient au pasteur Clémenceau de prêcher au Vigean en l'absence du seigneur et d'exercer ses fonctions là où il n'était pas domicilié, donc au Dorat : il se fixa alors dans l'annexe de Courteil. En 1655, le pasteur Maillot, afin de maintenir les droits de son Eglise, construisit à un quart de lieue du Vigean un petit édifice public; on lui en interdit l'ouverture, mais, soutenu par le seigneur du lieu, il enfreignit la défense. En 1658, malgré la promesse faite à son père mourant, le

marquis de Fors, fils aîné du sieur du Vigean, ayant abjuré fit, le premier en France, valoir la nouvelle décision du Conseil, portant suppression du droit de culte lorsqu'un seigneur se convertirait ou que le domaine passerait à un catholique ; lui-même, en une seule nuit, fit démolir le temple et brûler les matériaux. Peu de temps après « la duchesse de la Force, passant par là, ne laissa pas d'y faire prêcher, et croyant que le marquis aurait assez de complaisance pour lui permettre d'y rétablir l'exercice, elle donna jour pour y revenir aux réformés qui s'y étaient trouvés avec elle. Cette entreprise donna l'alarme aux catholiques qui prirent les armes sous les ordres du marquis et s'attroupèrent jusqu'au nombre de sept à huit cents au son du tocsin » (El. Benoist). L'assemblée se dispersa aussitôt, mais sur les plaintes du marquis au Conseil, le culte du Vigean fut définitivement interdit. L'Eglise du Vigean et de Courteil figure cependant encore sur la liste du synode provincial de Châtellerault en 1663 : cette année même les commissaires vérificateurs de l'édit arrivaient en Poitou et, le 6 août 1665, l'arrêt vidant leurs partages maintenait l'interdiction des cultes du Vigean et de Courteil et refusait un lieu d'exercice pour la sénéchaussée du Dorat. Il ne restait dans tout le comté que l'exercice d'Aubusson. — Dans la haute Marche, en effet, une Eglise, mais une seule, avait résisté ; elle put, à travers des difficultés nombreuses, se soutenir jusqu'à la veille de la révocation. — Nous n'indiquerons que pour mémoire l'Eglise de Guéret dont l'unique vestige est un extrait baptistaire, cité en 1663 par l'avocat Lorride, « Baptême fait au lieu de Guéret, en 1576, par Mourelly, ministre d'Aubusson, » et un article « non signé, mais l'antiquité de son écriture fait bien voir qu'il est hors de soupçon, » faisant mention « que ceux de l'Eglise P. R. de Guéret étaient venus à Aubusson le 19 avril 1579 pour célébrer la cène et pour prendre avis dudit sieur Mourelly, ministre, des affaires de leur Eglise. » Cette Eglise, si elle a jamais été constituée régulièrement, n'a certainement duré que peu. — Dès 1570, on constate à Aubusson l'achat de l'emplacement d'un temple, visé dans des contrats de 1583 et de 1602. En 1599, les commissaires députés pour l'exécution de l'édit de Nantes, ayant mandé à la Souterraine les officiers et conseils de la ville de Guéret, capitale de la province, s'informant d'eux des villes et lieux où il y avait exercice de la R. P. R., en reçurent comme réponse : « N'y avoir aucune ville dans ladite province où se fît ledit exercice que dans celle d'Aubusson. Sur quoi ils rendirent leur ordonnance portant que le culte sera continué audit lieu d'Aubusson en toute liberté. » Il n'en fallut pas moins, après une longue négociation, deux renvois du lieutenant général de la Marche à la chambre de l'édit pour que celle-ci, en date du 2 juillet 1603, levât les défenses portées par deux jugements antérieurs et permit de faire continuer la construction et la réédification du temple, où l'on remplaçait par des tuiles la couverture de paille. La même Chambre avait confirmé les réformés dans la possession de leur cimetière : il fallut un arrêt du conseil pour faire répartir sur tous les habitants de la ville le remboursement du

prix de ce terrain que les catholiques avaient exigé des protestants. Le 5 juin 1612 les commissaires vérificateurs confirment de nouveau le droit d'exercice intra-muros, et les tentatives d'expulsion semblent s'apaiser pendant vingt ans. Elles reprennent lors des Grands Jours de Poitiers en 1634, les catholiques ayant voulu profiter d'un de leurs arrêts pour empêcher désormais l'exercice; d'où requête des protestants aux Grands Jours, et arrêt du 12 octobre déléguant le lieutenant général de la Marche pour informer des contraventions : son procès-verbal constatant très consciencieusement la grande distance entre le temple et les trois églises catholiques, la plus proche en étant éloignée de 272 pieds et l'église paroissiale de 500, les choses demeurèrent en l'état. Trente ans plus tard la persécution commençant de toutes parts à s'accentuer, les ennemis des réformés devaient obtenir gain de cause, et malgré l'*Appel des habitants de la ville d'Aubusson faisant profession de la R. P. R.* et le *Mémoire* de l'avocat Lorride, précieux par les renseignements historiques qu'il renferme, un arrêt du Conseil confirmant l'ordonnance contradictoire des commissaires de Pomereu et de Bellet, ordonnait le 3 mars 1663 : « la démolition du temple d'Aubusson comme bâti en un lieu incommode pour le service divin, avec interdiction d'exercice dans la ville... et il en sera construit un autre à plus de 500 toises de la dernière maison de l'un des faubourgs de la ville. » C'est dans ce temple, dit de Combesaudes, qu'eut lieu en 1683, en présence de l'intendant de justice, du pasteur et des anciens, la lecture solennelle, avec allocution par l'official de l'évêque de Limoges, de l'avertissement pastoral de l'assemblée du clergé de France, scène curieuse reproduite dans le procès-verbal de l'intendant de la Berchère (*Bull. du Prot. fr.*). Les instances de l'official n'ayant pas amené la conversion sollicitée, on eut recours à d'autres armes. Une première requête du syndic du clergé du diocèse de Limoges contre le temple de Combesaudes, bientôt suivie d'une seconde demandant l'exécution nonobstant appel, obtint du procureur royal l'ordonnance de démolition, mais sur l'appel des réformés le juge-châtelain renvoya la cause au parlement; celui-ci décida que l'appel devait être poursuivi dans les trois mois selon les voies accoutumées et permit la réouverture provisoire du temple (10 février 1684). Le 26 du même mois on enregistrait une déclaration royale portant interdiction de l'exercice partout « où l'on aura souffert la présence d'enfants de convertis au-dessous de quatorze ans. » Il ne n'agissait plus que d'en découvrir. Aussi l'année suivante, « sur l'avis à nous donné par le syndic du clergé du diocèse de Limoges, » l'intendant de justice de la province, de Creil, se transportait à Aubusson, constatait par témoins la présence au temple avec leur mère restée protestante, de deux enfants du nouveau converti Des Chazaux, dont l'un âgé de douze ans, et prononçait le 24 mars 1685 interdiction de l'exercice « jusqu'à ce que le Roy y ait pourvu. » Il autorisait le ministre Jacob à baptiser dans les maisons particulières mais non à bénir des mariages, ainsi qu'à réunir des fonds pour soutenir un appel que la révocation devait annihiler. Déjà M. de Creil espérait beau-

coup de la fermeture définitive du temple pour activer les conversions; son successeur, M. d'Argouges écrivait en 1686 qu'il n'y avait de religionnaires dans la Marche qu'à Aubusson : « J'y ai fait plusieurs voyages et j'en ai fait emprisonner plusieurs et récompenser des charités du Roi ceux que j'ai cru les mieux convertis, » et l'intendant recommande aux libéralités royales « un petit président de cette ville dont les soins pour cela ne se peuvent payer. » — L'Eglise d'Aubusson avait été rattachée ecclésiastiquement à la province de l'Orléanais et au colloque du Berri (une réunion du colloque s'y tint en mars 1600, d'autres en 1617 et 1618). Ces liens subirent quelques atteintes dont témoignent les procès-verbaux des synodes de l'Orléanais. L'isolement de cet unique troupeau de la haute Marche, s'il l'avait obligé à compter beaucoup sur lui-même, l'avait habitué aussi à l'indépendance. Il négligeait souvent d'envoyer ses députés au synode; deux fois il s'y plaignait amèrement de ce que, malgré des promesses répétées, le droit de convocation lui était constamment retiré. « La sûreté de la compagnie, tant pour la tenue du synode que pour les chemins » en était la cause, et l'assemblée blâmait Aubusson « d'avoir plus déféré à son propre avis qu'au jugement de tous ses frères. » Les troubles intérieurs qui se renouvelèrent au sein de l'Eglise lui attirèrent des censures plus graves encore. En 1605 les anciens accusant formellement le pasteur devant le synode, « la compagnie n'a trouvé d'autre moyen que de les séparer, l'Eglise étant tenue de le rendre jusques à Genève au même équipage de deux montures qui l'ont amené. » En 1617 l'Eglise d'Aubusson est grièvement censurée de n'avoir pas voulu recevoir à cause de quelques faux bruits un pasteur qui lui avait été envoyé par l'autorité du synode. Elle en choisit un elle-même, Bédé, « qui ne lui avait point été donné par autorité de synode ou colloque » et le conserva six ans. Guez lui succéda par prêt, et sa présence amena des troubles sérieux: l'affaire portée au synode national de Castres et renvoyée au synode provincial de Châtillon sur Loing en 1627 s'y termina par une suspension provisoire du pasteur, par une censure de l'Eglise « à cause des divisions et menées qui se fomentent et continuent depuis longtemps au consistoire et dans l'Eglise, » par l'exhortation au consistoire de changer dans un an tous ceux qui sont en charge d'anciens, et par l'envoi de Vignon, à titre d'essai pendant deux dimanches, pour être installé solennellement après la troisième de ses propositions publiques, « le consentement du peuple sur ce entendu. » La liste des pasteurs qui ont desservi l'Eglise d'Aubusson présente encore des lacunes; nous n'avons retrouvé que les suivants : Dupont, 1563; Defau, 1565 (?); Bergier, 1567; Mourelly, 1576-1579; Dumont, 1582; Jurieu, 1597 et avec Jamet, 1599-1603; Varnier ou Vernier, 1601-1605; Falquet, 1610-1613; Pijeault, nommé en 1617 mais refusé par l'Eglise; Bédé, 1617-1623; Guez, 1623-1627; Vignon, 1627-1632; Scoffier, 1632-1634; Bonneau, 1634-1643; Bonneau, 1660; J.-Antoine Jacob, 1683-1685. Haag, à l'article *Bonneau*, cite d'après les *Mémoires de la Bastille* un pasteur d'Aubusson de ce nom qui, à la révo-

cation, aurait feint de se convertir et, s'établissant à Paris comme médecin, y aurait consacré ses soins aux protestants jusqu'à son incarcération en 1700 (voir surtout la réédition de la *Fr. Prot.*): sur la liste des cotisations pour les frais de l'appel en 1685, figure en effet un Jean Bonneau, mais sans cette qualification de pasteur. — Frappée l'une des dernières, l'Eglise d'Aubusson ne s'est pas relevée pendant la période du désert, et l'œuvre d'évangélisation n'a été reprise qu'à une époque tout à fait récente dans la Creuse et la Haute-Vienne. C'est en 1865 que la Société évangélique de France encouragea dans la Creuse les premières tournées missionnaires. En 1876 le pasteur Royer en parcourut toutes les communes, produisant un mouvement vers les idées protestantes que son successeur M. le pasteur Hirsch voit s'étendre de jour en jour. Guéret possède maintenant une Eglise autorisée, comptant 95 protestants dont 20 de naissance ; 30 annexes en dépendent, on évalue par mois à 1100 le nombre des auditeurs réguliers, répartis sur les communes de Saint Fiel, Saint-Dizier, Jouaillat, Bonnat, Saint-Sylvain. Deux évangélistes établis à Lavaveix-les-Mines et Châtelus, confins de l'ancien Berri, rayonnent dans les alentours; il se tient des réunions régulières à Ahun, Chénerailles, Aubusson, Saint Martial et Felletin. Dans la partie de la Haute-Vienne correspondant à l'ancienne Marche il y a trois Eglises de constituées: Villefavard, près du Dorat, avec plus de 450 protestants, pourvue d'un pasteur par la Société évangélique; Balledent avec 200, et Thiat avec 300 desservies par des instituteurs évangélistes; chacune a écoles de filles et de garçons. Il y a encore une école protestante de garçons à Châteauponsac et une de filles à Boussac. — Sources : Manuscrites : *Procès-verbaux des synodes de l'Orléanais et du Poitou* ; Documents de la Série T. T. 249 aux Archives nationales. — Imprimées : Aymon, *Les synodes* ; El. Benoist, *Histoire de l'Edit de Nantes* ; Jouilleton, *Histoire de la Marche et du pays de Combraille*, Guéret, 1814 ; Lièvre, *Histoire des prot. et des Egl. réformées du Poitou*, Paris, 1860 ; Haag, *La France protestante*, *Bulletin de la Soc. de l'Hist du pr. français*, XLV ; *Rapp. de la Soc. Evang. de France.*

F. DE SCHICKLER.

MARCHETTI (L'abbé Jean), écrivain ecclésiastique toscan, naquit à Empoli (diocèse de Florence) en 1753 et mourut à Rome en 1829. Il étudia d'abord le droit à Empoli, puis la théologie à Rome, dans le collège romain et fut ordonné prêtre en 1777. Ecrivain brillant et fécond, mais très aigre dans ses polémiques, il entreprit la critique de l'histoire de l'abbé Fleury, l'accusant de jansénisme parce qu'elle ne ménage pas toujours le saint-siège, et d'altérer au sujet de l'autorité de ce dernier les données de la tradition ecclésiastique. Il publia le résultat de ses recherches critiques dans le *Saggio critico sopra la storia ecclesiastica di Fleury e del suo continuatore*, Rome, 1780, et dans sa *Critica della storia ecclesiastica del signor ab. Fleury*, Bologne, 1782; Rome, 1784; Venise, 1787; Ausgbourg, 1789; Madrid, 1789; Paris, 1802. Le *Saggio* fut loué par Tiraboschi et par Mgr Martini, archevêque de Florence et traducteur de la Vulgate. La *Critica*

est souvent citée avec beaucoup de complaisance par Joseph de Maistre. Avant 1790 il publia encore : *Del concilio di Sardica*, Rome, 1785, et le même ouvrage sous le titre : *L'Autorità suprema del romano pontefice, dimostrato da un sol fatto*, Rome, 1789. En 1786, lorsque Léopold de Toscane avec l'évêque Scipione Ricci essaya d'introduire les principes de l'Eglise gallicane et le jansénisme dans le bas clergé toscan, Marchetti se signala parmi les plus acharnés adversaires de ces inutiles réformes. Ses écrits ne tardèrent pas à attirer l'attention bienveillante de Pie VI, qui, dans ces temps de troubles et d'élan vers la liberté, vit en lui un vaillant apologète du despotisme clérical. Il lui donna une pension, lui offrit plusieurs chaires, et le nomma examinateur du clergé et président de la Casa di Gesù. Comme aumônier de la maison Colonna, Marchetti fut en outre mêlé à toutes les combinaisons et à toutes les intrigues politiques de la curie. De 1793 à 1797 il publia : *Il Cristianesimo dimostrabile nei suoi libri anche a chi non li crede* (Rome, 1795), et fut un des principaux collaborateurs du *Giornale ecclesiastico di Roma*. Lorsque les Français proclamèrent la République romaine (15 février 1798), Marchetti fut exilé à perpétuité ; mais en 1800, après avoir été en prison à Florence, il revint à Rome, y fonda une école de théologie et publia : *Trattenimenti di famiglia sulla storia della religione colle sue prove*, Rome, 1800 ; *Il si ed il no parallelo delle dottrine e regole ecclesiastiche*, Rome, 1801 ; *Lezioni sacre dall'ingresso del popolo di Dio in Canaan fino alla schiavitù di Babilonia*, Rome, 1803-1808. En 1809, Pie VII excommunie Napoléon Ier et Marchetti avec le cardinal Mattei, justement soupçonnés d'en être les instigateurs, sont emprisonnés à Sant'Angelo. Marchetti fut ensuite relégué dans l'île d'Elbe pour quelques mois seulement, car en 1810 il obtint de pouvoir vivre librement dans sa ville natale. En 1814 les événements l'ayant reconduit à Rome, il y remplit la charge de gouverneur du prince d'Etrurie, Charles-Louis de Bourbon et s'efforça d'en faire valoir les droits dans le congrès de Vienne (nov. 1814-juin 1815). Vicaire de Rimini en 1822, archevêque d'Ancira *in partibus*, secrétaire de la congrégation des évêques en 1826, il mourut en 1829, lorsqu'il était réservé *in petto* pour une prochaine nomination de cardinaux. Ses œuvres furent traduites en français, en allemand et en espagnol. Outre celles que nous avons citées, notons encore comme étant de moindre importance : *Note generali su l'autore ed il libro della frequente comunione ed i fautori di lui*, Rome et Foligno, 1793 ; *Esercitazioni ciprianiche circa il battesimo degli eretici*, traduction du grec, Rome, 1787 ; *la Provvidenza : Considerazioni contro la tentazione delle tribolazioni e la seduzione delle prosperità*, Rome, 1797 ; Milan, 1856 ; *Lettere sulla civile e cristiana educazione della gioventù*, Milan, 1857. On trouve une biographie de Marchetti, très louangeuse, dans le t. IV des *Memorie di religione, morale e letteratura*, Modène, 1834. P. Long.

MARCIEN, empereur d'Orient, né en Thrace en 391, mort en 457 ; issu d'une famille obscure, il était sénateur et avait su se faire estimer par ses talents militaires et par sa probité, quand Théodose le

Jeune mourut (450). La sœur de ce prince, Pulchérie ayant été proclamée impératrice, prit pour époux Marcien, alors âgé de 48 ans. La première action du nouvel empereur fut de refuser à Attila le honteux tribut que lui payait Théodose ; et il le força de s'éloigner de l'Orient. Son règne qui dura sept ans, fut une époque de paix, de justice et de bonheur. Marcien mourut trois ans après Pulchérie et eut pour successeur Léon Ier

MARCION, hérétique du second siècle, né au bord du Pont-Euxin en 120. On peut le considérer comme le chef de la seconde école des gnostiques, celle qui se distingua de la première représentée par Basilides et Valentin en prenant une position d'hostilité absolue vis à vis du judaïsme, ce qui impliqua l'anathème contre son Dieu et le monde créé par lui. Tandis que les premiers gnostiques font sortir le monde par voie de convention des profondeurs du Dieu caché et ineffable, les seconds dès le début posent en face de lui un principe éternellement mauvais. Le manichéisme a été la forme asiatique, orientale de ce dualisme, Marcion avant Manès l'avait formulé pour l'Occident en l'animant d'un souffle moral. Quoique mis au pilori par des adversaires aussi passionnés que Tertullien, Marcion demeure une personnalité des plus remarquables, non sans noblesse. C'est un paulinien exagéré, un Saul de Tarse resté sous la foudre du chemin de Damas sans avoir retrouvé son équilibre intellectuel et moral, qui non content d'échapper au judaïsme de la synagogue s'attaque à toutes les institutions de l'ancienne alliance. Marcion n'est pas le Paul apocryphe des épîtres, mais plutôt celui des Clémentines qui avaient dénaturé son caractère et sa doctrine en l'affublant du nom de Simon le Magicien comme d'un masque transparent, sous la réserve que l'on écarte les imputations injurieuses au point de vue moral dont abonde le roman judéo-gnostique. Son tort a été de pousser à outrance et sans contrepoids une idée très grande de la divinité dans lequel il ne voulait adorer que l'amour, mais en le séparant de la justice. Neander l'a appelé un protestant à outrance vis-à-vis du judaïsme. C'est dans sa portée essentiellement morale et religieuse qu'il faut chercher l'originalité du système de Marcion, car il y a ajouté après coup une métaphysique confuse et même contradictoire qui ne lui appartient pas en propre. Quoique né en Orient toute sa carrière orageuse se développa en Occident. De là sa faiblesse au point de vue spéculatif. — Les sources pour Marcion sont nombreuses; citons les principales : 1° Tertullien, *Contra Marcionem*, 5 *lib.*; *De Prescript. hæretic.*, 51; 2° Rhodon apud Eusèbe, *H. E.*, V, 13 ; 3° Irénée, *Adv. Hæres.*, I, 29 ; 4° *Philosoph.*, VII, 29 ; *Epitom.*, X, 19 ; 5° Epiphane, *Contra Hæres.*, 42 ; 6° Théodoret, *De Hæreticæ fabul.*, I, 24 ; 7° un fragment fort curieux de l'évêque arménien Esnick sur *la destruction des hérésies* ; 8° Hymnes d'Ephrem ; 9° Dyonisii apud Athanas., *De decret. Nyc. Synod.*, 21. — Fils d'un évêque, Marcion se trouva dans son pays natal en presence d'un judéo-christianisme fanatique qui le poussa à une réaction exagérée dans le sens paulinien. Sa nature ardente le précipitait impétueusement dans tous les extrêmes. Il fut de bonne heure enclin à l'ascétisme. Il paraît même avoir fait abandon d'une

partie de ses biens à l'Eglise (Tertull., *De Prescript.*, 30). C'est sans aucune espèce de fondement qu'il fut accusé d'immoralité (*De Prescript.*, 69). C'est à Rome qu'il élabora sa doctrine. Il y rencontra un gnostique syrien nommé Cerdon qui lui permit de donner une base spéculative à sa profonde antipathie pour le judaïsme en lui permettant, grâce à un dualisme absolu, de mettre en opposition flagrante les deux testaments (*Philosoph.*, VII, 37 ; Eusèbe, *H. E.*, IV, 11 ; Irénée, *Contra Hæres.*, I, 27). Marcion essaya de répandre ses idées dans l'Eglise sans rompre avec elle. Cependant il manifesta promptement une intention polémique, comme le prouve la question ironique qu'il posa aux chefs du clergé romain en leur demandant quel était le sens véritable des paroles de Jésus-Christ sur le vieux drap qu'on ne doit pas appliquer au drap nouveau. C'était une manière pour lui de pousser à la rejection totale du judaïsme. A la réponse modérée qu'il reçut, il opposa cette déclaration hardie : « Et moi aussi je briserai l'Eglise et la déchirure sera pour l'éternité » (Epiphane, *Contra Hæres.*, 42). Il était déjà connu pour un adversaire déclaré quand Polycarpe vint à Rome, car il l'appela le premier-né de Satan (Eusèbe, *H.E.*, IV, 14). Nous n'insisterons pas sur les principes métaphysiques du système de Marcion qui sont confus et mêmes incohérents. Il admettait trois principes incréés ; le Dieu suprême, la matière inerte et le Demiurge. Toutes les tentatives pour identifier la matière et le Demiurge échouent d'abord contre des textes positifs (*Materia Deus secondus. Tres mihi deos numera Marcionis ;* Tertull., *Adv. Marcion*, I, 15), et ensuite contre l'assertion de Marcion que l'homme a été entraîné par la matière à violer la loi que le Demiurge lui avait donnée en Eden, comme cela ressort du témoignage d'Esnick (Müller, *Geschichte der Cosmologie*, p. 378). Nous repoussons tout autant l'hypothèse de Neander qui veut faire procéder le Demiurge du Dieu suprême (*Kirch. Geschichte*, I, 520), que celle de Baur qui l'identifie à la matière et réduit le dualisme de Marcion à l'opposition entre le visible et l'invisible (*Christl. Gnosis*, p. 276). Tout au plus peut-on admettre que Dieu étant la matière considérée comme l'élément passif, inerte, chaotique, n'a pas d'attributs divins. En résumé Marcion admet trois principes, dont deux seulement mériteraient le nom de Dieu. Il demeure néanmoins une grande obscurité sur la relation véritable entre la matière et le Demiurge. Le Dieu suprême n'est pas sorti de son immobilité pendant toute l'éternité. Le Demiurge qui l'ignore a créé le monde en façonnant la matière incohérente. Il en a tiré le corps de l'homme qu'il a pénétré de son souffle. Il lui a donné une loi sans lui accorder le pouvoir de l'accomplir (Tertull., *Adv. Marc.*, II, 5). Il a montré en le châtiant sa nature violente, sévère. Il personnifie la justice implacable en opposition au Dieu supérieur qui n'est qu'amour et bonté. C'est ainsi que le dualisme de Marcion n'est plus simplement métaphysique mais moral (*Separationem seorsum deputans Deum bonum et seorsum Deum justum ;* Tertull., *Adv. Marc.*, I, 12). Aux fruits on reconnaît l'arbre. Le Demiurge ne se manifeste que par ses rigueurs

(*Philosop. Epit.* X, 19). L'Ancien Testament est tout retentissant de ses colères. Les juifs sont son peuple, tandis que le paganisme appartient à la matière et à ses princes qui sont les démons. Le monde a été abandonné au Demiurge jusqu'à la quinzième année de Tibère. Alors est apparu le Rédempteur qui n'est autre que la manifestation du Dieu suprême. Le salut est inopiné (*Subito Christus*, Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 11, 17). Avec le Christ commence le règne de l'amour, qui remplace la justice. Voilà pourquoi le salut est rattaché non aux œuvres mais à la foi (Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 20; Irénée, *Contra Hæres.*, I, 27). Nous avons ici une défiguration totale de la doctrine de Paul qui n'admet la justification par la foi que comme une conséquence de l'œuvre rédemptrice, afin de concilier l'amour et la justice par le sacrifice réparateur. — On ne peut nier que sauf ses fantaisies métaphysiques la doctrine de Marcion n'ait fait école. On en retrouve les traits caractéristiques partout où la croix n'a qu'une simple valeur déclarative et n'est que la plus solennelle manifestation de l'amour divin, sans que la justice éternelle reçoive aucune satisfaction morale. Marcion dressait une longue suite d'antithèses entre l'Ancien Testament et l'Evangile, qui étaient destinées à opposer sans cesse le point de vue de la justice à celui de l'amour. Il les résumait dans une magnifique image. Tandis que Moïse, disait-il, élève les mains au ciel pour demander le carnage des ennemis d'Israël, Jésus étend les siennes sur la croix pour le salut du genre humain (Tertull., *Adv. Marc.*, II, 21-29). Son dualisme l'amenait à un docétisme complet, son Christ ne pouvant revêtir un corps réel, car il l'aurait tenu du Demiurge; aussi sa naissance comme sa mort n'est-elle qu'apparente (*Phantasma vindicans Christum non erat quod videbatur*, *caro nec caro*, *homo nec homo*. Tertull., *Adv. Marc.*, III, 8, ἀγένητος ὁ Ἰησοῦς; Phil., VII, 31). Il est venu nous montrer le chemin du salut en nous apprenant à renoncer à la vie corporelle. L'ascétisme est la voie royale de la réintégration. L'âme doit briser son enveloppe naturelle comme l'oiseau la coquille de l'œuf qui l'emprisonne. Marcion demandait à ses catéchumènes de renoncer au mariage. Il admettait un autre Christ que le sien, celui du Demiurge, Christ inférieur, qui ne pouvait donner que de grossières jouissances à ses sectateurs juifs, plus disgraciés en réalité que les païens, car le Christ véritable a cherché ceux-ci dans l'Adès (Irénée, *Adv. Hæres.*, I, 27). D'après Esnik tout espoir n'était pas perdu pourtant pour les juifs. Le salut leur serait offert après que sur les confins de notre monde le représentant du Dieu supérieur aurait confondu le Demiurge en invoquant sa propre loi qui défend de tuer l'innocent; or ses sectateurs l'avaient évidemment violée au Calvaire dans leur ignorance sur la vraie nature du Fils de Dieu qu'ils s'imaginaient immoler en réalité. En définitive le dualisme de Marcion est bien moins tranché que celui des manichéens. Son Demiurge vaut mieux que la matière incohérente, à laquelle il commande à l'homme de résister. Aussi accorde-t-il un certain salut de nature inférieure à ses adeptes. — L'antithèse de la justice et de l'amour ne peut être mise

sur la même ligne que celle de l'invisible et du visible, ou que celle du bien et du mal. Le Demiurge dans ce système c'est la personnification du pharisaïsme implacable et orgueilleux. Le tort de Marcion est de n'avoir pas su distinguer entre cette dégénérescence du judaïsme et le judaïsme véritable et surtout d'avoir méconnu cette grande pensée de l'Evangile si admirablement formulée par Clément d'Alexandrie qu'en Dieu la justice est amour et que l'amour est sainteté. Il serait néanmoins inique de confondre Marcion avec ceux des gnostiques qui identifiaient la religion avec la cosmologie. En adorant en Dieu l'amour éternel il en donne une idée bien plus haute et il le distingue de la création. Rien du reste de plus faux que ses vues sur l'histoire de l'humanité, car pour lui l'histoire n'existe pas. Il n'admet qu'un grand coup de théâtre sans précédent au milieu des temps. Marcion cherchait à appuyer ses vues sur l'Ecriture sainte, mais en lui appliquant la critique la plus audacieuse fondée uniquement sur des raisons à *priori*. Il n'admettait que l'évangile de Luc dont il supprimait tout ce qui ne se prêtait pas à ses idées (Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 3). Il appliquait les même procédés aux épîtres de Paul. — Nous n'avons aucun détail sur le culte des marcionites. Nous savons seulement que toute distinction était effacée entre les auditeurs et les catéchumènes; ce qui montre que Marcion avait rejeté complètement l'ésotérisme gnostique si dédaigneux des profanes (Jérôme, *Comment. in Ep. ad Galat.*). La secte a eu ses évêques et ses temples. M. W. Waddington a trouvé en Syrie les ruines d'une synagogue des marcionites (*Inscriptions grecques et latines* expliquées et recueillies par M. W. Waddington, Paris, 1871, *Inscript.* 2518). La secte paraît avoir été très importante à en juger par les réfutations qui furent dirigées contre ses doctrines pendant près de trois siècles. Elle avait encore au temps de Théodoret des disciples fanatiques, témoin ce vieillard qui se lavait avec sa salive, pour ne pas devoir même une goutte d'eau au monde du Demiurge (Théodoret, *De hæretic. fabul.*, I, 24). Le système de Marcion fut remanié en sens divers par ses successeurs. Prépon insistait sur l'existence du troisième principe qu'il identifiait avec la justice; il répugnait probablement à le confondre avec le mal. Tertullien parle de marcionites qui admettaient que le Dieu suprême avait insufflé le πνεῦμα dans l'homme créé par le Demiurge afin de le rendre capable de recevoir ses révélations (*De resurrect. carnis*, 2). Avec le peintre Apelle et son ardente disciple Philomèle, le système de Marcion perd ses contours arrêtés et incline vers le monothéisme. A Alexandrie où il se rendit, il fit une sorte de mélange incohérent des doctrines de son maître avec la gnose valentinienne (Tertull., *De carne Christi*, 8; *Philosoph.*, 38). D'après Eusèbe il aurait fini par rentrer dans l'Eglise (*H. E.*, V, 13). E. DE PRESSENSÉ.

MARCOMANS (Les). Si les origines du christianisme, parmi les populations germaniques qui ont envahi l'Europe civilisée pour y fonder des Etats plus ou moins durables, sont déjà enveloppées d'obscurités, il est bien plus difficile encore de retrouver les traces de

l'Evangile chez les barbares qui ont disparu de bonne heure de l'histoire. Les Marcomans, ennemis redoutables de l'empire romain pendant plus de trois siècles, s'éteignirent dans l'oubli au moment où l'Eglise chrétienne s'étendit dans le monde. Les Marcomans, dont le nom signifie « homme de la frontière » et qui se retrouve de nos jours dans les margraviats d'Allemagne et d'Autriche, appartenaient à la grande tribu des Suèves, qui occupait sous Auguste et Tibère les pays entre l'Elbe, les Decumates, Agri en Brisgau et le Danube. C'était plutôt une confédération assez confuse de peuplades nomades, vivant de la chasse et du pillage, organisées surtout pour la lutte et pour les incursions rapides de maraude. Pour se rendre plus redoutables à leurs ennemis, ils laissaient croître leurs cheveux et en formaient comme une longue crinière flottante. De ces tribus les plus connues étaient celles des Lombards, des Hermundures, des Marcomans et des Quades. Nous voyons des Marcomans enrôlés dans les hordes du germain Arioviste, que repousse Jules César au commencement de sa campagne des Gaules. Drusus leur inflige une défaite sanglante et, serrés de près par les Romains, devenus maîtres de la Mœsie et de la Pannonie, ils se retirent dans le quadrilatère montagneux et boisé de la Bohême, qui garde toutefois son ancien nom. Maîtres de la Bohême, les Marcomans se donnèrent un roi, Marbod, qui réussit à grouper autour de lui les Lombards, les Liges et autres peuples, dont la confédération devint un danger pour Rome. Tibère, au moment où il marchait contre eux, se vit rappelé par une révolte de la Pannonie et dut s'estimer heureux de conclure une paix honorable. Les Germains, irrités de voir Marbod demeurer étranger au grand mouvement national qui amena la trahison d'Arminius et la défaite de Varus, se tournèrent contre lui. Défait par Arminius, Marbod périt assassiné et ses successeurs semblent avoir, au témoignage de Tacite, été dépendants tantôt des Romains, tantôt des Hermundures. Plus tard les Marcomans atteignirent les rives du Danube et battirent Domitien. Contenus avec succès par Trajan et Adrien, ils profitèrent en 169 de la guerre des Parthes, qui avait dégarni les frontières, pour se soulever. La guerre se prolongea pendant sept années et Rome connut une fois encore les terreurs d'Annibal et des Cimbres. Ce fut pendant ces sanglantes campagnes qu'eut lieu le fameux miracle de la légion fulminante. Les Marcomans, qui avaient déjà, sous les ordres de Marcomir, pénétré en 164 jusque sous les murs d'Aquilée, opposèrent une résistance désespérée. Ecrasés par un des lieutenants de Marc-Aurèle, ils allaient succomber, quand la mort de l'empereur, survenue à Vienne en Pannonie (180), les délivra de cette extrémité. Séduits par la faiblesse de Commode, qui s'empressa de signer avec eux une paix peu honorable pour le nom romain, laissés en repos par Héliogabale, en rapports pacifiques avec Rome, où la fille d'un de leurs rois vécut quelques années en otage, les Marcomans reprirent, en 270, sous Aurélien, leurs incursions de brigandage et campèrent devant Ancône. Ils disparurent lentement de la scène à partir du cinquième siècle,

comme engloutis et écrasés sous le flot montant de la barbarie. Jornandès nous les montre campés en Transylvanie et nous les voyons figurer plus tard comme troupes auxiliaires dans les armées de l'empire d'Orient. Il est difficile de se rendre compte de l'introduction du christianisme chez cette peuplade. Dans la période suivante nous voyons l'Evangile gagner les chefs et convertir les populations entières, tandis qu'à l'époque où l'histoire se tait sur les Marcomans, la conversion est plutôt individuelle. Nous estimons que le contact fréquent de ces barbares avec l'empire romain, leurs incursions en Italie, les prisonniers qu'ils emmenèrent dans leurs montagnes, furents les principaux agents de leur conversion lente et progressive. Nous attribuons surtout une importance sérieuse à la présence du christianisme sur les rives du Danube dès les premiers siècles de notre ère. Sans reconnaître une valeur excessive à la légende de la légion fulminante, nous pouvons constater l'existence d'un évêché à Lorch, la légende du roi des Bretons, Lucius, qui vient finir ses jours comme ermite à Coire après avoir converti Ratisbonne ; les prédications de Maximilien en Norique dès le troisième siècle (Pertz, *Script. rer. Auss.*, I, 26) ; le martyre de Quirinus dans ces contrées et l'influence du siège d'Augsbourg, qui remonte à la plus haute antiquité. Paulin, l'un des biographes de saint Ambroise, nous montre ce pieux évêque gagnant à l'Evangile la reine des Marcomans, Fritigil, et rédigeant un catéchisme pour l'instruction de son peuple. Tels sont les rares renseignements que nous fournit l'histoire de ces temps si troublés. — Sources : Outre les auteurs grecs et latins, Klippel dans Herzog, *Real. Enc.*, sub voce ; Barth, *Deutschl. Urgesch.*, III, 227 ; Mascou, *Gesch. Deutschl. bis zum Abgang der Merow.*, *Kœn.* III ; Weber, *Allg. Weltg.*, IV ; Barth, trad. Bost., *Hist. de l'établ. du christ.*, II, ch. II. A. Paumier.

MARCOURT ou de Marcourt (Antoine), natif de Lyon, ancien docteur de Sorbonne, fut, comme Malingre, un des ouvriers de la Réformation les plus anciens et les plus dévoués, dans le champ de la Suisse romande. Il mérite aujourd'hui encore quelque attention par les ouvrages de polémique d'un style vif et rapide, parfois trop violent, dont il est l'auteur. Selon toute apparence, il était depuis deux ans dans la maison de Sébastien Gryphe, célèbre humaniste souabe qui exerça la profession d'imprimeur à Lyon de 1528 à 1556, lorsqu'il fut appelé par Farel au ministère évangélique. Gryphe rend de lui à cette occasion (lettre du 21 décembre 1530) cet excellent témoignage : qu'il n'était pas indigne de la chaire de vérité ; que ses mœurs étaient pures et que sa science était peu ordinaire, surtout dans les lettres sacrées. Dès le commencement de l'année 1531, il fut le premier pasteur de l'église de Neuchâtel et se donna tout entier à son œuvre. Le vendredi saint de l'année 1532 (29 mars), il se rendit dans la seigneurie de Valangin qui était un fief du comté de Neuchâtel, dans le but de détacher du catholicisme les sujets de Guillemette de Vergy, dame de Valangin ; et celle-ci se plaint amèrement au gouverneur de Neuchâtel (4 avril) des « fascheries » que lui fait ce prédicant,

« lequel, dit-elle, oultre mon voloyr et consentement, volait entrer à mon esglise » (Herminjard, *Corr. des Réf.*, II, p. 414). On eut grand'-peine à contenir le bouillant prédicateur. Il savait pourtant se taire quand la nécessité l'exigeait. Ainsi, quelques mois plus tard, à la foire du Locle du 22 juillet 1532, il ne voulut pas enfreindre la défense qui lui avait été intimée, et il entendit le curé de cette ville, Etienne Besencenet, faire une exhortation « lui présent, sans qu'il dît rien. » Au mois de mai 1535, il collabora avec Fabri, Saunier et Froment à la préface d'un opuscule de Farel, qui sortit des presses de Pierre de Vingle, de Neuchâtel, et qui racontait la dispute tenue à Genève en 1534, entre Farel et Viret d'un côté, et, de l'autre, le moine dominicain Guy Furbity, docteur de la Faculté de théologie de Paris. Lors de la dispute de Lausanne, qui s'ouvrit le dimanche 1er octobre 1536, il figura dans ce grand tournoi aux côtés de Farel et de Calvin comme un des tenants des évangéliques. On lui avait réservé l'honneur de faire le sermon d'ouverture ; et dans cette circonstance délicate, il se fit connaître avantageusement. Une chronique du pays de Vaud trace de lui ce portrait : « Le premier d'octobre... heure de vespres, prescha un prédicant de Neufchastel, vieux et barbut, natif de Lyon, lequel parlast bien et modérément, sans aucun blasme, se nommant maistre Anthoine. » Il fit partie de l'assemblée qui, à l'issue de la dispute, choisit quatorze nouveaux ministres pour les Eglises du pays de Vaud nouvellement conquis par les Bernois sur le duc de Savoie. Au mois de décembre 1536, il fut envoyé à Genève par le Conseil de Neuchâtel pour demander qu'on leur cédât le pasteur Jacques Bernard, et il est accrédité auprès du Conseil de Genève comme un « fidèle prédicateur du saint Evangile de Jésus-Christ. » Après l'exil de Calvin et de ses deux collègues, Farel et Corauld (avril 1538), la seigneurie de Genève l'appela comme ministre ; et il semblait avoir conscience des épreuves qui l'attendaient dans cette Eglise, car il fait cette réponse : « Je désireroye fort, selon la parolle de Dieu vous faire service si le pouvoir et la suffisance y estoit. Mais certes c'est tant peu de chose que moi qu'à grande difficulté j'oserois entreprendre un si grand œuvre en une cité tant populeuse et magnifique. » Il y alla néanmoins ; et le gouverneur de Neuchâtel et le Conseil de la ville, en le cédant aux Genevois, témoignent par lettre officielle en quelle haute estime ils tenaient leur prédicateur. « Il a longtemps, disent-ils, c'est assavoir l'espace de prez de huit ans, demeuré avec nous, pendant lequel temps l'avons toujours trouvé homme de paix, d'honneur, de bon savoir, désirant et procurant à son povoir la paix et la transquilité publique, qui est chose très requise et nécessaire à son office. » Ils ont « certaine confiance » qu'il leur sera « en grande consolation et entière édification. » Comme Marcourt avait « grosse charge de femme, d'enfans », on lui accorda un traitement un peu supérieur à celui que recevaient ses collègues : trois cents florins au lieu de deux cent quarante. La position des nouveaux pasteurs à Genève ne fut pas d'abord très agréable. La femme d'Antoine Froment, Marie Dentière,

dans sa lettre à la reine de Navarre, publiée à Genève vers la fin d'avril 1539, les appelle « moynes cafardz », faisant « comme gensdarmes couars en bataille » ; « fort sçavans et doctes en toutes manières pour bien sçavoir paistre leur ventre, en blasonnant et taxant faulsement les aultres qui sont déchassez et repoulsez par force. » Cette maîtresse femme, on le voit, partageait sans motif la haine passionnée des pasteurs exilés contre leurs remplaçants. Elle les accusait, en outre, d'avoir « faulse doctrine et meschante conversation. » Le livre fut interdit par le Conseil de Genève, mais les calomnies n'en continuaient pas moins. Le noyau considérable d'adhérents que les ministres bannis avaient laissé dans la ville ne rendait pas la tâche facile à leurs successeurs. Farel, dans ses lettres intimes, ne se gênait pas pour jeter sur ces derniers les soupçons les plus injurieux. Il les accusait d'être des « pestes », de « se paître eux-mêmes, non les brebis, » d'être « les brigands de l'Evangile, » c'est-à-dire de traiter l'Evangile en brigands. Dans les cantons suisses attachés à la Réformation, l'accusation avait été portée qu'on « chantait messe dans Genève et qu'on rejetoit les gens de la ville pour l'Evangile. » Marcourt et ses collègues se plaignent de ces bruits injurieux en plein Conseil, le 17 septembre 1538, et demandent qu'on envoie deux d'entre eux à Berne pour les détruire. Marcourt est choisi avec Morand ; et les pasteurs de Berne, après avoir entendu leurs explications, estiment que ceux qui s'élevaient contre les autorités genevoises étaient « pires que Juifs, traistres et méchants. » Mais malgré cette approbation des ministres bernois en leur faveur et malgré l'appui sérieux qu'ils trouvaient auprès des magistrats de Genève, Marcourt et ses trois collègues se laissent aller au découragement ; la place n'est plus tenable devant cette opposition injuste et systématique. Et le lendemain d'une rixe nocturne dans laquelle le sang avait coulé, ils demandèrent par lettre collective leur congé au Conseil (31 décembre 1538). La lettre est de la main de Marcourt. Ils déclarent qu'ils n'ont jamais rien dit ni prêché qui ne fût bien réglé par la Parole de Dieu. Ils se sont efforcés, selon le devoir de leur office, de « réduire le peuple à bonne paix et union. » « Or, ajoutent-ils, nous sommes présentement certains que nostre fidélité et léauté en nostre ministère et nostre bon vouloir vers vous et vostre républicque n'est ne n'a esté, par grand nombre de gentz, ainsy receu qu'il debvoit. Ainsi avons esté et sommes journellement réputez pour infidèles, papistes et corrupteurs de l'Escripture et pour telz qui vouldrions décepvoir vostre peuple : qui nous est chose trop dure à porter... Nostre ministère n'est point seulement inutile, mais aussy tourne en contemnement et mocquerie. » Et ils offrent leur démission. Le Conseil ne l'agréa point ; car il les tenait pour des ministres fidèles et il refusa de se priver de leurs services. Il ne se montrèrent que plus empressés à faire accueil aux offres de rapprochement qui, sur les instances de Berne sans doute, leur furent présentées à Morges, le 12 mars 1539. Farel était présent à cette conférence ; et Calvin, qui était à Strasbourg et auquel furent envoyés les articles de cette

réconciliation, déclara donner son plein assentiment. Dès lors la situation de Marcourt et de ses collègues à Genève fut supportable, pour quelque temps du moins. Quand le moment fut venu, ils n'hésitèrent pas à désavouer implicitement par leur signature le bannissement de leurs trois prédécesseurs; et fidèles aux engagements qu'ils avaient pris, ils montrèrent envers leur Eglise une sollicitude toute nouvelle. Dès le 18 mars, ils demandent et obtiennent qu'on répare les temples qui sont « mal accoustrés et en povre ordre tant de bancs que aultrement »; qu'on réprime les tapageurs, les joueurs et les vagabonds et qu'on adjoigne un maître d'école à celui qui est en fonctions. Calvin, de son côté, s'efforça de leur rendre la tâche facile. Dans la lettre qu'il adressa de Strasbourg à l'Eglise de Genève, le 25 juin 1539, il l'exhorte au respect et à la soumission envers ses pasteurs; ils sont « commis à la direction de leurs âmes et dispensateurs de la parole de Dieu. » Et il développe longuement ces idées, il multiplie ses exhortations dans ce sens, pour effacer les impressions tout autres que ses précédentes lettres avaient dû produire sur l'esprit de ses partisans. La position se gâta bientôt : Marcourt avoua à Farel qu'il se repentait d'être allé à Genève et même qu'on en voulait à sa vie (Lettre de Farel à Calvin, du 21 octobre 1539). Il tint bon malgré cela quelque temps encore. Mais le poste ne fut plus tenable quand les élections politiques eurent porté au pouvoir les partisans des ministres exilés, après la défaite du parti des articulants (voy. l'art. *Libertins*). Dans la séance du 16 août 1540, ils se plaignent « des insolences qui journellement se font tant contre la parole de Dieu, la justice, que leurs personnes, priant pour l'honneur de Dieu qu'on y ait advis. » Pour toute réponse, les magistrats décident qu'on informera sans doute au sujet des faits dont ils se plaignent, mais ils ajoutent que la seigneurie les exhortait à bien s'acquitter des devoirs de leur ministère. La mesure était comble. Marcourt partit brusquement, le 20 septembre 1540, quelques jours après Morand; et ce fut alors qu'on songea à rappeler Calvin. Marcourt écrivit lui-même à celui-ci (de Neuchâtel, 1er octobre), pour l'engager instamment à accepter l'appel que les Genevois lui avaient adressé par décision du conseil du 21 septembre. Il se plaint de la violence, de la malhonnêteté de ses paroissiens. Un meilleur juge et plus impartial que les Genevois, Thomas Malingre parle ainsi de Marcourt dans l'*Epistre envoyée à Clément Marot* (1542) :

> Tu as Marcourt, saige prédicateur,
> D'honneur divin très-ferme zélateur,
> Ministre tel que saint Paul nous descrit,
> Lequel nous a plusieurs livres escrit.

Il nous reste à faire connaître ces écrits. — Avec Herminjard et Théophile Dufour, nous lui attribuons, sans hésiter, *Le liure des marchands*, « fort vtile a toutes gens, nouuellement composé par le sire Pantapole, bien expert en tel affaire, prochain voysin du seigneur Pantagruel... Imprimé à Corinthe, le xxij daoust, lan 1533. » *Pantapole* est le pseudonyme de Marcourt; entre autres preuves celle-ci

suffira : dans la seconde édition de cette satire célèbre (30 décembre 1534) on voit, entre les deux petites pièces de vers qui la terminent, une formule qui semble résumer tout le pamphlet : *Riche marchant, ou paoure poullaillier*. C'est une anagramme qui permet de construire le vers de douze syllabes : *Anthoi. Marcour prêcheur à la ville Poli.* Corinthe est tout simplement Neuchâtel, et l'imprimeur est Pierre de Vingle. Le *Bulletin* a donné (t. XVII, p. 331 ss.), un long extrait de ce précieux volume où l'Eglise romaine, qui fait marchandise et argent de tout, est si vivement flagellée. Il se trouve à la Bibl. du prot. fr. à Paris. *Déclaration de la Messe*, « le fruict d'icelle, la cause, et le moyen, pour quoy et comment on la doibt maintenir. Iesus dit (Iehan. vj) : Ie suis le pain de vie. Qui vient à moy, il naura point faim : et qui croit en moy, il naura iamais soif », pet. in-8° de de 48 ff. non ch. La première édition de ce violent pamphlet sortit des presses de P. de Vingle, de Neuchâtel, en 1533 ou 1534, avant l'édition neuchâteloise du *Sommaire* de Farel (23 décembre 1534) qui la cite. En 1544, il parut de cet ouvrage une édition « nouuellement reueue et augmentee, par son premier Autheur M. Anthoine Marcourt. » Le lieu n'est pas indiqué, mais ce ne peut être que Jean Michel, à Genève. *Articles veritables sur les horribles, grans et importables abuz de la Messe papale.* Ce titre est celui des célèbres placards qui furent affichés à Paris pendant la nuit du 17 ou 18 octobre 1534, ainsi qu'à Orléans, à Amboise où était en ce moment François Ier et dans quelques autres villes de France. Crespin nous apprend dans son *Hist. des Martyrs* (éd. de 1582, f. 103 a) que certains membres de l'Eglise réformée de Paris, « par un soudain mouvement, et sans autre advis de ceux qui les eussent mieux conseilléz », résolurent d'envoyer dans la Suisse romande un des leurs, nommé Féret, « pour avoir un Sommaire de ce qu'on donneroit à cognoistre au peuple pour instruction de la foy et religion chrestienne. » Farel, qui a longtemps été soupçonné d'être l'auteur de ces malheureux *Articles*, était retenu à Genève par des soins urgents. S'il eût été à Neuchâtel, il aurait probablement proposé d'attendre la réimpression du *Sommaire* qu'il avait publié en 1524, et qui sortit de presse avant la fin de décembre 1534. Il aurait ainsi donné un exposé complet de la foi chrétienne, et se serait bien gardé de compromettre l'œuvre de conciliation entreprise par Mélanchthon et à laquelle il attachait lui-même tant d'importance. On sait dans quelle fureur ces audacieux placards mirent le monarque français. Les bûchers s'allumèrent, et vingt-quatre victimes au moins périrent dans les flammes. Les dernières lignes de l'opuscule, que nous allons citer, feront assez connaître que les bornes permises de la polémique étaient dépassées : « Par la messe, dit-il, toute connoissance de Jesus Christ est effacée, la predication de l'Evangile est rejettée et empeschee, le temps est occupé en sonneries, hurlemens, chanteries, vaines ceremonies, luminaires, encensemens, desguisemens, et telles manières de sorceleries, par lesquelles le povre monde est (comme brebis et moutons) miserablement trompé, entretenu et pourmené, et par ces loups ravissans mangé, rongé et devoré. Et qui pourroit dire

ne penser les larrecins de ces paillards? Par ceste Messe ils ont tout empoigné, tout destruit, tout englouti. Ils ont desherité princes et rois, seigneurs, marchans et tout ce qu'on peut dire, soit mort ou vif. En somme, verité leur defaut, verité les menace, verité les pourchasse, verité les espouvante; par laquelle en bref leur regne sera destruit à jamais. » Ces placards, dont on n'a conservé aucun exemplaire de la première édition, ont été souvent réimprimés, en particulier par la *France protestante* (t. X, p. 1 ss.). — Au reste, les *Articles veritables* ont été en grande partie textuellement extraits d'un autre ouvrage de Marcourt qui était en voie de publication et qui fut achevé d'imprimer le 25 novembre 1534, à Neuchâtel, chez P. de Vingle, sous le titre suivant : *Petit traicte tres utile et salutaire de la saincte eucharistie de Nostre Seigneur Iesuchrist*, pet. in-8° de 40 ff. non ch. L'auteur, dès le début, reconnaît qu'il a « esté esmu par bonne affection de composer et rédiger en escript aucuns articles véritables sur les importables abus de la messe... Lesquels articles j'ay entendu avoir esté mis et attachés en plusieurs lieux. » Il ignorait encore évidemment l'exaspération que les placards avaient excitée contre les évangéliques. En 1542 (26 juillet), Jean Michel, de Genève, donna une nouvelle édition de ce traité, sans nom de lieu ni d'imprimeur. — Il faut aussi sans doute attribuer à Marcourt quelques autres écrits de propagande, petits traités d'un caractère plus théologique que littéraire, qui sortirent à cette époque de l'imprimerie de Neuchâtel; par exemple : *La confession de maistre Noël Beda*, où se trouve une épître dédicatoire au roi de France, et que l'ambassadeur français auprès des cantons suisses, signalait comme étant un livre « abusifz et scandaleux, » protestant « pour certain que jamais le dit lyvre ne fut fait par le dit Beda, et ne vint oncques à la cognoissance du roy, etc. » (Lettre de l'ambassadeur au conseil de Genève, du 20 février 1534, dont Herminjard donne des extraits, t. III, p. 142). — Grâce à l'obligeance de ce dernier qui a bien voulu nous fournir quelques notes précieuses, nous pouvons dire ce que devint Marcourt après son départ de Genève : cette partie de sa vie est encore complètement inconnue. A la fin d'octobre 1540, il était à Nyon, où il exerça le ministère pendant quelques années. En 1544, il était à Versoix. L'âge ne l'avait pas modéré. En plus d'une occasion, il se montra très remuant. Il soupirait après Neuchâtel, où il aurait bien voulu reprendre sinon la première place comme il l'avait en 1538, du moins la seconde; et il ne laissait échapper aucune occasion d'intervenir dans les démêlés de Jean Chaponneau, pasteur à Neuchâtel, avec son collègue Farel, et dans un sens peu favorable à celui-ci. Il s'accordait aussi la satisfaction de soutenir un peu vivement ses idées particulières. Ainsi, contrairement à l'opinion de nos trois grands réformateurs, il prétendait que le baptême administré aux enfants par les sages-femmes, avait été approuvé de saint Augustin et de toute l'ancienne Eglise. Le moment vint où une place de pasteur à Neuchâtel fut vacante, Chaponneau étant mort le 22 octobre 1545. D'après la discipline ecclésiastique scrupuleusement suivie jusqu'alors, c'était à la classe, c'est-

à-dire à la compagnie des pasteurs, à élire quatre candidats entre lesquels choisirait l'administration locale. Mais les partisans de Marcourt (et ils étaient nombreux et bien appuyés) essayèrent de renverser l'ordre établi, ils voulurent le faire élire directement par le peuple. C'était devancer les temps, et la lutte fut vive. L'élection devait avoir lieu le dimanche 31 janvier 1546, au matin. Un ministre neuchâtelois est dépêché en toute hâte, l'avant-veille, 29, à Lausanne pour supplier Viret de partir avec lui pour Neuchâtel. Viret part à l'instant (il était trois heures de l'après-midi). Les deux voyageurs s'égarent, errent dans des chemins affreux, et n'arrivent qu'assez tard à Neuchâtel dans la journée du samedi. Viret y prêcha cinq fois les jours suivants, malgré l'enrouement qu'il avait gagné pendant le voyage. Sa présence et ses discours apaisèrent les esprits de ses anciens paroissiens. La ville est partagée en deux camps. Le plus nombreux, excité sous main par le gouverneur du comté, voulait à tout prix Marcourt. On rappelait ses malheurs (il était alors cloué dans son lit par une hémiplégie), sa fidélité, les services qu'il avait rendus à la ville dans le temps de la peste et au détriment de sa fortune. Maintenant qu'il est vieux, paralysé d'une partie du corps, l'oublierait-on ? On montrait la lettre empressée qu'il avait écrite récemment aux quatre ministraux. Les partisans de la discipline ecclésiastique répliquaient que la classe avait présenté une liste de quatre candidats, que c'était son droit et qu'il ne fallait pas le violer. Or Marcourt n'était pas sur la liste, et il n'y était point parce qu'il était gravement malade. Là-dessus ses amis lui dépêchent un messager, pour s'en assurer. Celui-ci revient avec des lettres du vieux pasteur, en ajoutant qu'il l'avait vu sortir de sa cure et entendu prêcher ; que c'était un saint homme, etc. Mais pendant ce voyage d'enquête, Farel, accompagné de quelques pasteurs, avait fait des représentations si sérieuses aux quatre ministraux, en protestant qu'il en appellerait aux autres Eglises réformées, que l'assemblée du peuple ne fut pas convoquée. Calvin fut aussi appelé au secours de la discipline menacée. Il envoya de Genève un mémoire approfondi qu'il traça au vol de la plume, mais qui n'en contenait pas moins de deux ou trois pages d'arguments, tirés de la Bible et de l'histoire ecclésiastique des premiers siècles. Nous relevons les lignes suivantes qui renferment une allusion évidente à Marcourt et où se trouve l'aveu qu'il était savant théologien. « De fait, écrit Calvin, c'est pour le bien et repos commun de toute l'Eglise, que nul ne soit admis devant qu'être examiné des ministres, pour juger de la suffisance de sa doctrine. Car autrement, il en adviendra grande confusion. Or, tel encore pourra bien être complètement savant, lequel pour certaines raisons, ne sera point utile ni propre en une église. Pourtant (l. partant), sur cela aussi il est besoin d'avoir égard. » Viret, de son côté, continuait ses pressantes prédications, et avait avec les citoyens des entretiens fréquents. Jamais élection fut plus chaudement disputée. Par suite de l'opposition habilement combinée des trois grands réformateurs, Marcourt ne fut pas élu ; les défenseurs de la discipline l'emportèrent. On s'entendit

au dernier moment. Le choix unanime tomba sur Christophe Fabri, pour lors pasteur à Thonon. Repoussé de Neuchâtel, Marcourt ne perdit pas ses droits à la critique. Il reprochait à Viret et à Calvin d'avoir une opinion nouvelle et étrange sur la présence du corps et du sang de Christ dans la cène, et sur la participation du fidèle à la substance de ce corps (Lettre de Viret à Calvin, du 10 août 1548). En 1549, il prépara un livre (*invectiva*), contre Calvin, dans lequel il revenait à la nécessité de l'administration du baptême aux enfants, par les sages-femmes, en cas de mort prochaine. Ce libelle ne fut pas pris au sérieux. La dernière Eglise qu'il desservit fut Saint-Julien, on ne sait à quelle date ; et c'est là sans doute qu'il finit sa longue carrière, probablement avant 1560.— Voyez Herminjard, *Cor. des Réf.*, passim ; Théophile Dufour, *Notice sur le catéchisme français de Calvin*, Genève, 1878 ; *Bulletin du prot. fr.*, passim ; *Bibliothèque du prot. fr.*, place Vendôme, 16, Paris. CHARLES DARDIER.

MARDOCHÉE [Mordechaï ; Μαρδοχαῖος], fils de Jaïr, oncle et père adoptif d'Esther, appartenait à la race de Saül et était l'un des principaux de la race de Benjamin. Il fut mené à Babylone par Nabuchodonosor, avec Jéchonias, roi de Juda, et s'établit à Suze en Perse. Il découvrit le complot ourdi par deux eunuques dans le but de faire périr le roi Assuérus, et excita la colère d'Aman, devant qui il ne voulut jamais fléchir les genoux. Il exerça, à sa place, les fonctions de grand vizir (Esther, II-X). Son souvenir fut perpétué par la fête des Purim, dans laquelle on prononçait des malédictions contre Aman et des bénédictions sur Mardochée.

MARESIUS. Voyez *Desmarets*.

MARGUERITE D'ANTIOCHE (Sainte), appelée par les Grecs Μαρίνα, la grande martyre, souffrit, d'après la légende, le martyre à Antioche de Pisidie dans la persécution générale ordonnée par Dioclétien. C'était la fille d'un prêtre païen, Ædésius ou Théodose, mais qui fut élevée dans la foi chrétienne par sa nourrice, dont elle garda les troupeaux. Le préfet païen Olibrius, s'étant embrasé d'un ardent amour pour la bergère et ayant été rebuté par elle, la condamna à périr par le glaive, après lui avoir fait souffrir de cruelles tortures. Dans sa prison, Satan lui était apparu sous la forme d'un dragon, mais elle l'avait vaincu, en lui arrachant cet humiliant aveu : *O beata Margaretha ; superatus sum !* C'est dans ce triomphe que l'a peinte Raphaël. Son nom se trouve dans l'ancien *ordo* romain et dans les plus anciens calendriers des Grecs au 20 juin (selon d'autres au 13 ou au 18). Elle devint la patronne de Crémone, de l'île de Procida et des femmes enceintes ; le couvent de Montefiascone, en Toscane, prétend posséder son corps. Le culte de Marguerite d'Antioche se répandit, à partir du neuvième siècle, en France, en Allemagne et en Angleterre, mais ne devint populaire qu'à l'époque des croisades.

MARGUERITE D'ÉCOSSE (Sainte). Petite-fille de Salomon, roi de Hongrie, et d'Edouard le Confesseur, Marguerite (sainte, d'Ecosse) naquit en Hongrie en 1046. Chassée de l'Angleterre avec son frère,

l'Etheling Edgar, par Guillaume le Conquérant, elle fit naufrage sur les côtes d'Ecosse. Accueillie avec bienveillance par le roi Malcolm III, qui venait de renverser l'usurpateur Macbeth, elle l'épousa en 1070 et le décida à prendre en main la cause saxonne; mais Malcolm, après une incursion dans le Northumberland, se laissa effrayer par la puissance de Guillaume, avec lequel il conclut la paix, tout en offrant une hospitalité généreuse aux proscrits saxons. Marguerite sut, par la douceur persuasive de sa piété, gagner le cœur de son mari et adoucir ses mœurs farouches. Son biographe, Thierry, nous la montre créant des évêchés, visitant les pauvres et les malades, diminuant les impôts et encourageant par son exemple l'instruction et les fondations pieuses. Elle réussit à établir l'autorité de Rome sur les descendants dégénérés de Colomba. Ayant appris pendant une maladie la mort de son mari et de deux de ses fils sur le champ de bataille d'Alnwich, dans le comté de Northumberland, lors d'une de leurs expéditions contre Guillaume le Roux, elle se soumit à la volonté divine, mais ne put résister à sa douleur et succomba quelques jours après, le 16 novembre 1093. Elle fut canonisée en 1251 par Innocent IV. — Sources : Thierry, *Vita Sanct. Marg.*, dans les Bollandistes au X juin; Brown, *Religions Encyclop.*, sub voce.

MARGUERITE DE CORTONE (Sainte), pénitente exaltée et patronne des courtisanes qui se convertissent, naquit vers le milieu du treizième siècle dans le bourg de Laviano, diocèse de Chiusi (Toscane). Elle exerça d'abord le vil et impur métier de courtisane; mais son dernier amant ayant été assassiné au sortir de sa maison, la vue de son sang et de son cadavre défiguré, que peu d'instants auparavant elle serrait dans ses bras impurs, la troubla au point qu'elle résolut sur-le-champ de changer sa vie. Après avoir demandé pardon à son père et aux habitants du bourg, que sa conduite scandalisait; après avoir été chassée comme folle par sa belle-mère, elle se présenta, la corde au cou, aux bons pères du couvent de Saint-François à Cortone. Après trois ans de dures épreuves, elle fut reçue dans le tiers ordre. La légende ajoute qu'elle passa le reste de sa vie, vingt ans encore! dans les macérations et les humiliations les plus cruelles, et qu'elle mourut couverte de cilices, le 22 février 1297. — Voyez Wâddingus, *Annales fratrum minorum*, Rome, 1731 ss.; *Poesie toscane e latine per la festa di S. Margherita di Cortona*, Milano, 1751; Agostino Maria di Padova, *Vita di Santa Margherita di Cortona*, Vicenza, 1854. Cet ouvrage n'a pas été terminé.

MARGUERITE D'ORLÉANS ou d'Angoulême, improprement appelée Marguerite de Valois et Marguerite de Navarre, sœur unique de François Ier, arrière-petite-fille du poète Charles d'Orléans, fille de Charles, comte d'Angoulême, et de Louise de Savoie, naquit à Angoulême le 11 avril 1492. Son naturel heureux et l'éducation virile qu'elle reçut au château d'Amboise et à la cour de Louis XII, en firent l'une des princesses les plus accomplies qui aient existé : belle et surtout gracieuse, spirituelle, douce, bonne, généreuse, simple et modeste, parlant l'italien et l'espagnol, versée dans le latin, le grec

et l'hébreu, adonnée à la philosophie et à la théologie non moins qu'aux beaux-arts, poète souvent ému et prosateur distingué, habile négociatrice, dévouée au bien de ses administrés, fidèle à ses amitiés, pure au milieu d'une cour corrompue, véritable providence des persécutés, pieuse et tolérante dans un siècle où la piété manquait généralement de largeur et de mansuétude, enfin mystique, c'est-à-dire amie de la Réforme et de ceux qui la prêchaient, à condition qu'ils ne fussent pas iconoclastes et que leur zèle ne dépassât pas certaines limites, elle repoussait les superstitions les plus grossières du catholicisme, et lutta courageusement contre les moines et la fanatique Sorbonne, en un mot, contre tout ce qui s'opposait au progrès des lumières et de l'Evangile. Elle fut le bon génie de son frère, s'efforçant constamment de l'amener à la piété et de le pousser dans les voies de la douceur; mais son influence, combattue par les passions du roi, par celles de la reine-mère et par le clergé, ne put empêcher les cruelles persécutions qui souillèrent le règne du faible et versatile monarque. Elle n'était pas toujours à la cour, et son éloignement fut, selon Michelet, « le plus fatal obstacle qu'ait rencontré la Renaissance. » — Marguerite n'avait que dix-sept ans lorsque Louis XII, la sacrifiant aux mesquins intérêts de sa politique, lui donna pour mari Charles, duc d'Alençon, « prince sans esprit, sans mérite, sans figure et indigne d'elle. » Le mariage fut célébré à Blois, le 1er décembre 1509. Jusqu'à l'avènement de François Ier, la duchesse passa la plus grande partie de sa vie à Alençon. « Elle adonna son cœur à Dieu, dit Brantôme, parce que son mari ne l'avait pas, et prit pour devise une fleur de souci regardant le soleil, avec cette légende : *Non inferiora secutus*, ne s'arrêtant pas aux choses de la terre, en signe qu'elle dirigeait et tendait toutes ses affections, pensées et volontés, à ce grand soleil qui est Dieu, et pour cela la soupçonnait-on de la religion de Luther. » Cette vie intérieure et religieuse ne commença pour elle qu'en 1521, quand elle prit pour directeur le célèbre docteur mystique Lefèvre d'Etaples, auquel elle demanda bientôt une traduction française des saintes Ecritures. Marguerite avait alors vingt-neuf ans, et ne se laissa point arrêter par les clameurs de la Sorbonne, à la vengeance de laquelle elle arracha plus d'une fois les novateurs. Lefèvre la mit en rapport avec l'évêque de Meaux, Briçonnet, qui ne réussit que trop à lui faire partager son quiétisme souvent incompréhensible et extravagant. La traduction du Nouveau Testament de Lefèvre parut en 1523 et fut abondamment répandue, surtout à Meaux, qui devint le principal foyer de l'hérésie. Quand arriva la nouvelle du désastre de Pavie (24 février 1525), dont le duc d'Alençon était en grande partie responsable, la persécution éclata avec fureur et sévit aussi longtemps que dura l'absence du roi. Louise de Savoie se jeta dans les bras du pape, le priant de travailler à la libération du captif; mais Clément VII songea d'abord à établir en France l'inquisition. Deux conseillers du parlement et deux docteurs de Sorbonne reçurent mission de poursuivre les luthériens, et un bref papal du 25 mai autorisa cette commission à juger souveraine-

ment et en dernier ressort. Aussitôt, les bûchers s'allumèrent. Pendant que les premiers martyrs marchaient héroïquement au supplice (août), Marguerite, devenue veuve, partait pour l'Espagne, où elle allait travailler à la délivrance de son frère. Aucune vie, pas même celle de Mme de Sévigné, n'a été comme la sienne tout entière remplie par une seule et unique passion, l'affection poussée jusqu'à l'idolâtrie qu'elle portait à François Ier. En vain celui dont elle avait soutenu et guidé les premiers pas, étant de deux ans plus âgée que lui, se montrait-il peu digne d'un tel culte, il était presque un dieu pour elle. Jamais un mot de blâme ou de reproche sous sa plume ; elle s'anéantit devant lui, se donne, se dévoue sans réserve. Elle sacrifie volontiers elle-même et les siens du moment qu'il s'agit d'être utile ou seulement agréable au roi ; toute sa correspondance avec lui pourrait se résumer dans cette phrase d'une de ses lettres : « La fille, le père et la mère ne veulent vivre en ce monde que pour vous, duquel notre vie dépend. » En arrivant à Madrid, elle trouva le prisonnier gravement malade, ne voyant plus, n'entendant plus ; elle fit changer le traitement, et par ses soins lui rendit la vie, mais non la liberté. Les conditions de la rançon étaient terribles : Charles-Quint ne songeait à rien moins qu'à démembrer la France, et résistait sournoisement à la véhémence avec laquelle lui parlait Marguerite. Après avoir réussi à fiancer Eléonore, sœur de l'empereur, à son frère, Marguerite conseilla à celui-ci d'abdiquer, et emporta l'abdication lorsque l'expiration de son sauf-conduit approcha. Charles, qui avait eu vent de la chose, espérait qu'elle s'attarderait et se laisserait arrêter par les alguazils mis à sa poursuite ; mais elle fut prévenue de son côté et évita le guet-apens impérial. Quinze ans plus tard, elle ne put s'empêcher de rappeler à l'empereur, venu à Paris (janvier 1540), l'indélicatesse de ses procédés, qu'il s'empressa de faire oublier en parlant d'unir son fils à la petite Jeanne d'Albret. Même en Espagne et au milieu des voyages qu'exigeait le continuel déplacement de la cour, Marguerite n'oubliait pas les réformateurs de Meaux réfugiés à Strasbourg, et pourvoyait à leur subsistance. De même sur ses instances, le jour où le roi rentra en France (17 mars 1526), il ordonna au parlement de Paris de suspendre la procédure dirigée contre Berquin, et ne tarda pas à rappeler les proscrits et à mettre fin à la persécution. L'année suivante, il maria la duchesse d'Alençon au roi de Navarre, Henri d'Albret, moins âgé qu'elle de onze ans. Ce prince, auquel Ferdinand le Catholique n'avait laissé qu'une ombre de royaume, ne manquait pas de bravoure ; fait prisonnier à Pavie avec le roi, il s'était audacieusement évadé de la forteresse où on le tenait enfermé ; mais la légèreté de ses mœurs affligea souvent Marguerite, toujours pleine de dévouement pour lui, et Brantôme parle de brutalités maritales qui nécessitèrent l'intervention du roi de France indigné. A la suite de la mutilation d'une image de la Vierge de la rue des Rosiers (juin 1528), la persécution reprit avec la même violence qu'en 1525 ; Berquin, auquel Marguerite avait déjà deux fois sauvé la vie, périt sur le bûcher au mois d'avril 1529. La reine de Navarre en

fut outrée et prit part à la lutte de chansons qui avait éclaté entre les réformés et les catholiques. Elle composa le cantique des martyrs, qui commence ainsi : « Réveille-toi, Seigneur Dieu, Fais ton effort, Et viens venger en tout lieu Des tiens la mort. Tu veux que ton Evangile Soit prêchée par les tiens En château, bourgade et ville, Sans que l'on en cèle rien. Donne donc à tes servants Cœur ferme et fort ; Et que d'amour tous fervents Aiment la mort. » A sa sollicitation, et à celles de Budé et de Jean du Bellay, qui rêvaient un établissement littéraire et scientifique dont l'enseignement serait affranchi du joug étroit de la théologie et de la Sorbonne, le roi institua, dans le courant de la même année, une chaire de grec et une d'hébreu, qui furent les premières du Collège de France. Grâce à elle, l'Evangile avait jeté de profondes racines dans la ville d'Alençon, qui devint protestante, et dans le reste du duché, qu'on appelait la petite Allemagne, à cause du grand nombre de réformés qui s'y trouvait. Mais loin d'être résolue à sortir du catholicisme, elle ne voulait que le corriger dans les points fondamentaux, en y réintégrant la doctrine paulinienne du salut par la foi. Cette réforme modérée qui heureusement s'émancipa plus tard, elle l'implanta en Béarn, en Guyenne, en Berry, à Bourges. L'université de cette ville devint un foyer de lumière évangélique, dont Calvin et Théodore de Bèze éprouvèrent ensemble la salutaire influence. A la fin de 1530, ayant perdu son fils Jean, Marguerite fit chanter un *Te Deum* et afficher en placard le passage de Job : « L'Eternel l'avait donné, l'Eternel l'a ôté, que le nom de l'Eternel soit béni ! » Son *Miroir de l'âme pécheresse*, paru à Alençon en 1531, est rempli du même mysticisme maladif. Ce fut, paraît-il, dans la même année que François Ier lui enleva sa fille unique, Jeanne d'Albret, âgée de trois ans, et la fit élever au château de Plessis-les-Tours, pour empêcher, dit-on, qu'elle ne fût mariée au fils de Charles-Quint. Tandis que son mari fortifiait les villes frontières, Marguerite s'établit à Pau, qu'elle métamorphosa par la construction de terrasses et de jardins magnifiques. Des ouvriers et des artistes appelés d'Italie ajoutèrent au manoir gothique une aile admirable, qui fut de ce côté des Alpes le premier spécimen du style de la Renaissance. Au goût des arts Marguerite unissait la passion du bien public et la fit partager à son mari. En peu d'années la face de leurs Etats, où régnaient la superstition, l'ignorance et la misère, fut complètement changée, grâce à la réforme des lois, des coutumes, et à l'arrivée de laboureurs amenés du Berry, de la Saintonge et de la Sologne, qui surent rendre fertiles des terres jusque-là improductives. Marguerite prit le titre et l'office de ministre des pauvres ; elle visitait les malades, leur envoyait ses médecins, et malgré la gêne dans laquelle elle se trouvait fréquemment, distribuait d'abondantes aumônes, fondait un hospice à Pau, comme elle en avait fondé un à Paris (celui des Enfants-Rouges), et rendait aux parents des condamnés les amendes et les biens confisqués qui lui appartenaient de droit. Elle s'imposait des privations personnelles, afin de pouvoir accueillir les persécutés auxquels elle offrait un asile,

ainsi que les gens de lettres et les artistes qui lui formaient, à Pau et à Nérac, une cour aussi brillante que celle de François Ier : Marot, Lefèvre d'Etaples , Calvin, Roussel, Mellin de Saint-Gelais, Clouet dit Janet, Vatable, Paradis, Postel, etc. La messe que Roussel disait chaque matin devant elle, et qu'on appelait la messe en sept points, n'avait plus guère de catholique que l'apparence et le nom. Sauf un assez court intervalle de terrible réaction, l'année 1533 et les dix premiers mois de l'année suivante, furent des plus favorables à la Réforme : François Ier reçut une vive impression d'une prédication du curé Lecoq, et quand il fut parti pour la Picardie, Gérard Roussel prêcha durant tout le carême au Louvre en présence du roi et de la reine de Navarre. Béda et Le Picart qui travaillaient à exciter des troubles, furent exilés. Bien qu'elle eût fondé tout récemment le monastère d'Essai (arrond. d'Alençon), Marguerite fut représentée comme une furie dans une pièce jouée par les élèves du collège de Navarre, et son *Miroir*, déféré à la faculté de théologie comme suspect d'hérésie. Elle cacha Calvin dans les environs de Mantes, lorsque celui-ci dut s'enfuir pour sa participation au discours de Cop. Le roi qui venait de marier son fils à la nièce du pape, s'allia secrètement avec les princes luthériens, et l'année suivante il invita Mélanchthon à venir en France. Mais la négociation n'ayant point abouti et Marguerite se trouvant dépassée par les impatients, qui voulaient rompre avec Rome, et blessée des procédés de Calvin à son égard, cessa peut-être de prendre une part active à l'introduction de la Réforme en France, tout en continuant de plaider la cause de la liberté religieuse. Elle fut donc tout à la fois blâmée des protestants et accusée d'hérésie par les catholiques. On essaya même de l'empoisonner, et le cordelier Toussain Hémard, d'Issoudun, dit en chaire qu'elle méritait d'être cousue en un sac et jetée à la rivière. Les massacres de Cabrières et de Mérindol (1545) et l'auto-da-fé de Meaux (1546), furent pour elle comme le prélude de la douleur suprême, qui l'atteignit en 1547 au monastère de Tusson, où elle faisait une retraite. Son frère était mort depuis quinze jours, que nul n'avait encore osé le lui apprendre. « Elle fit, dit Brantôme, des lamentations si grandes, des regrets si cuisants, qu'oncques puis ne s'en remit et ne fit plus jamais son profit. » Le chagrin que lui causa le mariage de sa fille avec Antoine de Bourbon, mariage tyranniquement imposé par Henri II, acheva de la tuer. Elle mourut au mois d'octobre 1549. Son *Heptaméron*, imité des contes de Boccace, porte malheureusement la trace des mœurs corrompues et de la licence de langage de l'époque. Cependant loin d'en être choquée, commes nous le sommes aujourd'hui, Jeanne d'Albret, huguenote sévère et zélée, fit réimprimer, en y ajoutant le nom de sa mère, cette étrange morale en actions. — Voyez *Musée des protestants célèbres*, Paris, 1822, in-8° ; Castaigne, *Notice biographique et littér. sur Marguerite de Navarre*, dans l'*Annuaire de la Charente pour* 1837 ; Génin, *Lettres de Marguerite d'Angoulême*, Paris, 1841, in-8° ; *Nouvelles lettres de la reine de Navarre, adressées au roi François Ier*, Paris, 1842, in-8° ; Charles Schmidt, *Gérard Roussel*, Strasbourg, 1845, in-8° ; Crottet,

Petite chroniq. prot. de France, Paris, 1846, in-8° ; Victor Durand, *Marguerite de Valois et la cour de François Ier*, Paris, 1849, in-8° ; Leroux de Lincy, *Heptaméron des nouvelles de... Marguerite d'Angoulême*, Paris, 1853, 3 vol. in-12 ; Miss Freer, *Life of Marguerite, queen of Navarre*, 1855, 2 vol. in-8° ; Haag, *La France prot.*, 1857, in-8° ; Mme la comtesse d'Haussonville, *Marguerite de Valois, reine de Navarre*, dans la *Revue chrétienne*, 1861, in-8° ; De la Ferrière-Percy, *Marguerite d'Angoulême*, Paris 1862, in-16 ; Merle d'Aubigné, *Hist. de la Réf. au temps de Calvin*, Paris, 1863, 8 vol. in-8° ; *Bulletin de l'hist. du prot. fr.* 1866, 2e série, I, 120 ; Victor Luro, *Marguerite d'Angoulême*, Paris, 1866, in-8° ; Herminjard, *Correspondance des réformateurs*, 1866, in-8° ; Imbert de Saint Amand, *Les femmes de la cour des derniers Valois*, Paris 1871, in-8° ; Félix Franck, *Les Marguerites de la Marguerite*, Paris, 1873, 4 vol. in-16.

O. Douen.

MARGUERITE DE FRANCE ou de Valois, fille de Henri II et de Catherine de Médicis, sœur de François II, Charles IX, Henri III et du duc d'Alençon, naquit à Saint-Germain en 1553 et mourut en 1615. Elle reçut une éducation forte, littéraire et artistique ; mais vivant au sein de la cour la plus dissolue, elle ne tarda pas à unir la dépravation des mœurs à une dévotion extérieure et machinale. « Je fis résistance, dit-elle, pour conserver ma religion du temps du synode de Poissy (1561), où toute la cour était infectée d'hérésie, aux persuasions impérieuses de plusieurs dames et seigneurs de la cour, et même de mon frère d'Anjou, depuis roi de France, de qui l'enfance n'avait pu éviter l'impression de la malheureuse huguenoterie, qui sans cesse me criait de changer de religion, jetant souvent mes heures dans le feu, et au lieu me donnant des psalmes et prières huguenotes, me contraignant les porter ; lesquelles soudain que je les avais, je les baillais à Mme de Curton, ma gouvernante, que Dieu m'avait fait la grâce de conserver catholique, laquelle me menait souvent chez le bonhomme, M. le cardinal de Tournon, qui me conseillait et fortifiait à souffrir toutes choses pour maintenir ma religion, et me redonnait des heures et des chapelets, au lieu de ceux que l'on m'avait brûlés. » Les heures et les chapelets n'empêchèrent point la jeune princesse, qui était, dit-on, d'une beauté ravissante, de se livrer tout entière à ses passions. Lorsqu'elle épousa Henri de Béarn, en 1572, elle appartenait à Henri de Guise, et ne répondit pas à la question sacramentelle ; il fallut que Charles IX lui appuyât fortement la main sur la tête pour la forcer à s'incliner. Le mariage n'arrêta point ces déportements. De Guise elle passa à Bussy d'Amboise, à La Môle, dont elle embauma la tête de ses propres mains lorsqu'il eut été décapité pour crime de haute trahison, etc., etc. (1574). L'année suivante, Duguat, favori d'Henri III, fut assassiné pour avoir trop parlé, et l'on ne douta point que Marguerite ne fût l'instigatrice du meurtre. Le roi de Navarre, qui avait aussi besoin d'indulgence, fermait les yeux. Quand il se fut enfui de la cour où il était gardé à vue (1576), il dit : « J'ai laissé à Paris la messe et ma femme ; pour la messe, j'essayerai de m'en passer ; mais pour ma

femme, je veux la ravoir. » Elle ne lui fut rendue qu'à la paix de Nérac (1578). Et quand les jeunes courtisans eurent quitté cette ville pour suivre le duc d'Alençon (1582), elle retourna à Paris, d'où Henri III lui ordonna de sortir, après lui avoir violemment reproché son inconduite et jeté à la face l'interminable kyrielle de ses amants. Instruit de cet esclandre, son mari refusa de la recevoir, et elle mena une vie d'aventurière, jusqu'à ce qu'il la fit arrêter au Carlat, en Auvergne, et transférer au château d'Usson, sous la garde du marquis de Canillac. Mais elle séduisit son geôlier et devint la maîtresse du château où elle passa dix-huit ans, de 1587 à 1605. La dissolution de son mariage, à laquelle elle refusa longtemps de consentir, avait été prononcée en 1599. Elle revint à Paris en 1605, se fit bâtir un palais à l'entrée de la rue de Seine, et des jardins qui couvraient une partie du petit Pré-aux-Clercs, dota, fonda des couvents, et prit Vincent de Paul pour aumônier. Ses *Mémoires*, publiés pour la première fois en 1648 (Paris, in-8°), offrent une très agréable lecture. En voici la page la plus remarquable, qui retrace l'un des épisodes de la Saint-Barthélemy : « Le soir étant au coucher de la reine ma mère, assise sur un coffre auprès de ma sœur de Lorraine que je voyais fort triste, la reine m'aperçut et me dit que je m'en allasse coucher. Comme je faisais la révérence, ma sœur, se prenant à pleurer, me dit : Mon Dieu, ma sœur, n'y allez pas ! Ce qui m'effraya extrêmement. La reine se courrouça fort et lui défendit de me rien dire. Ma sœur lui dit qu'il n'y avait point d'apparence de m'envoyer sacrifier comme cela, et que, sans doute, s'ils découvraient quelque chose, ils se vengeraient sur moi. La reine mère me commanda encore rudement que je m'en allasse coucher. Ma sœur, fondant en larmes, me dit bonsoir sans m'oser dire autre chose. Et moi je m'en allai toute transie et éperdue. Je trouvai le lit du roi, mon mari, entouré de trente ou quarante huguenots que je ne connaissais point encore, et qui parlèrent toute la nuit de l'accident de l'amiral. La nuit se passa sans fermer l'œil. Au point du jour, le roi, mon mari, dit qu'il voulait aller jouer à la paume, attendant que le roi Charles fût éveillé, se résolvant de lui demander justice. Il sort de ma chambre et tous ses gentilshommes aussi. Moi, voyant qu'il était jour, estimant le danger passé, vaincue de sommeil, je dis à ma nourrice qu'elle fermât la porte pour pouvoir dormir. Une heure après, comme j'étais le plus endormie, voici un homme frappant des pieds et des mains à la porte, et criant : Navarre ! Navarre ! Ma nourrice ouvre, pensant que ce fût mon mari. C'était un gentilhomme nommé M. de Téjan, qui avait un coup d'épée dans le coude et un coup de hallebarde dans le bras, et était encore poursuivi de quatre archers qui entrèrent tous après lui. Il se jeta dessus mon lit. Moi, sentant ces hommes qui me tenaient, je me jette à la ruelle et lui après moi, me tenant toujours à travers du corps. Je ne connaissais point cet homme, et ne savais s'il venait là pour m'offenser, ou si les archers en voulaient à lui ou à moi. Nous criions tous deux et étions aussi effrayés l'un que l'autre. Enfin Dieu voulut que M. de Nançay, capitaine des gardes, y vint, qui, me

trouvant en cet état, encore qu'il y eût de la compassion, ne se put tenir de rire et se courrouça fort aux archers de cette indiscrétion, les fit sortir et me donna la vie de ce pauvre homme qui me tenait, lequel je fis coucher et panser dans mon cabinet jusqu'à ce qu'il fût guéri. Je changeai de chemise parce qu'il m'avait toute couverte de sang. M. de Nançay me conta ce qui se passait, et m'assura que mon mari était dans la chambre du roi et qu'il n'aurait nul mal. Et, me faisant jeter un manteau de nuit sur moi, il m'emmena dans la chambre de ma sœur, où j'arrivai plus morte que vive. Entrant dans l'antichambre, un gentilhomme, se sauvant des archers qui le poursuivaient, fut percé à trois pas de moi. Je tombai de l'autre côté presque évanouie entre les bras de M. de Nançay, et pensai que ce coup nous eût percés tous deux. » — Voir Brantôme, *Dames illustres*; J. Corbin, *La royne Marguerite*, Paris, 1605, in-8°; *Divorce satyrique ou les amours de la reine Marguerite* ; Mongez, *Hist. de la reine Marguerite de Valois;* Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, VI. O. Douen.

MARGUILLIER (*ædituus*, *æditimus*, *ædis curator et custos*, et, dans la basse latinité, *matricularius*), celui qui a l'administration des affaires temporelles d'une église, d'une paroisse, qui a soin de la fabrique et de l'œuvre. L'intendance de la fabrique des églises appartenait autrefois aux évêques, qui s'en déchargèrent sur les archidiacres, et les archidiacres sur les curés; mais ceux-ci l'ayant négligée, on commit ce soin à des séculiers notables et zélés, comme l'avait ordonné le concile général assemblé à Vienne en 1311. On choisit pour remplir cette charge des laïques aisés et probes, qui sont élus à la pluralité des voix par une assemblée convoquée à cet effet, et composée du curé, des marguillers en charge et des principaux d'entre les fidèles. On nomme en outre deux marguilliers d'honneur, et il est d'usage de déférer ces places à des magistrats ou à des personnes constituées en dignité. Dans les Eglises protestantes, les marguilliers portent le titre d'anciens. — Voyez Van Espen, *Juris eccl.*, p. 37 ss.; Gibert, *Instit. eccl. et benef.*, p. 300 ss.; Richard et Giraud, *Diction.*, ad vocem.

MARHEINEKE (Philippe-Conrad), célèbre théologien allemand, né en 1780, à Hildesheim (Hanovre), mort en 1846, à Berlin. Fils d'un bourgeois aisé, à la fois maître de poste, brasseur et aubergiste, et d'une mère aussi distinguée par sa piété que par son intelligence, il fit ses études à Gœttingue sous la direction de Plank, qui lui inspira le goût de l'histoire de l'Eglise, et d'Ammon, dont il suivit avec fruit les cours de théologie pratique. Après un court préceptorat, pendant lequel il eut l'occasion de prêcher souvent, Marheineke, désigné par plusieurs dissertations à l'attention du public savant, fut nommé, en 1805, professeur extraordinaire à Erlangen, et deux années plus tard à Heidelberg, où il se rattacha à Daub, à Schwarz, à De Wette et à Creuzer. Appelé en 1811 à Berlin, où il fut professeur et prédicateur à côté de Schleiermacher et de Neander, il enseigna successivement toutes les branches de la théologie, sauf l'exégèse; mais ses cours, à l'exception de celui sur la symbolique, étaient peu goûtés. Il prit une

part importante au mouvement patriotique de 1813 (il avait même été nommé capitaine dans le *landsturm*) et au réveil de la vie religieuse. Représentant de la droite hégélienne, Marheineke avait peu de sympathie pour Schleiermacher et Neander; d'autre part, il attaqua vivement les chefs de la gauche hégélienne, Strauss et Bruno Bauer, qui appliquaient, avec une hardiesse impitoyable, à la critique biblique et dogmatique les principes de la philosophie du maître; enfin, la théosophie de Schelling rencontra dans Marheineke un adversaire décidé, blâmant sa manière à la fois obscure et superficielle de mêler la philosophie et la révélation (*Zur Kritik der Schelling'schen Philosophie*, Berl., 1845-43). Les dernières années de Marheineke furent affligées par des maladies qui lui fermèrent sa chaire de professeur et de prédicateur. — Dogmatique, morale, histoire ecclésiastique, théologie pratique, Marheineke s'est essayé avec succès dans toutes les parties de la science théologique, sauf l'exégèse. Il nous reste à faire connaître les ouvrages qu'il publia sur ces différentes matières, et surtout à esquisser son système dogmatique. — Les exigences de l'enseignement académique tournèrent d'abord Marheineke vers les études historiques; cependant, son *Histoire universelle du Christianisme* (*Universalhistorie des Christenthums*, 1806) resta inachevée. Les projets de fusion des diverses communautés chrétiennes qui circulaient au commencement du siècle l'engagèrent ensuite à soumettre à un examen approfondi et impartial les points sur lesquels existaient de sérieuses divergences de vue. Après avoir publié, dans une revue théologique (*Daub's und Creuzer's Studien*), des études fort remarquées sur l'*origine et le développement de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie dans les trois premiers siècles* et sur *la tradition d'après la doctrine catholique*, il fit successivement paraître un grand ouvrage sur le *Système du catholicisme dans son développement symbolique* (*Das System des Katholicismus in seiner symbolischen Entwicklung*, Heidelb., 1810-1813, 3 vol.) et des *Institutiones symbolicæ*, 1812; il faut y ajouter son *Cours sur la symbolique chrétienne*, publié après sa mort (*Vorlesungen über die Symbolik*, Berlin, 1848). Son étude sur le catholicisme est un chef-d'œuvre d'exposition lucide, fidèle et impartiale. L'introduction de l'ouvrage est consacrée à l'histoire de la sanction du dogme catholique et à l'examen de ses sources; la première partie développe le principe sur lequel repose le système tout entier, c'est-à-dire la notion de l'Eglise; la seconde partie contient l'examen des dogmes proprement dits. La science profonde et la haute impartialité de Marheineke se révèlent aussi dans sa récension de la symbolique de Mœhler, dont il signala avec autant de pénétration que d'équité les mérites et les défauts (*Jahrb. für wissensch. Kritik*, 1833, I). — Dans les années qui suivirent ses recherches sur le catholicisme, Marheineke s'occupa beaucoup de la Réformation, dont on allait célébrer le jubilé. Il publia, à l'adresse du public lettré, une *Histoire de la Réformation allemande*, jusqu'en 1555 (*Geschichte der deutschen Reformation.*, Berl., 1816-1834, 4 vol.), récit simple et sans appareil scientifique, écrit dans le langage même du temps et directement emprunté

aux documents de cette grande époque. Plus tard, Marheineke publia un abrégé de cette histoire pour le peuple (*Kurze Erzæhlung der Reformation, ihrer Entstehung und Verbreitung in Deutschland*, Berl., 1846). Mentionnons enfin les travaux de Marheineke sur l'*histoire de la morale et des dogmes*, qui, de bonne heure, avait attiré son attention (*Diss. de theologiæ moralis sæculi XVII statu et incrementis, quæ philosophorum, qui de jure scripsere, meritis ceperit*, Erlang., 1804 ; *Geschichte der christlichen Moral in den der Reformation zunæchst vorangehenden Jahrhunderten*, 1 Th., 1806; *Vorlesungen über die Dogmengeschichte*, 1849). Dans son histoire des dogmes, Marheineke s'applique surtout à caractériser l'esprit dogmatique de chaque époque et l'influence que les événements ont exercée sur la pensée chrétienne; rejetant les rubriques uniformes pour chaque période, il met en lumière les dogmes controversés seuls et s'attache surtout à celui qui, à ses yeux, est le plus important de tous, au dogme de l'Eglise. — Comme professeur et comme prédicateur, Marheineke s'occupa beaucoup de morale et de théologie pratique. Son *Cours de morale théologique*, publié après sa mort (*System der theologischen Moral*, éd. par Matthies et Vatke, Berl., 1847), traite successivement de la loi, de la vertu et des devoirs. Les *sermons* qu'il publia sont nombreux et roulent sur des sujets très variés (Matthies et Vatke mentionnent les principaux sermons de Marheineke dans la notice dont ils ont fait précéder leur édition du cours de morale théologique de l'auteur); ils se distinguent par le profond sérieux, la largeur et la bienveillance des jugements, l'animation, la clarté et la précision de la forme. — Dans la controverse sur le droit liturgique du souverain, Marheineke se rangea contre Schleiermacher du côté du prince : représentant l'unité vivante de l'Eglise et de l'Etat, le souverain a le droit de régler le culte (*Ueber die wahre Stelle des liturgischen Rechtes im evangelischen Kirchenregiment*, Berl., 1825). — C'est à la dogmatique que Marheineke finit par consacrer ses principales études. Il existe trois éditions sensiblement différentes de son ouvrage sur cette science. La première édition (*Die Grundlehren der christlichen Dogmatik*, Berl., 1819) est dominée par l'influence de Schelling; la deuxième édition, entièrement refondue et dédiée à Daub (*Die Grundlehren der Dogmatik als Wissenschaft*, 1827), relève directement de Hegel; enfin, une dernière édition publiée après sa mort (*System der christlichen Dogmatik*, édité par Matthies et Vatke, Berl., 1847), renferme l'expression définitive et relativement claire et saisissable de la pensée de l'auteur. — Le *Système de la Dogmatique* est construit tout entier sur les bases de la philosophie hégélienne, appliquée à la révélation chrétienne et expliquée dans le sens orthodoxe. Ces prémisses hégéliennes se révèlent tout d'abord dans la définition que Marheineke donne de la dogmatique. S'il est vrai que l'idée de Dieu, c'est l'idée absolue, c'est Dieu lui-même vivant et agissant en nous, la science dogmatique est la reproduction de l'évolution par laquelle l'Absolu arrive en nous à la conscience adéquate de lui-même. De cette définition découle la division du système. Dans son développement logique l'idée divine,

c'est-à-dire Dieu lui-même, se conçoit tout d'abord comme une substance absolue, infinie, indifférente en soi, et, par suite, impersonnelle. Dieu, son existence objective et abstraite, son essence et ses attributs, font l'objet de la première partie de la théologie dogmatique. Distinguant ensuite de cet Esprit absolu, objet de la pensée, de l'amour et de l'adoration, l'esprit qui le pense, l'aime et l'adore, la dogmatique, dans sa seconde partie, traite de Dieu, révélé dans le Fils éternel, dans le monde et dans l'Homme-Dieu. Dans la théorie du Christ, l'idée divine brise sa forme subjective et individuelle, s'élève au-dessus du moi et se reconnaît être la substance identique du moi et du monde, l'Esprit non plus seulement individuel, mais universel. L'Esprit arrivant à la conscience absolue et définitive de lui-même au sein de l'Eglise, forme la troisième partie de la dogmatique. L'idée fondamentale de la philosophie hégélienne, l'identité des lois de la pensée et des lois de l'être, de la logique et de la métaphysique, ressort avec une évidence parfaite de cette division de la dogmatique chrétienne : l'homme étant l'Idée faite chair et l'Eglise l'Idée devenue société, la deuxième et la troisième partie du système ne diffèrent de la première qu'au point de vue dialectique. — Dans tout le cours de son ouvrage, Marheineke reste fidèle à son point de départ, essayant invariablement d'interpréter et de justifier les dogmes chrétiens d'après les principes hégéliens ; mais, à travers les vieilles formules de l'orthodoxie restaurée en apparence perce toujours le sens vrai d'une spéculation qui, en dernière analyse, altère l'essence même du christianisme. Sans nous arrêter à analyser le système tout entier, montrons comment Marheineke a dénaturé trois doctrines chrétiennes des plus importantes, la doctrine chrétienne du péché, la christologie et le dogme de la rédemption. — 1. *Le péché.* L'homme étant naturellement une personnalité distincte et séparée de la conscience divine, est naturellement pécheur ; le mal est la suite nécessaire de la création finie ; il résulte du fait même de l'existence d'une personnalité hors de Dieu. Cette distinction dialectique et métaphysique, réagissant sur la volonté, devient divergence pratique ; la différence entre l'homme et Dieu devient différend, opposition, antagonisme ; dans ce sens, l'égoïsme est le principe du péché : rapporter tout à soi, s'assimiler tout ce qui n'est pas lui, au lieu de se faire soi-même tout à tous, telle est la tendance naturelle du moi. Fait objectif et universel, le péché a sa racine dans la nature même de l'homme. Comme tel, il est péché originel, péché de tous les peuples et de tous les individus, vice inhérent à la constitution de l'homme en général. Principe et virtualité de tous les péchés, le péché originel se réalise dans tous les individus ; le péché individuel est au péché originel ce que le particulier est au général ; l'imputation du péché d'Adam, en apparence si contraire aux principes les plus élémentaires de la morale, s'explique et se justifie par l'identité de la nature humaine en Adam et en nous : Adam, ce n'est pas seulement le premier individu humain, mais c'est l'humanité pervertie en nous comme en lui ; Adam, c'est nous. Voilà bien la terminologie orthodoxe ; mais que

l'on se reporte au principe matériel du système de notre théologien, et l'on se convaincra qu'il y a un abîme entre Augustin et Marheineke : Si le péché est la suite de la création finie, c'est-à-dire s'il est nécessaire, ne cesse-t-il pas d'être le péché, c'est-à-dire un fait moral? et s'il n'y a pas de différence métaphysique entre l'Esprit infini et l'esprit fini, comment ne pas en conclure que Dieu est l'auteur du péché, et cette thèse, quoi qu'en dise Marheineke (p. 363), n'est-elle pas érigée en dogme? — 2. *La christologie* de Marheineke est, comme sa doctrine du péché, un amalgame de principes hégéliens et de notions chrétiennes. Christ est l'expression concrète et vivante d'une idée éternelle, l'idée de l'unité essentielle de Dieu et de l'homme. D'éternité, Dieu n'est pas un seul instant sans l'homme, ni l'homme sans Dieu, l'infini ne se concevant pas sans le fini, ni le fini sans l'infini. L'un et l'autre sont les deux éléments différents d'une seule et même notion ; et cette idée suprême, cet esprit absolu manifesté dans l'un comme dans l'autre terme, en constitue la base commune, l'identité essentielle. Celle-ci se réalise et devient réconciliation et identification au fur et à mesure qu'elle arrive plus claire et plus évidente à la conscience de l'homme. Dieu est éternellement et essentiellement Dieu-homme, l'homme est éternellement et essentiellement homme-Dieu, et la religion, quelle qu'elle soit, n'a d'autre but que la « divinisation » de l'homme et « l'humanisation » de Dieu. Le christianisme est la synthèse absolue et bienheureuse du fini et de l'infini, synthèse dont la personne du Christ est la vivante réalisation. En lui, Dieu se sait homme et l'homme se sait un avec Dieu ; il n'est ni Dieu ni homme, mais il est Dieu-homme, puisqu'il se sait tel et qu'il n'y a de réel que ce qui est su, conçu, compris. De là le rôle immense que joue, dans la religion chrétienne, la personne de son fondateur ; de là, l'identité du christianisme et du Christ, qui est lui-même, dans sa personne et dans sa vie, la réconciliation de l'humanité avec Dieu. — L'orthodoxie, se ralliant à cette dernière affirmation, peut-elle se reconnaître dans cette christologie qui enseigne que le Christ n'est que l'expression concrète, la vivante manifestation du procès éternel de l'incarnation? L'idéalisme de Marheineke, qui voit dans l'humanité un tout, une idée unique, se manifestant en Christ, comme en Adam, comme en nous tous, cet idéalisme, qui soutient que le Christ est le vrai homme parce qu'il est le vrai Dieu, et qu'il est vrai Dieu parce qu'il est homme, cette spéculation qui repose sur la doctrine de l'identité primordiale et finale du fini et de l'infini, est-elle vraiment l'explication et la justification des formules christologiques de Nicée et de Chalcédoine? La contradiction interne des deux points de vue est flagrante. — 3. *La rédemption.* Dans la personne du Christ, l'humanité arrive à la conscience de sa divinité ; le fini, le particulier, l'humain se trouve dominé, dépassé, absorbé par l'essence divine. Or, réconcilier l'esprit fini avec l'Esprit infini, c'est le délivrer de l'empire du moi, de la négation et de la mort, c'est le rendre à l'infini, son élément propre. Cette délivrance, c'est la rédemption. Avec cette conception hégélienne se combine une ter-

minologie chrétienne qui, insistant sur la réalisation de l'œuvre de Christ en nous, tend à modifier le caractère purement juridique et extérieur de la doctrine officielle. En Christ, dit Marheineke, l'humanité entière se sacrifie à Dieu, car il y a solidarité, identité de la nature humaine en Christ et en nous tous. Si donc la nature humaine de Christ est sainte, juste, parfaite, c'est bien notre nature qui est régénérée, sanctifiée, justifiée dans un individu de notre espèce. — Les exemples cités suffisent à caractériser le point de vue et la méthode de Marheineke ; tous les dogmes du christianisme orthodoxe recèlent au fond une doctrine bien différente de la doctrine traditionnelle : Marheineke est ce qu'il ne veut pas être, c'est-à-dire panthéiste, et il n'est pas ce qu'il voudrait paraître, c'est-à-dire orthodoxe. Il n'a pas mieux réussi que Daub, Gœschel, Rosenkranz et Schaller à concilier le dogme orthodoxe avec la philosophie hégélienne, ni à nous persuader que l'un et l'autre ont le même contenu tout en différant par la forme. L'illusion de ces théologiens et de ces philosophes fut dévoilée et réduite à néant par l'impitoyable ironie de Strauss. — Bibliographie : la notice déjà citée de Matthies et de Vatke (Marheineke, *System der theol. Moral*, 1847, p. IX-XXIV); l'article de Kling, *Encyclop.* de Herzog (1re édit.), IX, p. 62-74; Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne, depuis le milieu du dix-huitième siècle jusqu'à nos jours*, Paris, 1873, t. II, p. 324-341. — Sur le système dogmatique de Marheineke : Buob, *La Philosophie de l'Absolu en Allemagne dans ses rapports avec la doctrine chrétienne*, Montauban, 1842, p. 33-39; Weber, *Le système dogmatique de P. C. Marheineke*, Strasb., 1857; Lichtenberger, *Des éléments constitutifs de la science dogmatique*, Strasb., 1860, p. 39-50. P. Lobstein.

MARIAGE. — I. Chez les Hébreux. En ce domaine comme en beaucoup d'autres, la loi de Moïse trouva chez les enfants d'Israël des coutumes déjà anciennes, qu'elle n'entreprit pas de changer tout d'un coup. Elle se borna à fixer quelques règles, à imposer quelques limites, et laissa à l'esprit moral de la religion de Jahveh le soin de transformer graduellement les idées et les pratiques nationales. On ne rencontre donc pas chez les Hébreux un système complet de législation, une théorie achevée sur le mariage. Nous en sommes réduits, pour nous faire une idée de ce que pouvaient être là-dessus leurs coutumes et leurs vues, à réunir et à interpréter des données vagues et éparses. Encore le résultat laisse-t-il l'impression d'une matière peu réglementée, où régnait, sauf en quelques points, une grande liberté. Voici en résumé ce qu'on peut recueillir de plus certain d'une étude de l'Ancien Testament, faite à ce point de vue. — Aucune prescription relative à l'âge où le mariage est permis ; on le fixa, plus tard, à douze ans et un jour pour la jeune fille, à treize ans et un jour pour le jeune homme ; mais d'après *Pirke Aboth*, 5, 21, l'âge ordinaire du mariage était pour ce dernier dix-huit ans. C'était le père (Gen. XXIV, 4; XXXVIII, 6), ou à défaut du père, la mère (Gen. XXI, 21) qui cherchait une femme pour son fils. Souvent, ceux qu'on voulait ainsi unir ne s'étaient jamais vus (Gen. XXIV). D'autres

fois, le jeune homme, ayant fait son choix, priait ses parents de faire la démarche (Juges XIV, 2); il arrivait même que le jeune homme, éloigné de ses parents, prenait l'intermédiaire d'un ami (Tob. VII, 10), ou concluait directement avec le père de la jeune fille (Gen. XXIX, 18). On tenait compte des sentiments de la jeune fille, et l'on consultait quelquefois ses frères aînés (Gen. XXIV, 57; 1 Sam. XVIII, 20; Gen. XXXIV, 11 ss.). Le jeune homme faisait au père de sa fiancée un présent (*mohar*), pour se conformer, sinon à une obligation légale, du moins à une coutume établie (Ex. XXII, 16. 17). Un passage du Deutéronome (XXII, 29) indique la valeur moyenne ou le minimum de cette sorte d'indemnité (cinquante sicles, les quinze dont parle Osée III, 2, plus un homer et un lethec d'orge, sont le prix d'une courtisane et non d'une vierge). On vit des jeunes hommes, ne se trouvant pas assez riches pour offrir un *mohar* convenable, le payer soit par des années de travail (Gen. XXIX, 18. 27), soit par quelque héroïque exploit (1 Sam. XVIII, 23-27; cf. Jos. XV, 16; 1 Sam. XVII, 25). Ce présent fait au père ressemble beaucoup à un achat de sa fille (Gen. XXXI, 15; XXXIV, 4-12), pareil à celui qui se pratiquait chez les anciens Grecs et chez les anciens Germains (*Odyss.*, 8, 318 ss.; Aristote, *Polit.*, 2, 8; Pausanias, 3, 12, 2; Tac., *Germ.*, 8) et qui se voit encore aujourd'hui chez la plupart des peuples de l'Orient. Des passages tels que Gen. XXXIV, 4 ss., XXIX, 18; cf. XXXI, 15; 1 Sam. XVIII, 23-25, paraissent favorables à ce rapprochement. Saalschütz le conteste (*Mos. Recht*, p. 730-741) et n'admet que des présents offerts aux parents de la jeune fille (Gen. XXIV, 53, *migdanoth*), et des cadeaux à la jeune fille elle-même (*mohar*). Il est certain que la femme n'a pas chez les Hébreux la situation inférieure des choses ou des êtres qu'on vend. Elle paraît dans les fêtes nationales et religieuses, et y joue un rôle important (Ex. XV, 20; 1 Sam. XVIII, 6. 7; Ps. LXVIII, 26). Elle peut être appelée aux hautes fonctions du prophète et du juge (schaphet, Miriam, Ex. XV; Deborah, Juges IV, 4; cf. 1 Rois XV, 13; 2 Rois XXII, 14 ss.). Dans la maison israélite l'épouse a une liberté d'allures et une autorité qui ne donnent pas l'idée d'une femme achetée comme une marchandise ou comme une esclave. Enfin, on ne voit jamais que la légitimité d'un mariage ait dépendu du payement d'un prix d'achat. Michaelis (*Mosaïsches Recht*, II, § 86, p. 114-116), reconnaissant ces deux ordres de faits, pense concilier la contradiction qu'ils présentent, en admettant que toutes les femmes n'étaient pas achetées par leurs maris, et que celles qui ne l'étaient pas jouissaient de droits supérieurs dans la maison; mais il ne peut apporter aucune preuve à l'appui de cette différence, imaginée plutôt que constatée par lui. — Le père avait coutume d'offrir, de son côté, un don à sa fille en la mariant, c'est du moins ce que semble indiquer Ex. XXI, 9; en tout cas, la jeune épouse amenait avec elle des esclaves attachées à sa personne (Gen. XXIX, 23. 29). Si, plus tard, l'usage de la dot devint général (Tob. VIII, 21), on n'en rencontre, dans les temps anciens, que deux exemples, tous deux rattachés à des circonstances exceptionnelles

(Jos. XV, 18. 19; 1 Rois IX, 16). — Y avait-il quelque formalité légale, quelque pièce, quelque document qui attestât la régularité du mariage ? Non pas, dans les premiers temps, sans doute ; mais plus tard, puisqu'il fallait certaines formalités pour le rompre (voy. plus loin *Répudiation*). Il nous est impossible de dire de quelle nature étaient ces preuves authentiques d'un vrai mariage. Ce n'est qu'après le retour de la captivité qu'on voit apparaître les contrats écrits (Tob. VII, 15). Y avait-il une cérémonie religieuse pour consacrer l'union des deux époux? Il n'y eut, peut-être, d'abord, que la bénédiction des parents (Gen. XXIV, 60), les souhaits de bonheur des amis (Ruth IV, 11. 12). Cependant, il semble d'après Prov. II, 17; Ezéch. XVI, 8 ; Mal. III, 14, qu'un acte religieux dût tôt ou tard intervenir dans l'accomplissement du mariage. Quoiqu'il en soit, voici en combinant divers passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, comment se célébraient les mariages en Israël. Le fiancé, accompagné de ses amis (Juges XIV, 10; 1 Mach. IX, 39; Matth. IX, 15; Jean III, 29), se rendait, en vêtements de fête, à la demeure de sa fiancée. Le festin nuptial se faisait habituellement dans la maison de la fiancée, tantôt aux frais de son père, tantôt aux frais de l'époux; il durait sept jours (Gen. XXIX, 22; Juges XIV, 10-12 ; Jean II, 9-10; cf. Tob. VIII, 19; XI, 19). Le fiancé y paraissait avec une couronne sur la tête (Cant. III, 11 ; Es. LXI, 10 ; 3 Mach. IV, 8), et l'on s'y égayait tantôt par des chants (Jér. XXV, 10 ; 3 Mach. XIV, 6), tantôt par des jeux d'esprit (Juges XIV, 12). Les époux étaient conduits dans la chambre nuptiale (Tob. VIII, 1) et l'on attendait au dehors les signes de la virginité (Deut. XXII, 13 ss.; voy. Michaëlis, *op. cit.* § 92, 93). L'époux emmenait chez lui, parée et voilée, son épouse (Es. XLIX, 18; LXI, 10; Jér. II, 32; Apoc. XX, 2) accompagnée de ses amies, à la lueur des flambeaux, au milieu des chants et des danses (Matth. XXV, 1 ss.; Jér. VII, 34 ; XVI, 9; 1 Mach. IX, 37. 39). — *Mariages prohibés.* Le mariage était interdit entre certains degrés de parenté dont l'énumération est donnée dans le Lév. XVIII, 7-18; cf. XX, 11 ss. 14. 17. 19-21; Deut. XXVII, 20. 22 ss.; cf. Josèphe, *Ant.*, 3, 12, 1. La peine de mort ou la stérilité étaient la punition qui menaçait les violateurs de cette loi. Peut-être faut-il entendre par la stérilité une malédiction légale, d'où résultait que les enfants, s'il y en avait, n'étaient pas considérés comme légitimes (Winer, *Bibl. Realwört.*, 3e éd., I, p. 297, not. 4). Des interdictions analogues se retrouvent à peu près chez toutes les nations qui ont des lois connues. Celles que Moïse a formulées ont été en très grande partie maintenues dans la législation civile des peuples chrétiens. L'Eglise catholique en a accru le nombre, tout en se réservant le droit d'accorder des dispenses, même pour le mariage d'un frère avec sa sœur. On s'est demandé la raison qui fonde ces prohibitions pour cause de parenté. Le législateur hébreu les motive par le caractère coupable et honteux des unions entre parents si rapprochés : ce sont ces infamies, dit-il, qui ont attiré la condamnation divine sur les Cananéens (Lév. XVIII, 3. 24 ss.; XX, 23). Mais pourquoi de tels mariages sont-ils aussi crimi-

nels? Il ne le dit pas: Il n'avait pas besoin de le dire, parce que le sentiment moral en Israël les jugeait d'instinct avec cette sévérité Les théologiens, les philosophes ont cherché la raison de ce sentiment assez général au sein de l'humanité. Nous ne pouvons pas rapporter et discuter ici toutes les suppositions qui ont été mises en avant. On les trouve exposées dans Reinhard, *System der christl. Moral*, 4e éd., III, p. 337-385; Michaëlis, *op. cit.*, II § 104-112, et dans un ouvrage spécial de ce dernier auteur: *Abhandl. von d. Ehegesetzen Mosis*, 2e éd., 1768; Marheineke, *Theol. Moral.*, p. 500 ss., etc. — Il y a, ce nous semble, à l'origine de ces interdictions, ou pour mieux dire, à l'origine du sentiment qui les inspire, des causes de divers ordres, les unes plus ou moins conscientes, les autres inconscientes. Parmi les premières nous plaçons: 1° Le besoin de sauvegarder la sécurité de la vie de famille: cette sécurité n'existerait plus si les rapports fréquents et intimes qu'amène la cohabitation sous le même toit, ou la communauté du sang et des intérêts pouvaient être l'occasion et le moyen de préparer des rapports sexuels; le foyer domestique deviendrait un foyer non de moralité, mais de corruption; 2° le besoin de conserver, avec son caractère admirable et spécial, le lien d'affection de la famille. Cet amour, cette intimité, cette confiance, cet abandon mutuel qui s'établissent au sein de la famille entre des personnes de sexes différents, sans que l'idée d'une union autre que celle de leurs cœurs puisse seulement effleurer leur pensée, constitue un trésor moral d'un prix incomparable, une des plus belles couronnes de l'humanité, et la perte en serait infinie. Parmi les causes obscures, nous rangeons la tendance qu'a l'espèce de se réaliser en une infinité d'individus divers. Cette richesse et cette fécondité ne peuvent s'obtenir que par la combinaison des éléments les plus variés. Il suivrait de là qu'il faudrait chercher pour constituer le lien du mariage les types les plus opposés pris dans les milieux les plus éloignés; mais une autre condition vient limiter celle-là, c'est qu'une certaine dose de ressemblence est nécessaire pour qu'on puisse s'unir (voy. Rothe, *Theol. Ethik*, II, 291-297, il cite sur ce sujet Kant, Schleiermacher, Stahl; cf. Harless, *Christl. Ethik.*, 6e éd., p. 555; Ad. Wuttke, *Christl. Sittenlehre*, I, p. 450-451; II, p. 404 ss., etc).— Pour revenir aux Israélites, leur loi stipulait une exception unique à la défense d'épouser la femme de son frère: lorsque celui-ci était mort sans enfants, le frère survivant, et, à son défaut, le plus proche parent devait s'unir à la veuve, et le premier enfant issu de cette union portait le nom du défunt et héritait de ses biens. Jusqu'à quel point cette coutume persista-t-elle chez les Hébreux, on ne saurait le dire. Le Deutéronome (XXV, 5-10) fait seul mention de cette loi singulière, et l'on ne voit d'autre exemple de son application que l'histoire de Ruth (voyez III, 1-14). Il paraît d'ailleurs que les Israélites n'observèrent pas toujours exactement les prescriptions relatives aux degrés de parenté prohibés (2 Sam. XIII, 15; Ezéch. XXII, 10-11). Après la captivité les Hérodes, qui ne respectaient aucune loi, ne s'embarrassèrent guère de celle-là; et les prosélytes, étant censés rompre avec

toute leur famille en se convertissant au judaïsme, avaient licence de se marier entre eux, quel que fût leur degré de parenté (Maïmon., *Jebam.*, f. 982) : on s'est demandé si ce n'était pas là l'explication du fait étrange et scandaleux mentionné dans 1 Cor. V, 1.— Lorsqu'un Hébreu n'avait pas laissé d'héritier mâle, ses filles ne pouvaient pas se marier hors de leur tribu, afin de conserver à celle-ci dans son intégrité le territoire qui lui était échu en partage (Nombr. XXXVI, 6 ss.; cf. Tob. VII, 10). Il y avait quelque chose de pareil chez les Athéniens (voyez Petiti, *Leg. attic.*, 6, 1). — On rapporte des exemples d'union entre des Israélites et des femmes d'origine païenne ; mais ces mariages sont justifiés par des circonstances exceptionnelles ou blâmés (Juges XIV, 1-3; Ruth I, 4; Nomb. XII, 1). La loi permettait de prendre pour femme une païenne, faisant partie d'un butin de guerre, mais elle était alors nationalisée (Deut. XXI, 10-14); des droits sérieux lui étaient garantis. Seulement, il était absolument interdit de se marier avec des Cananéennes. Il y avait contre de telles unions, non seulement l'orgueil de la race si fort chez tous les peuples sémitiques, mais des considérations religieuses et morales de l'ordre le plus élevé (Ex. XXXIV, 16; Deut. VII, 3. 4 ; cf. Jos. XXIX, 12; Gen. XXIV, 3 ; XXVI, 34; XXVII, 46 ; XXVIII, 8. 9). Cette prohibition fut généralisée quand des relations s'établirent avec d'autres peuples païens (1 Rois XI, 1 ss. ; Esdras X ; Neh. X, 30 ; XVII, 23-30). — *Polygamie.* Parmi les antiques coutumes que toléra la loi de Moïse se trouva la polygamie (Gen. IV, 19 ; Gen. XXVIII, 9 ; XXIX ; XXXVII, 2 ; XLVI, 10). L'Exode (XXI, 9-11), le Lévitique (XVIII, 18) et le Deutéronome (XXI, 15-17) la supposent établie et permise. Les simples particuliers n'eurent, en général, qu'une femme, au plus deux (1 Sam. I, 2 ; 1 Chr. II, 18 ; 2 Chr. XXIV, 3 ; Deut. XXI, 15). Seuls, les rois, soit pour satisfaire leurs passions, soit pour donner plus d'éclat à leur couronne, soit pour s'allier à de puissantes familles, usèrent sans mesure de cette liberté (2 Sam. III, 3 ; V, 13 ; XII, 8 ; 1 Rois XI, 3, etc. ; cf. Juges VIII, 30 ; X, 4; XII, 9, 14). Il parut nécessaire de leur recommander la modération (Deut. XVII, 17).—L'Israélite pouvait avoir non seulement une ou plusieurs épouses, mais aussi des concubines (Gen. XXII, 24 ; XXXVI, 12 ; Jug. VIII, 31) qui étaient en général prises parmi les prisonnières de guerre, ou parmi les esclaves nées dans la maison, et que plus d'une fois l'épouse elle-même amenait à son mari pour avoir par leur moyen des enfants qu'elle pût faire siens (Gen. XVI, 3 ; XXX, 3. 9). Quelquefois un père en donnait une à son fils avant de le marier (Ex. XXI, 9). On prenait facilement (Juges XIX) et l'on renvoyait de même ces concubines (Ex. XXI, 7 ss.; Deut. XXI, 10 ss.). Mais elles devaient être fidèles à leurs maîtres comme les femmes légitimes (Juges XIX, 2; 2 Sam. III, 7 ; cf. Gen. XXXV, 22; XLIX, 4; 1 Chr. V, 1). Les enfants de ces concubines étaient portés comme les autres sur les registres généalogiques (Gen. XXXVI, 12 ; 1 Chron. I, 32), mais ils n'héritaient pas, et n'avaient droit qu'à des présents de leur père (Gen. XXI, 10; XXIV, 36; XXV, 6; Jug. XI, 2). Il va sans dire que les rois multiplièrent le nombre de leurs concu-

bines comme celui de leurs épouses (Cant. VI, 8). La loi imposa des limites indirectes au développement de la polygamie au sein du peuple hébreu, en décrétant certaines prescriptions de pureté légale (Lév. XV, 18), en commandant un traitement égal pour toutes les femmes (Ex. XXI, 8 ss.), en proscrivant absolument les eunuques (Deut. XXIII, 1; cf. Lév. XXII, 24). Ce qui fit plus que ces mesures légales pour la diminution et l'abolition finale de la polygamie chez les Juifs, ce fut l'esprit général de la religion de Jahveh : ceux qui en furent plus particulièrement pénétrés, les sages et les prophètes, répandaient par leur parole et par leur exemple, les idées les plus nobles et les plus pures sur le mariage. Nous n'en voulons pour preuve que la manière touchante dont un maître parle à son disciple de la femme de sa jeunesse (Prov. V, 18-19), l'admirable portrait tracé par un autre de la femme vaillante (Prov. XXXI, 10-31; cf. Mal. II, 14. 15; Prov. XII, 4; XVIII, 22; XIX, 14); la représentation de l'union de Jahveh avec son peuple sous l'image d'un hymen entre les deux (Os. II; Esaïe LXII, 5; Jérémie III, 14, etc.; Ezéchiel XVI, 8); l'antique tradition sur l'origine de l'humanité (Gen. I, 27; III, 18. 19). Evidemment, pour l'élite d'Israël, le vrai mariage c'est de plus en plus le mariage monogame. Cette conception devint générale après le retour de la captivité (Ecclés. XXVI, 1 ss.; Tob. I, 9; II, 13; VIII, 8. 9. 13; Suz. 2.7. 63; Matth. XVIII, 25; Luc I, 5; Act. V, 1, etc.), malgré quelques exceptions de plus en plus rares (Esdras X, 44; cf. Josèphe, *Archælog.*, 17, 2). — *Répudiation.* L'Israélite pouvait répudier sa femme s'il trouvait en elle ערות דבר; LXX, ἄσχημον πρᾶγμα; Vulg., *aliquam fœditatem*, quelque chose de honteux. Le terme était assez vague. Les rabbins disputaient sur le sens qu'il fallait lui donner : l'école de Hillel se prononçait pour l'interprétation la plus relâchée et autorisait la répudiation pour tout ce qui déplaisait au mari, même pour un plat manqué : elle se fondait sans doute sur la traduction du targum d'Onkelos (transgression quelconque); l'école de Schammaï était plus fidèle au texte, en y voyant *rem impudicam.* Ce ne pouvait être pourtant l'adultère puisque, d'après la loi, la femme coupable devait être punie de mort (voir les diverses idées des rabbins dans Mischna, *Tract. Gittin*, IX, 10, dans Buxtorf, *De sponsal. et divort.*, p. 88 ss.; Selden, *Uxor ebr.*, III, ch. XVIII et XX; Lightfoot, *Horæ ebr. et talm. ad. Matth.*, V, 31 ss.; Mischna, t. III, p. 322 ss.). Le mari devait remettre à la femme répudiée une lettre de divorce, qui lui permettait de se marier avec un autre (Deut. XXIV; Es. L, 1; Jér. III, 8; Matth. XIX, 7; Marc X, 4). C'était là ce qui se pratiquait dès les temps anciens chez les Israélites. Moïse n'en fit pas une loi, mais il ne le défendit pas. En le constatant sans le condamner, il le permit (Matth. XIX, 8). Il se borna sur ce point à poser quelques restrictions. La première fut qu'une femme répudiée qui s'était mariée avec un autre ne pourrait plus revenir à son premier mari, quand même le second l'aurait répudiée ou serait mort. La femme ne saurait être traitée comme une propriété qu'on laisse et qu'on reprend, qu'on passe à un autre et que cet autre vous passe

ensuite à son tour. Ce serait une abomination devant Jahveh, dit le législateur, une infamie pour le pays (Deut. XXIV, 2-4 ; Jér. III, 1). Le droit de répudiation fut retiré à l'homme qui avait porté contre sa femme une fausse accusation d'impudicité (Deut. XXII, 13-19) ou qui avait eu commerce avec elle avant de l'épouser (Deut. XXII, 29). Enfin, la prisonnière de guerre, devenue l'épouse d'un Israélite, recouvrait sa liberté si on la répudiait (Deut. XXI, 11 ; cf. Ex. XXI, 11). Il est assez difficile de dire si les répudiations furent fréquentes chez les Hébreux. Leurs histoires n'en rapportent guère d'exemple ; et d'autre part, il est assez souvent fait allusion à ces sortes de séparations soit dans les lois (Lev. XXI, 7. 14 ; XXII, 13 ; Nomb. XXX, 10) soit chez les prophètes (Esaïe L, 1 ; LIV, 6 ; XLII, 4 ; Ezéch. XLIV, 22). Malachie déclare énergiquement que Jahveh les hait (II, 16). Remarquons en terminant ce sujet que si l'homme avait en Israël une si grande liberté de répudiation, la femme n'en avait aucune. Les rabbins firent en sa faveur quelques modifications à ces usages. — Voyez outre les ouvrages cités : J. Salvador, *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu*, 1828, II, p. 319-384 ; J. E. Cellérier, *Esprit de la législation de Moïse*, 1837, I ; 252, 256, 324, etc. ; Ewald, *Die Alterthümer d. Volkes Israël*, p. 218-341 ; Frankel, *Das mos. talmud. Eherecht*, 1860.

II. Dans le Nouveau Testament. Le Nouveau Testament ne présente pas autant d'enseignements sur le mariage que l'Ancien Testament. Tout le côté social et civil qui était compris dans la législation théocratique d'Israël demeure en dehors des préoccupations de Jésus-Christ et de ses apôtres, qui n'ont en vue que le côté religieux et moral. Le Maître n'a prononcé que quelques paroles au sujet du mariage, mais elles sont fondamentales et décisives : D'un côté, le mariage est une institution terrestre (Matth. XXII, 30) ; de l'autre, il est une institution divine. Dieu l'a établi quand il a créé le premier couple humain (Gen. I, 27 ; II, 20-24). Jésus-Christ en déduit la profondeur et l'indissolubilité de cette union : « Ainsi, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a joint » (Matth. XIX, 4-6 ; Marc X, 6-9). Il suit de là que le mariage est, selon Jésus-Christ, le don total et définitif qu'un homme et une femme se font l'un à l'autre de leur être tout entier. L'amour constitue donc la condition première, ou, pour mieux dire, la substance même de ce lien unique et profond. Les paroles de saint Paul aux Ephésiens (V, 22-23) font voir quelle haute conception du mariage avait cours parmi les disciples immédiats du Maître. L'union est si étroite, qu'aimer sa femme c'est, en vérité, s'aimer soi-même. Le mari doit porter cet amour jusqu'à se donner pour sa femme, comme Jésus-Christ s'est donné pour l'Eglise. Ce rôle de dévouement, assigné à l'homme dans le mariage, est aussi un rôle de direction : le mari doit se faire l'éducateur de celle que Dieu lui a unie, et travailler à son perfectionnement croissant, comme Jésus-Christ fait pour son Eglise. Le Nouveau Testament établit une subordination entre les époux, le mari est le chef de la femme, et l'attitude de la femme doit être toute d'humilité et de soumission. Elle n'a pas l'au-

torité ; elle a l'influence (Eph. V, 22-23 ; cf. 1 Cor. XI, 3. 8-12 ; XIV, 34. 35 ; 1 Tim. II, 9-15 ; 1 Pierre III, 1-7, etc. ; cf. Ad Monod, *Deux discours sur la femme*). Le mariage est le moyen le mieux approprié à la propagation et au développement de l'espèce humaine (Gen. I, 27-28). Mais si les enfants sont le résultat prévu et désiré, la bénédiction du mariage, ils n'en constituent pas l'unique raison d'être ni l'unique but. Le mariage peut exister et réaliser pleinement son idée sans enfants : cette idée est celle de l'union de deux êtres de sexes différents, se donnant l'un à l'autre, se complétant l'un l'autre, et réalisant ensemble la vie humaine en sa plénitude « les deux, comme dit Calvin, faisant l'homme entier. » — Il est clair que le mariage ainsi conçu est nécessairement monogame. Dans la polygamie, la femme peut bien se donner tout entière à l'époux qui est son maître ; mais lui, se partageant entre plusieurs, ne peut se donner qu'en partie à chacune. De là, la situation avilie de la femme : comme elle est seule à se donner à qui ne se donne pas, elle devient la chose du maître et non sa compagne. C'est par la conception profonde qu'il a du mariage que le Nouveau Testament condamne la polygamie ; il n'a pas fait de cette proscription l'objet d'une déclaration formelle ; les passages (1 Tim. III, 2, 12 ; Tite I, 6) qu'on a quelquefois allégués, prouveraient plutôt que la polygamie n'était interdite, chez les premiers chrétiens, qu'aux fonctionnaires de l'Eglise. Mais, ces textes ont en vue autre chose, à savoir les secondes noces. — *Secondes noces.* Elles étaient généralement mal vues chez les Grecs et les Romains (voy. Winer, *Realwört.*, I, p. 299). Quant aux Juifs, c'était, à leurs yeux, du moins au temps du Christ (Luc II, 36-37), une marque de sainteté de ne pas se remarier. C'est pourquoi l'apôtre Paul demande que les évêques ou anciens (1 Tim. III, 2 ; cf. Tite I, 6), les diacres (ibid., 12), et même les veuves, destinées à être inscrites sur les registres de l'Eglise ne se soient mariés qu'une fois. Ils sont les représentants en quelque sorte officiels de la religion nouvelle ; il ne faut pas qu'ils créent contre elle une présomption défavorable. Quant au reste des chrétiens, ils sont libres à cet égard. Cela découle du fait que l'abstention des secondes noces est imposée aux fonctionnaires de l'Eglise, ce qui ne serait pas nécessaire, si elle l'était déjà à tout chrétien. D'ailleurs, saint Paul le déclare expressément (1 Cor. VII, 39). Il veut même que les veuves jeunes se remarient, qu'elles aient des enfants à élever, une maison à diriger (1 Tim. V, 14 ; cf. 1. Cor. VII, 9) ; voy. Reinhard, *op. cit.*, III, 453-457; Hirscher, *Die christl. Moral*, III, p. 553-556. — *Mariages prohibés.* Il n'est pas question dans le Nouveau Testament, sauf dans un cas très spécial et unique, des mariages interdits entre parents d'un certain degré. Les Eglises chrétiennes ont en général maintenu ces prohibitions ; l'Eglise catholique y en a ajouté d'autres, en se réservant d'accorder des dispenses ; les Eglises protestantes se conforment en cette matière à la législation civile de leur pays. — Est-ce que le mariage avec un païen est interdit dans le Nouveau Testament ? Le cas de prononcer cette interdiction ne s'est pas présenté. Le mariage, tel qu'on apprend de Jésus-

Christ à le concevoir, suppose une foi commune aux deux époux. Si jamais un chrétien avait eu l'idée, en ces temps de ferveur, de s'unir avec une païenne, on peut être assuré que saint Paul aurait appliqué à une telle union les principes qu'il exprime avec tant d'énergie dans 2 Cor. XII, 14-15. Mais il pouvait arriver souvent que dans un mariage païen, l'un des époux se convertît et devînt chrétien. Que devait faire le nouveau croyant? L'apôtre Paul lui conseille de rester avec son conjoint païen (1 Cor. VII, 12-14; cf. 1 Pierre III, 12) et de ne se séparer que si ce dernier ne veut pas continuer la vie commune (1 Cor. VII, 15. 16). Quant aux mariages entre chrétiens appartenant à des confessions différentes il est clair que le Nouveau Testament ne peut offrir aucune déclaration. Les mariages entre chrétiens protestants de diverses dénominations paraissent sans danger; on n'en saurait dire autant des mariages entre protestants et catholiques. — Voyez Tertullien, *Ad uxorem*, 3 ; J. B. Kutschge, *Die gemischten Ehen von dem katholisch kirchl. Standpunckt aus betrachtet*, 1838 ; Spener, *Letzte Theol. Bedenken*, II, ch. IV, sect. 23, p. 234 ; ch. V, sect. 10, p. 277 ; Reinhard., *op. cit.*, III, p. 385-390 (moins rigoureux) ; Hirscher, *op. cit.*, III, p. 507-509 ; Athanase Coquerel, *Traité des Mariages mixtes*, 1857.

III. Dans l'Eglise chrétienne. D'après le récit de la Genèse rappelé par Jésus-Christ, le mariage n'a pas été introduit parmi les hommes, à une certaine époque de leur histoire, par Moïse ou par quelque autre révélateur ; il est fondé dans la nature humaine telle que Dieu l'a conçue et l'a créée : ni l'homme ni la femme n'ont été faits pour vivre séparés l'un de l'autre, ou confondus dans une promiscuité bestiale ; ils ont été créés pour s'unir ensemble de telle sorte que « les deux ne fussent qu'un. » Il suit de là que, pour les chrétiens eux-mêmes, le mariage ne saurait être considéré comme une institution particulière, appartenant en propre à leur religion : c'est une institution naturelle et essentiellement humaine ; c'est l'institution qui est à la base non de la société chrétienne seulement, mais de la société humaine. Il suit de là encore que le mariage peut exister, légitimement exister, indépendamment de toute consécration religieuse particulière, et être légitimement contracté par des personnes non chrétiennes. Il suit de là enfin que le mariage, formant la base première de l'ordre social, ne saurait constituer une matière indifférente ou interdite au législateur civil. Le pape Léon XIII, dans sa dernière encyclique (février 1880), prétend réclamer pour l'Eglise seule le droit de régler toutes les questions relatives au mariage ; elle aura sans doute la sagesse, dit-il, « de s'entendre avec le pouvoir civil dans les questions qui, pour divers motifs, sont communes aux droits et au jugement des deux, » mais « celui à qui les choses humaines ont été confiées doit opportunément et rationnellement dépendre de celui qui a la garde des choses célestes. » Le droit exclusif ou souverain de l'Eglise à régler les questions matrimoniales est fondé par l'encyclique : 1° sur le caractère sacramentel du mariage ; or, ce caractère, nullement établi par le récit de la Genèse, on

vient de le voir, résulte d'une double méprise dans l'interprétation de Eph. V, 32 : la Vulgate a traduit par *sacramentum* le mot grec (μυστηριον), et l'on a donné au mot latin le sens de sacrement, tandis qu'il avait là comme dans Eph. I, 9 ; 1 Tim. III, 9, etc., le sens de mystère ; et saint Paul déclare d'ailleurs que ce mot est employé par lui, non en vue du mariage, mais en vue du Christ et de l'Eglise (εἰς χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν, trad. par la Vulg. *in Christo*, etc.) ; cf. Bellarmin, *Disput. de controvers.*, II, 1543 ; Chamier, *Panstratia catholica*, IV, ch. XXVII-XXXII ; 2° sur ce que Jésus-Christ a remis toute la discipline du mariage à l'Eglise. Or, aucun texte n'est et ne peut être cité à l'appui de cette assertion ; 3° sur le fait que l'Eglise a exercé ce droit de réglementation matrimoniale durant des siècles, et l'a fait reconnaître par les princes eux-mêmes. Mais le fait, à supposer qu'il n'en fallût pas considérablement rabattre, ne saurait constituer à lui seul le droit. En somme, les raisonnements et les prétentions de l'encyclique reposent sur une confusion perpétuelle du domaine de l'Eglise et du domaine de l'Etat, ou du moins sur la subordination absolue du pouvoir civil au pouvoir religieux. Or, s'il est un principe certain, proclamé par Jésus-Christ et décidément acquis à l'esprit moderne, c'est celui de la distinction de ces deux pouvoirs et de leur indépendance réciproque dans leur domaine respectif. L'Eglise ou plutôt les Eglises ont le droit d'édicter pour leurs fidèles tous les règlements matrimoniaux et autres qui leur paraissent conformes à leurs principes, à leur foi ; tant que ces prescriptions n'entament pas le domaine civil, l'Etat ne doit intervenir ni pour empêcher ni pour exécuter cette réglementation uniquement ecclésiastique et religieuse. Elle ne vaut que pour les croyants, soumis de cœur à l'autorité de leur Eglise. D'autre part, l'Etat a le droit et le devoir de proclamer les lois qui lui paraissent exigées par la justice et par l'intérêt général du pays ; tant qu'il ne règlemente le mariage qu'au point de vue civil, il n'y a, dans cette activité législative, ni usurpation sur le domaine des Eglises, ni violation des consciences, ni profanation du mariage. C'est aux Eglises d'obtenir de la foi de leurs fidèles et de leurs libres démarches, qu'ils donnent le caractère religieux et ecclésiastique à leur union. Le mariage présente donc deux côtés très distincts : le côté civil et le côté religieux. Le premier est réglé par l'Etat, le second par la conscience individuelle. Il est certain qu'un homme religieux n'accomplira pas un acte aussi grave sans invoquer la bénédiction d'en haut, et qu'une Eglise quelconque ne pourra considérer comme un de ses vrais et fidèles membres celui qui se passerait, en cette circonstance solennelle, de son concours et de ses prières. Mais il n'est pas moins certain qu'aucune puissance n'a le droit de contraindre qui que ce soit à demander une bénédiction et des prières auxquelles il ne croit pas ; voy. Michaëlis, *op. cit.*, II, p. 166 ; Marheineke, *Theol. Moral*, p. 495-497 ; Wirth, *Spec. Ethik*, II, 49. — *Divorce*. L'Eglise catholique admet, comme la loi civile de tous les pays, des cas de nullité pour les mariages. Lorsque, pour une raison ou pour une autre, les conjoints n'avaient pas droit

de contracter ensemble, ou lorsqu'il y a eu erreur ou tromperie sur les personnes, le mariage n'a été, à vrai dire, qu'apparent. Il n'y a pas eu, en réalité, de *vinculum matrimonii*. L'annulation ne détruit pas alors un mariage, mais ce qui en avait pris mensongèrement la forme et le nom. L'Eglise catholique admet encore « pour plusieurs raisons, » la possibilité d'une séparation de corps et de biens (*quoad thorum seu quoad cohabitationem*), et cette séparation peut être, suivant les cas, temporaire ou indéfinie. Elle n'admet pas que le *vinculum matrimonii* puisse être rompu, si ce n'est par la mort (ou la déclaration de mort) de l'un des époux ou par son entrée en religion; dans ce dernier cas, elle impose pour seule condition que le mariage n'ait pas été consommé (*Concil. Trid.*, sess. XXIV, can. v-viii). Cette Eglise fonde l'indissolubilité du mariage, d'un côté sur son caractère sacramentel, qui, comme on l'a vu, repose sur une double méprise, et de l'autre sur les paroles de Jésus-Christ (saint Marc X, 5-12, cf. saint Luc XVI, 18), et de saint Paul (1 Cor. VII, 10-11. 39; cf. Rom. VII, 2), paroles dont la portée doit être limitée par la réserve expresse faite par Jésus-Christ dans des passages parallèles (Matth. XIX, 9 et en Matth. V,32). Il résulte de ces dernières déclarations que Jésus-Christ permet le divorce en un seul cas, celui de l'adultère. L'ancienne loi punisssait l'adultère de mort; Jésus remplace la lapidation par le divorce. Mais, est-ce bien le divorce? Ne serait-ce pas seulement la séparation? C'est ainsi que l'entend l'Eglise catholique. Mais cela n'est pas possible. La question qui est posée à Jésus et qu'il traite dans ces passages est celle de la répudiation permise par Moïse et quand il déclare qu'il ne la permet, lui, que dans un seul cas, c'est d'elle qu'il parle et non pas d'autre chose. Il est vrai que Jésus-Christ défend de se marier avec une femme répudiée. Mais, ou cette femme a été répudiée pour une autre cause que l'adultère, et, dans ce cas, la répudiation étant sans droit, la femme, quoique renvoyée, reste unie à son mari et ne peut être prise en mariage par un autre, ou elle a été répudiée pour cause d'adultère, et alors il est clair que Jésus-Christ, qui autorise qu'on renvoie une femme coupable, n'approuve pas qu'on se marie avec elle. Un mot de Jésus dans saint Marc prouve qu'il reconnaissait à la femme le même droit de répudiation qu'au mari, il faut donc penser que, dans la pensée du Maître, la prohibition relative à la femme répudiée s'appliquait aussi à l'homme répudié. Mais Jésus-Christ n'interdit pas au conjoint innocent de contracter un autre mariage; il le lui permet au contraire du moment qu'il l'autorise à répudier l'autre conjoint coupable d'infidélité. En résumé, Jésus-Christ autorise le divorce dans le cas d'adultère, mais il ne permet pas au coupable répudié de contracter une nouvelle union. L'Eglise catholique, qui interdit absolument le divorce, n'est donc pas en ce point conforme à l'enseignement du Maître. En revanche, elle admet trop aisément des cas de nullité qui ne sont pas toujours très réels, et elle a pu mériter qu'on lui reprochât de remplacer le divorce motivé et judiciaire par un divorce arbitraire et scandaleux à l'usage surtout des puissants. — Les Eglises protestantes

reconnurent, dès le commencement, la possibilité, non seulement de la séparation, mais du divorce (*Art. Smalk.*, appendice ; Calvin, *Instit. chrét.*, IV, 19, 37 ; *Discip. des Egl. réform.*, ch. III, art. 28-30). Seulement, en l'admettant pour d'autres cas que pour celui de l'adultère, la plupart d'entr'elles se placèrent, elles aussi, en dehors de l'enseignement de Jésus-Christ. Voici le raisonnement par lequel leurs théologiens s'efforcèrent de prouver qu'elles sont restées fidèles à l'intention du Maître. Jésus-Christ se sert souvent, dit-on, d'un fait particulier pour exprimer ou pour illustrer une idée générale d'une manière frappante et quelquefois paradoxale (voyez par exemple Matth. V, 39-45). On ne saisirait pas sa vraie pensée si l'on prenait alors ses paroles à la lettre, et si on ne leur accordait de portée que pour le cas particulier, pris par lui comme spécimen ou comme symbole. Sous l'exemple spécial, il faut chercher l'idée générale et la dégager ; c'est elle qui constitue le vrai objet de l'enseignement du Sauveur. Appliquons ici cette herméneutique : Jésus-Christ désigne par l'adultère tout ce qui est la négation du mariage en son essence. Son intention est, d'un côté, de condamner le divorce facile, capricieux et fréquent, le divorce pour toute espèce de motifs, mais, en même temps, d'autoriser le divorce rare et justifié, le divorce pour tous les cas où s'est déjà produite dans les cœurs et dans les faits la rupture du lien conjugal en son essence ; ainsi, lorsque non seulement un des époux a commis adultère, mais lorsqu'il a attenté à la vie de son conjoint, ou lorsqu'il l'a absolument délaissé (*desertio malitiosa*). Les réformateurs luthériens s'en étaient tenus à ces causes de divorce, mais la porte était ouverte, d'autres causes passèrent, introduites soit par les législateurs, soit par les théologiens, et l'on admit comme motifs légitimes de divorce, le changement de religion de l'une des parties, l'incompatibilité d'humeur, la stérilité, une maladie répugnante et incurable, une condamnation infamante, etc. On le comprend, une fois dans cette voie, plus de limite. Plus on élève haut l'idée du lien conjugal, plus on le conçoit comme l'identification de deux êtres et de deux vies, plus aussi il est aisé de découvrir des dispositions et des actes en contradiction avec cet idéal, et de les signaler comme des marques certaines que le mariage n'existe pas en sa vraie essence, et que le divorce ne fera que manifester aux yeux de tous la rupture consommée dans les cœurs. Le résultat final est qu'on autorise chez les chrétiens, par la parole de Jésus-Christ, précisément, la fréquence et la facilité du divorce qu'il a voulu condamner chez les juifs. Cela n'est pas admissible. Il est clair que Jésus-Christ ne parle pas de l'adultère comme d'un exemple ou d'un type des raisons diverses qui peuvent justifier le divorce ; il l'indique comme le seul motif ou la seule excuse qu'il tienne pour légitime. C'est une exception qu'il formule et une exception expressément unique (παρεκτος λογου πορνείας, μὴ ἐπί πορνεία ; cf. Calvin, *Comment. in l.*). Ce serait une erreur de penser que saint Paul introduit une autre exception (1 Cor. VII, 15). Tout l'ensemble du morceau est contraire au divorce : l'épouse devenue chrétienne, si elle est renvoyée par son époux de-

meuré païen, subit cette séparation par amour pour la paix, et, dans l'espoir d'une réconciliation future, amenée peut-être un jour par la conversion du non croyant : en attendant, elle ne doit pas contracter une nouvelle union (1 Cor. VII, 10-16). Pour des chrétiens, qui font de la parole de Jésus-Christ la règle de leur vie, il est certain que le divorce n'est légitime qu'en un seul cas. Dans tous les autres cas, proposés par les théologiens ou les législateurs, le disciple de Jésus-Christ ne se croira pas libre de demander le divorce ; il subira l'union quelque malheureuse qu'elle soit pour lui, quelque indigne que puisse être l'autre époux, quelque séparation profonde qui existe entre les cœurs ; il la subira comme une épreuve, avec patience, avec prière, en regardant à celui qui peut changer les cœurs et ne permet pas que nous soyons tentés au-dessus de nos forces. Si le divorce est prononcé, sur la demande de l'une des parties, par les tribunaux du pays ,l'autre partie, étant chrétienne, ne se remariera pas tant que son conjoint vivra. Voilà les devoirs du chrétien pour ce qui le concerne. Il ne s'ensuit pas que l'Etat soit obligé de conformer toutes ses lois à la loi de Jésus-Christ. Sa mission n'est pas de contraindre les citoyens à être chrétiens malgré eux, pas plus qu'elle n'est de les faire catholiques ou protestants, musulmans ou bouddhistes. Ajoutons qu'un chrétien pourrait, sans être infidèle à l'enseignement de son maître, voter, comme député dans une assemblée législative, une loi autorisant le divorce pour des cas différents du cas unique admis par Jésus-Christ, et opiner comme juge dans un tribunal pour l'application d'une telle loi. Les pouvoirs politiques ne légifèrent pas pour un peuple avancé dans la vie chrétienne, mais pour des populations plus ou moins retardées dans les voies de la moralité, et la loi qu'on leur doit donner n'est pas la loi idéale, mais celle qu'elles peuvent supporter. Jésus-Christ disait : C'est à cause de la dureté de vos cœurs que Moïse vous a permis une telle facilité de divorce. La question doit donc être envisagée, non au point de vue d'une doctrine religieuse particulière, mais uniquement au point de vue des intérêts de la morale au sein de la société. Or, sur ce terrain, le problème est singulièrement complexe et grave. Signe d'un état moral fâcheux, le rétablissement du droit légal du divorce ne saurait en être la guérison. Si l'on n'y prenait garde, il pourrait n'avoir d'autre effet que de l'aggraver. Pour remédier à certaines misères individuelles, très dignes de pitié, il pourrait bien à la longue porter atteinte à la sainteté du mariage, amener les hommes à n'y voir qu'une association temporaire qu'on peut aisément contracter parce qu'on pourra toujours, quand on voudra, aisément la dissoudre. Ainsi se multiplieraient les unions irréfléchies, causes ordinaires des souffrances qu'on demande au divorce de faire cesser; l'éducation des enfants, l'existence de la famille seraient compromises, et ce ne serait au profit ni des mœurs ni de la grandeur du pays. Si donc on croit devoir rétablir le divorce dans la législation, il importe de le réserver pour des cas rares, extrêmes et bien déterminés, et d'entourer le jugement qui le prononcera de sages délais et de précautions infinies. Qu'on ne l'oublie

pas : Le divorce peut paraître, pour des situations spéciales, exceptionnelles, la solution nécessaire et unique, mais la facilité du divorce est un redoutable dissolvant au sein d'une société. — Voyez sur la question du divorce, une liste d'ouvrages au point de vue catholique dans Hirscher, *op. cit.*, p. 536 ; de Bonald, *Du divorce considéré au dix-neuvième siècle*, 2e éd., 1805 ; Louis Legrand, *Le mariage et les mœurs en France*, 1879, p. 131-235 ; Vidieu, *Famille et divorce*, 1879 ; Reinhard, *op. cit.*, 443-448 ; Marheineke, *op. cit.*, 505-509 ; Hofmann, *Was d. heilige Schrift üb. Ehescheidung sagt* ; Harless, *Die Ehescheidungs frage*, 1860. Au point de vue statistique, E. Cadet, *Le Mariage en France*, 1870 ; V. Oettingen, *Moral statist.*, 1873, p. 134-162. Sur le mariage en général, Schleiermacher, *Predigten üb. d. christl. Hausstand ;* D. F. Stæudlin, *Geschichte d. Vorstellungen u. Lehren v. d. Ehe*, 1826 ; Mme de Gasparin, *Le mariage au point de vue chrétien*, 3e édit., 1853 ; Harless, *Christliche Ethik*, 1860 ; Rothe, *Theol. Ethik*, 2e édit., 1867, IV, 4-125 ; Martensen, *Die christl. Ethik*, 1878 ; *Speciel. Theil*, p. 9-69. CHARLES BOIS.

MARIALES XANTES, dominicain vénitien, écrivain ecclésiastique et politique, démeuré célèbre, naquit vers 1580 et mourut en 1669. Très jeune, l'amour de la solitude s'empara de son âme et il s'enferma dans le couvent des Saints-Jean-et-Paul, à Venise. Il voyagea plus tard en Espagne et, en 1608, ayant été appelé à Padoue comme lecteur de théologie, il y enseigna les lettres et la religion, de 1610 à 1624. Le désir du recueillement ayant repris le dessus, il se débarrassa de toutes ses charges monastiques et scolaires et s'enferma avec ses livres dans un complet isolement. Il ne conserva que les titres purement honorifiques de théologien et de chapelain de l'empereur Ferdinand II. Tout dévoué aux intérêts de la papauté, ses ouvrages lui causèrent des ennuis et des luttes avec le gouvernement de la République ; il fut chassé de son couvent et dut se rendre comme exilé à Bologne, à Ferrare, à Milan. Voici ses principales publications : *Controversiæ ad universam summam theol. D. Thomæ Aquinatis, nec non ad quatuor libros Magistri Sententiarum*, Venise, 1624 ; Bolzeta, Venise, 1669. La préface *Contra novatores* fut jugée trop violente et mise à l'index par un décret du 20 juin 1662 ; *Bibliotheca interpretum ad universam summam theol. D. Thomæ Aquinatis*, Venise, 1638 et 1660 ; *Amplissimum artium scientiarum omnium amphitheatrum...* Bologne, 1658. Les pamphlets de Xantes Mariales sur la guerre de trente ans et sur les débats au sujet de l'Eglise gallicane sont demeurés célèbres ; leur titre suffit pour en faire connaître le contenu : *Enormitá inaudite. nuovamente uscite in luce contro il decoro dell' Apostolica Sede Romana, in duo libri intitolati, l'uno dell'Arrogante podestá de papi in diffesa delle immunitá Chiesa Gallicana ; l'altro del dirito di Regalia che tiene il Re Christianissimo, jure Coronæ, indipendentemente da Sommi Pontefici di conferire beneficii ecclesiastici, eziandio con cura d'anime, con Podestá maggiore di quella dei Vescovi ed eguale a quella dei Papi ; colla contro risposla del Cavalier Sigismondo Campeggi, anconitano* (Mariales X) *alla curiositá di tutt' Europa*, Francfort, 1648.

Mariales accuse les gallicans de calvinisme, en abreuvant ces derniers des insultes les plus triviales, et demande pour les papes, *more solito*, trois pouvoirs : le spirituel, le temporel ecclésiastique et le séculier. L'office du prince est de fournir son bras et son glaive pour punir tout ce qui s'élève contre le possesseur inviolable de ces trois puissances. Les mêmes idées sont exposées avec le même sans façons, dans un autre pamphlet, moins important, et qui avait, en 1646, préparé les matériaux de celui que nous avons cité. Il porte le titre : *Istravaganze nuovamente seguite nel cristianissimo regno di Francia, ovvero eccessi del Policismo colla regolazione di Luizi IX di Francia e di Enrico II d'Inghilterra, modernamente impugnate dall' asserto Parlamento di Parigi nel libro intitolato della Sovrana iurisdizione dei Re sopra la polizia della Chiesa, colle contrarisposte del C^re^ P. P. Torelli* (Mariales X), Colonia, 1646. Dans un pamphlet tout à fait politique, dirigé contre l'alliance française, Mariales invitait, en 1643, les princes italiens à s'unir à l'Espagne et à l'Autriche pour chasser les Français et obtenir un simulacre d'indépendance. Il était adressé au ministre de Ferdinand III, Trautmenstorf. P. Long.

MARIAMNE [Mirjam ; Μαριάμ ; Josèphe, Μαριάμνη], sœur d'Aaron et de Moïse (Exode XV, 20) ; fille d'Amram et de Jochebeth, de la tribu de Lévi (Nombr. XXVI, 59). Après la traversée de la mer Rouge, elle chanta, dans un cantique inspiré, les merveilleux exploits de Jéhova (Ex. XV). Plus tard, elle s'unit à Aaron pour blâmer le mariage de Moïse avec une Couchite et fut punie par Dieu de la lèpre (Nombr. XII ; cf. Deut. XXIV, 9). Elle mourut à Kadès (Nombr. XX, 1 ; cf. Josèphe, *Antiq.*, 4, 4. 6). — Le nom de Mariamne a encore été porté : 1° par la fille d'Alexandre, fils du roi Aristobule et d'Alexandra, fille d'Hyrcan, grand sacrificateur des Juifs. Elle épousa Hérode le Grand, et ne cessa, avec l'aide de sa mère Alexandra et de son frère Aristobule, d'exciter des révoltes contre son mari. Hérode la fit périr par jalousie avec ses deux fils. Josèphe rapporte que le chagrin qu'il en éprouva dans la suite lui fit perdre la raison (*Antiq.*, 15, 11.13 ; 16, 6) ; 2° Mariamne, fille du grand prêtre Simon et seconde femme d'Hérode le Grand. Elle en eut un fils, nommé Hérode-Philippe, qui épousa en premières noces Hérodias, laquelle prit ensuite pour époux Hérode-Antipas, qui fit mourir Jean-Baptiste (Josèphe, *Antiq.*, 15, 12).

MARIANA (Jean) illustre théologien et historien espagnol né en 1537 à Talavera dans le diocèse de Tolède, fut en sa qualité d'enfant trouvé recueilli par les jésuites qu'avait frappés l'extraordinaire vivacité de son intelligence et se rendit à Alcala de Hénarès, où il acquit les connaissances les plus solides et les plus variées. Il était âgé de dix-sept ans lorsque ses bienfaiteurs l'admirent dans leur compagnie le 1er janvier 1554. Lorsqu'il eut achevé ses études, il échangea le séjour de la vieille université espagnole, d'abord contre celui de Rome (1561-65) puis contre celui de la Sicile (1565-67) et s'acquitta à l'entière satisfaction de ses maîtres de l'enseignement théologique qu'ils lui avaient confié. Ses succès furent si grands qu'en 1567 il fut appelé à la Sorbonne où il commenta pendant sept années devant un nom-

breux auditoire la *Somme* de Thomas d'Aquin. Les veilles et les fatigues qu'il s'imposait finirent par altérer sa santé naturellement robuste et il obtint en 1574 de ses supérieurs la faculté de se retirer à Tolède dans une des maisons de son ordre où il passa encore quarante-neuf années toutes consacrées à la méditation et au travail. Mariana ne mourut en effet que le 17 février 1624 à l'âge de quatre-vingt-sept ans. Il fut peut-être le jésuite qui soutint les plus âpres démêlés avec son ordre et manifesta le plus hautement son indépendance à l'égard de ses supérieurs. Leur première querelle éclata au sujet de la Bible polyglotte (*Plantina Regia et Philippina Polyglotta*) qu'Arias Montanus venait de publier à Anvers (1569-1572). Les jésuites qui l'avaient d'abord accueillie avec une extrême faveur, s'en montrèrent ensuite si mécontents qu'ils allèrent jusqu'à la dénoncer au saint-office et que Philippe II nomma une commission pour l'examen de l'ouvrage incriminé. Les jésuites crurent avoir gain de cause lorsqu'ils y eurent fait entrer Mariana dont l'érudition et l'éloquence triompheraient selon eux de toutes les objections de la partie adverse, mais ils avaient calculé sans son respect pour la vérité et son exactitude scientifique. Il possédait en hébreu et en grec de trop sérieuses connaissances, pour jamais condamner Arias Montanus. Les années que Mariana donna à la retraite furent occupées en majeure partie par la composition de son *Histoire d'Espagne*, un des plus magnifiques monuments qui aient été élevés à la gloire de son pays et qu'inspira une pensée toute patriotique. Pendant ses longs et nombreux séjours à l'étranger, il avait été en effet froissé en sa qualité de Castillan, de l'ignorance où les hommes instruits avec lesquels il était entré en relation étaient plongés à l'égard de l'Espagne aussitôt qu'il s'agissait de périodes un peu reculées. Il entreprit donc de raconter ces antiques et glorieuses annales en se servant de la langue latine de manière à ce qu'elles trouvassent dans toute l'Europe des lecteurs. Lorsque les vingt premiers volumes eurent paru en 1592, il entreprit, de peur qu'elles ne fussent gâtées par une main maladroite et profane, de les traduire lui-même dans le plus pur castillan et d'user à leur égard d'une liberté que n'aurait pu se permettre aucun autre, revoyant, augmentant, opérant des corrections grammaticales, modifiant les opinions qu'après un plus ample examen il tenait pour erronnées; si bien que l'*Historia de Espana*, surtout dans la quatrième édition qui parut l'année même de sa mort, peut être regardée comme une œuvre originale et toute nouvelle. L'édition la plus belle comme la plus exacte sous le rapport typographique est la quatorzième, publiée en 1780 à Madrid sous le contrôle des surintendants de la Bibliothèque royale par Ibarra (2 vol. in-f°). L'Histoire de Mariana qui ne compte pas moins de trente volumes, part de la colonisation légendaire de l'Espagne par Tubal fils de Japhet pour se terminer à la mort de Ferdinand le Catholique et à l'avènement de Charles-Quint. Plus tard il résuma dans un court appendice les événements qui s'étaient écoulés jusqu'en 1604, l'année où Philippe IV monta sur le trône (Mayence, 1605, in-4°). Comme historien Mariana appartient à l'an-

cienne école moins soucieuse de l'exactitude des faits que du pittoresque des narrations. Ticknor lui reproche à bon droit d'avoir reproduit sans critique aucune des fables et des détails controuvés sur le simple témoignage de compilateurs, ses propres contemporains; lui-même avoua qu'il jugea plus prudent d'adopter en bloc toutes les traditions nationales, quoiqu'il fût convaincu de la fausseté de plusieurs d'entre elles et répondît à un de ses contradicteurs que s'il avait voulu vérifier par lui-même tous les faits qu'il lui était arrivé de mentionner dans le cours de son récit, jamais il n'aurait pu mener à bien une aussi vaste entreprise. Des littérateurs espagnols l'ont également blâmé pour la solennité trop soutenue et les archaïsmes cherchés de son langage. Mariana n'en demeure pas moins, au dire de tous les juges compétents, un écrivain de premier ordre chez lequel la dignité n'exclut point l'élégance et qui allie dans une heureuse mesure la naïveté du chroniqueur à la gravité du moraliste. Ticknor signale parmi les plus brillantes descriptions : au IIe livre l'expédition d'Annibal, au Ve l'invasion des barbares du Nord, au XIVe la conspiration de Jean de Procida, au XXVe la chute de Grenade. Les portraits se distinguent également par la fermeté des lignes et la vigueur du burin, enfin les discours qu'il place dans la bouche de ses héros à l'imitation de Tite-Live sont animés par un mâle esprit d'indépendance, celui entre autres où les Cortès en offrant à l'infant don Ferdinand la couronne de Castille subordonnent au libre consentement des sujets les prérogatives du monarque. Du vivant même de Mariana il s'éleva une longue controverse sur les erreurs qu'aurait renfermées son œuvre. Elles furent relevées avec aigreur dans les *Advertencias de l'Historia de Espana* (Madrid, 1607, 1611, 1613) par Pedro Mantuano, secrétaire de Velasco, grand connétable de Castille, tandis que la crédibilité de l'ensemble fut maintenue avec une égale énergie par Tamayo de Vargas (Tolède, 1616). Mariana lui-même s'abstint de toute intervention dans le débat et refusa de lire la défense de Vargas puisqu'il avait dédaigné de prendre connaissance de l'attaque de Mantuano. Le livre de Mariana qui agita le plus fortement ses contemporains et produisit sur la postérité l'impression la plus durable, fut son *Traité du Pouvoir Royal, De Rege et Regis Institutione* publié en 1599 à Tolède avec l'agrément des censeurs royaux et l'approbation du provincial des jésuites. Le précepteur du prince des Asturies, plus tard Philippe III, avait recherché l'avis d'un aussi pénétrant observateur pour une éducation à laquelle il était procédé avec une méthodique sollicitude. La réponse fut un volumineux ouvrage en trois livres tout remplis d'exemples empruntés à l'histoire nationale ; elle n'eut d'autre inconvénient que celui de paraître après l'avènement de Philippe III. Destinée au prince des Asturies, elle fut dédiée au souverain de toutes les Espagnes. Nous ne nous occuperons pas des deux dernières parties consacrées à l'éducation proprement dite du prince, aux qualités publiques et privées qu'il convenait de développer en lui, au meilleur mode d'administration ; elles abondent en sages conseils et sont inspirées d'un bout à l'autre par l'austère fierté du républicanisme antique. Nous

ne dirons quelques mots que de la première qui traite de l'origine et des attributs de la puissance royale et en particulier dans le chapitre VI du meurtre des tyrans. Pour justifier une proposition aussi audacieuse, Mariana part du principe de la souveraineté du peuple qu'avaient déjà célébrée plusieurs membres illustres de son ordre, Lainez en 1562 au concile de Trente, Bellarmin en 1588 dans son traité *Du Pontife Romain*. Dans l'impossibilité de donner ici de son système une analyse même succinte, nous nous bornerons à quelques phrases caractéristiques : « Il n'est pas vraisemblable que les citoyens aient eu l'intention de se dépouiller à tout jamais de leurs pouvoirs pour les transmettre à un seul. Rien n'est meilleur qu'un principat lié par des lois, mais aussi rien n'est pire qu'un principat qui se place au-dessus de leur action. Ce qui a été décidé pour le bien général par le consentement de tous doit également pouvoir être changé lorsque tout le peuple le désire. En cas de conflit c'est le peuple qui l'emporte sur le prince, parce qu'il possède une autorité supérieure. Le fils n'est-il pas inférieur en puissance à son père, de même que le ruisseau sort de la source? Le prince n'a par conséquent lorsque le peuple s'y oppose, ni le droit de modifier les lois ni celui de lever de nouveaux impôts. Il lui est encore moins permis de s'insurger contre l'Eglise tandis que les serviteurs de cette dernière peuvent lui refuser l'obéissance en vertu d'une loi divine. On ne peut en effet, lorsque le souverain professe des opinions erronées, abandonner les choses saintes à son bon plaisir. Bien loin qu'il puisse exécuter sur un prêtre une sentence de mort, fût-elle méritée, et porter sur lui une main sacrilège, le droit d'asile doit être conservé dans toute son étendue et la hiérarchie fortifiée par tous les moyens possibles afin que la vraie religion puisse être protégée, et le crime maintenu dans les fers. » Les souvenirs de l'antiquité classique et la fidélité aux fueros nationaux se combinent dans l'esprit de Mariana avec la glorification de la hiérarchie romaine en un bizarre amalgame pour aboutir à la théorie de la souveraineté du peuple et la pousser jusqu'à ses extrêmes conséquences. Le jésuite espagnol ne craint pas en effet d'approuver le meurtre d'Henri III par Jacques Clément, du moment que le roi de France avait été excommunié par le pape pour avoir aux Etats de Blois fait mettre à mort sous un fallacieux prétexte les princes de la maison de Lorraine et désigné pour son successeur l'hérétique Henri de Navarre. « Un tyran qui s'empare du pouvoir contre la volonté populaire sans qu'il y ait par sa naissance aucun droit, ne mérite pas d'autres destinées qu'une mort violente ; quant au monarque légitime qui lasse par ses vices la patience de ses sujets, se complaît dans une violation continue des lois et se montre ouvertement hostile à la religion, il convient de convoquer les états de son royaume pour qu'ils le rappellent au sentiment de son devoir, mais s'il persévère dans ses erreurs, il ne reste plus d'autre arme contre lui que le poignard. L'absolution ne saurait même être refusée au meurtrier s'il produit en sa faveur avec l'assentiment populaire l'opinion d'hommes savants et graves. Lors même qu'il se présente rarement

des cas semblables, il est utile que les princes ne les perdent jamais de vue mais se souviennent que, s'ils se rendent insupportables à l'ensemble de la nation, ils ne justifient pas seulement leurs assassins mais les couvrent par avance d'une gloire impérissable. » Il paraît au premier abord étrange de rencontrer d'aussi audacieuses maximes dans un ouvrage destiné à l'éducation d'un prince des Asturies, mais notre étonnement diminuera si nous réfléchissons que la Ligue ne poursuivit pas d'autre but que leur mise en pratique, et qu'au nombre des ardents protecteurs de cette association néfaste se trouvait Philippe II, si bien que par une amère ironie du sort le souverain le plus absolu de son époque pour réaliser ses plans de domination universelle n'imagina pas de plus sûre alliée que la démagogie ultramontaine. Si grâce au système politique de son souverain l'apologie tentée par Mariana en faveur du régicide passa presque inaperçue en Espagne, le scandale provoqué par elle fut d'autant plus vif de l'autre côté des Pyrénées. La Sorbonne et le Parlement ouvrirent immédiatement une information sur le traité *De Rege*, mais la compagnie qui en prévoyait le résultat prit les devants avec son habileté ordinaire et fit condamner par la congrégation provinciale de France jusqu'à plus ample correction le volume incriminé (1606). Aquaviva, qui n'avait pas encore pardonné à Mariana son opposition persistante dans les affaires d'Espagne, confirma volontiers la sentence et interdit à tout jésuite de publier, d'enseigner ou de conseiller en particulier à qui que ce fût rien qui tendît à la perte des princes. Survint l'assassinat d'Henri IV par Ravaillac. Les adversaires de la compagnie prétendirent aussitôt que le meurtrier s'était nourri des détestables maximes du jésuite espagnol et qu'il l'avait même avoué dans son interrogatoire ; mais leurs allégations, après un examen impartial des pièces du procès, doivent être révoquées en doute. Le traité *De Rege* n'en fut pas moins brûlé en vertu d'un arrêt du Parlement par la main du bourreau le 8 juin 1610. Le confesseur du feu roi, le père Cotton entreprit de disculper ses collègues dans sa *Lettre déclaratoire de la doctrine des Jésuites*, mais son mémoire n'eut d'autre effet que de susciter toute une nouvelle série d'attaques contre l'admirateur de Jacques Clément et de Balthazar Gérard, toutes parues dans cette même année 1610 : *Défense des Puissances de la terre* par Antonin Leclerc ; *Anti-Mariana* par Michel Roussel ; *Confutatio Anti-Cotoni* par Jean Eudæmon. Avec la controverse soulevée par le traité *De Rege* les tribulations de Mariana n'étaient pas encore parvenues à leur terme. Déjà brouillé avec ses supérieurs pour l'indépendance d'esprit avec laquelle, contrairement à leurs instructions, il avait procédé à la confection de l'*Index Expurgatorius* de 1584, il s'attira encore l'animadversion du gouvernement et du saint-office pour sept traités latins qu'il publia en 1609 à Cologne sur divers points de théologie et de critique profane : *Tractatus septem tum theologici tum historici : De Adventu beati Jacobi apostoli in Hispanian ; De editione Vulgata S. S. Bibliorum* ; *De Spectaculis* ; *De Monetæ mutatione ; De die et anno mortis Christi ; De annis Arabum cum nostris annis comparatis ; De Morte et im-*

mortalite Lib III. L'inquisition dans la compétence de laquelle rentrait ce dernier mémoire condamna l'auteur malgré son grand âge, à l'amende honorable et à la retraite dans le couvent de Saint-François à Madrid, tandis que l'in-folio figura dans l'*Expugatorius* de 1610; le duc de Lerme, blessé de la franchise avec laquelle étaient révélés ses péculats et ses falsifications de la monnaie royale, obtint de Philippe III la complète destruction du hardi libelle. Un nouvel accroissement fut encore apporté dans les rigueurs de l'Eglise et du pouvoir civil contre l'audacieux écrivain par la perquisition à laquelle ils se livrèrent sur ses papiers et la découverte qu'ils firent d'un nouvel ouvrage manuscrit : *Discursus de Erroribus qui in forma gubernationis societatis Jesu occurrrunt*. Mariana avec la vigueur de pensée et la netteté de langage qui le distinguent reproche à sa compagnie d'avoir complètement rompu avec les anciennes traditions monastiques, de rendre par la multiplicité des lois leur observation impossible, de concentrer tout pouvoir entre les mains du général et de ne tenir aucun compte des décisions des assemblées provinciales, de s'inspirer pour la direction des collèges et l'éducation des novices de méthodes dangereuses. Le livre, malgré l'irritation qu'en ressentit Aquaviva, parut à Bordeaux en 1625 et fut réimprimé par les ordres de Charles III lors de la suppression de la société. L'*Expurgatorius* le proscrivit en 1667 mais sans indiquer s'il était imprimé ou manuscrit et en s'efforçant de le faire passer pour anonyme. Les doutes furent si habilement semés à cet égard que l'éditeur de 1768 jugea nécessaire de rétablir la paternité de Mariana. Une nouvelle condamnation fut prononcée en 1790. Parmi les autres ouvrages dus à la plume féconde du docte jésuite nous mentionnerons : *Liber de Ponderibus et Mensuris*, Tolède, 1599; *Scholia Brevia in Vetus ac Novum Testamentum*, Anvers-Paris, 1620, dont Richard Simon dans son *Histoire critique du vieux Testament* parle avec une singulière estime; *Lucæ Tudensis episcopi de altera vita fideique controversis adversus Albigenses*, publié pour la première fois avec commentaire dans la bibliothèque des anciens pères, III et à part, Ingolstadt, 1612; *S. Isidorus contra judæos; ejusdem Prœmia III in libros Veteris ac Novi Testamenti; Ejusdem synonymorum* libri II dans l'édition des œuvres de saint Isidore, Madrid, 1596. D'après Nicolas Antonio et Ticknor il aurait existé plusieurs autres ouvrages manuscrits de Mariana à la bibliothèque des jésuites de Tolède.— Sources : Bayle, *Dictionnaire*; P. de l'Estoile, *Mémoires*; Nicolas Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova;* Saavedra, *Respublica Litteraria*; Tamayo de Vargas, *Vida del P. Juan Mariana;* Mondejar, *Advertencias a Marianis, Juycio y Nocticia de los Historiadores de Espana;* Andrade, *Vida de Mariana*; Acosta, *Vida de Mariana*; Ticknor, *History of Spanish Litterature*; L. de Ranke, *Kritik neuerer Geschichtsschreiber*; J. Huber, *Der Jesuiten Orden*. STRŒHLIN.

MARIE. — I. SA VIE. Μαρία, Μαριάμ, Mirejam. Mère de Jésus, qu'elle conçut du Saint-Esprit, n'étant encore que fiancée au charpentier Joseph (Mat. I, 18-25; Luc I, 26-38; cf. III, 23, leçon alexandrine, et Jean I, 13). Les Evangiles, depuis la fuite en Egypte (Mat.

II, 13-15), ne font apparaître Marie qu'en quatre circonstances de la vie de Jésus : 1° quand elle le chercha, à douze ans, dans le temple, au milieu des docteurs (Luc II, 41-51) ; 2° aux noces de Cana (Jean II, 1-12) ; 3° quand elle le demanda, avec ses frères, un jour qu'il parlait au peuple (Mat. XII, 46-50 ; Marc III, 31-35, et Luc VIII, 19-21 ; cf. XI, 27-28) ; 4° au pied de la croix (Jean XIX, 25-27). Ce dernier texte, où Jésus appelle sa mère γύναι, fixe le sens du même mot dans le dialogue des noces de Cana : dans les deux textes, γύναι équivaut à « ma mère », comme traduit à bon droit M. Reuss, dont la liberté apparente en cela est plus exacte, et plus conforme au génie de la langue grecque, que le littéralisme des autres traducteurs (cf. Berger de Xivrey, *Etude sur le texte et le style du N. T.*). Mais si, à propos de Jean II, 4, l'exégèse protestante a pu se laisser entraîner quelquefois au delà du vrai par la réaction contre l'Eglise romaine, il ne résulte pas moins de ce passage et des autres que Jésus, fils d'ailleurs « soumis » (Luc II, 51) et tendre, et notre modèle en cela comme en tout le reste, mettait au-dessus de tout la « volonté » (Mat. XII, 50) et les « affaires » (Luc II, 49) de son père céleste. L'Evangile, et par son silence et par ses textes formels, répugne absolument à la *mariolâtrie* : pour y trouver un mot qui la favorisât, il a fallu, dans la salutation angélique, traduire par *gratia plena* le κεχαριτωμένη (Luc I, 28). De même on a détourné Mat. I, 25 (cf. 18) pour soutenir la virginité perpétuelle, mais les termes sont si précis que Bossuet lui-même s'en étonne, et s'écrie :« Pourquoi, saint évangéliste, avez-vous dit ces paroles?... Que ne disiez-vous plutôt... qu'elle fut vierge perpétuelle ? » (*Elévat.*, XVI, 2.) Une question qui touche à celle-ci, sans toutefois se confondre avec elle, est celle si Jésus a eu des frères ? Luc II, 7 (et peut-être aussi Mat. I, 25, mais la leçon n'est pas sûre), l'appelle expressément fils premier-né de Marie. D'autre part, Mat. XIII, 55-56 et parall. (cf. Gal. I, 19 ; Jean VII, 3. 5. 10 ; Act. I, 14 ; 1 Cor. IX, 5) énumèrent les « frères et les sœurs de Jésus. » On a supposé, mais sans preuve, que ces frères et ces sœurs étaient issus d'un premier mariage de Joseph, dont il n'est plus question après la scène du temple, et qui dut mourir longtemps avant Marie. Quant à substituer, sous prétexte d'une identité partielle de noms (Jacques et Simon), les mots de « cousins » et de « cousines » à ceux de « frères » et de « sœurs », c'est faire, ici encore, trop de violence aux textes (voy. Godet, *Comment. sur l'Ev. de saint Jean*, 2e éd., II, 224-229). Nicéphore Calliste a recueilli, d'après Evode, etc., les légendes postérieures sur Marie, qui serait morte à cinquante-neuf ans (d'autres disent à soixante-douze), après avoir passé onze années dans la maison de saint Jean. Mais ces légendes, pour la plupart, ne méritent même pas d'être mentionnées. A peine les rares données des Evangiles suffisent-elles pour suggérer une idée du caractère de Marie, dont on peut dire cependant avec Elisabeth (Luc I, 42) qu'elle est « bénie entre les femmes, » et réellement « pleine de grâce » au sens passif, non au sens actif des théologiens romains. Qui a plus reçu qu'elle, et qui a plus souffert ? (II. 35.) Dieu,

qui l'avait choisie pour être la mère de Jésus, l'avait sans doute choisie aussi pour exercer sur lui l'influence obscure, mais profonde, d'une telle mère sur un tel fils (II, 51. 52). L'art et la poésie n'auront jamais de plus gracieux ni de plus touchant idéal que celle qui fut mère avec l'innocence, et vierge avec l'amour. — Voyez les *Epoques et Caractères bibliques*, par A. Bouvier, 1873.

II. Culte de Marie. Trois causes ont préparé, jusqu'au cinquième siècle, le culte de Marie : la gloire de l'homme-Dieu, qui se reflétait sur sa mère, la haute estime où l'on tenait l'ascétisme et la virginité, enfin l'influence des cultes païens. On renchérit sur la virginité de Marie telle qu'elle est affirmée dans les Evangiles qui la limitent, comme on l'a vu, au temps qui précéda la naissance de Jésus. Epiphane combat l'hérésie de ceux qui n'admettaient pas la perpétuelle virginité de Marie, et l'évêque Bonose (voy. ce mot) fut déposé pour avoir soutenu que Jésus n'avait été que son fils « premier-né. » Mais comment concilier, quoi qu'il en soit, la virginité perpétuelle avec le fait même de l'enfantement de Jésus? *Virgo*, dit Tertullien, *quantum a viro, non virgo quantum a partu.* De même Origène (*Hom. XIV in Luc*). Mais Ambroise et Grégoire le Grand enseignèrent que Marie aurait enfanté *clauso utero*, comme Jésus ressuscité apparut à ses disciples *januis clausis*. Ces excroissances théologiques se développèrent dans une série de récits apocryphes qui ont pour source commune le protévangile de Jacques. L'Eglise, qui en a rejeté bon nombre, en a recueilli plus d'un trait dans sa tradition. Témoin le culte de sainte Anne, mère de Marie (voy. l'article). On était loin encore toutefois, notamment Epiphane (*Hæres.*, LXXIX, *Des Collyridiens*), de vouer pour cela un culte à Marie, ou de lui adresser des prières. Il fallut l'influence des cultes païens, glorifiant les forces de la nature et les phénomènes de la génération, pour faire voir dans Marie le principe féminin coopérant à l'œuvre de la rédemption et de l'expiation. Elle fut la seconde Eve, comme le Christ était le second Adam. Quoique Epiphane déclare aux femmes qui se prétendaient prêtresses de Marie, et reproduisaient en son honneur les rites des Thesmophories, qu'elle n'est pas une déesse, l'Eglise, tout en les combattant, ne put toujours arrêter les empiètements du paganisme. Depuis le commencement du quatrième siècle, le nom antiscripturaire de « mère de Dieu, » Θεοτόκος, fut employé de plus en plus, et devait mener loin. Nestorius y aurait voulu substituer celui plus exact de χριστοτόκος : « Abstenons-nous, disait-il, d'appeler Marie la mère de Dieu, afin de ne point tomber dans la tentation d'en faire une déesse, et de devenir des païens. » Sa défaite éclatante au concile d'Ephèse (431), qui combla le vœu populaire en décrétant la légitimité du Θεοτόκος, consacra et précipita les progrès du culte de Marie et des saints. Ce fut désormais à qui invoquerait la reine du ciel et la mère de Dieu. En 608, le Panthéon de Rome lui était consacré par le pape. Plus l'on perdait de vue la sainte humanité du Christ, et plus la faiblesse et la corruption humaines avaient besoin d'un intercesseur toujours écouté auprès de sa majesté divine. Marie, et même ses reliques

vont désormais faire des miracles (Grég. de Tours, *Hist. Fr.*, IX, 42). Ses images se multiplient dans les églises, dans les rues, dans les maisons, et deviennent l'objet d'un véritable culte qui remplit et inspire tout le moyen âge. Pierre Damien montrera Dieu lui-même chantant tout le cantique de Salomon en l'honneur de Marie, et saint Bernard lui adressera des prières (Serm. II, *De adventu Dei*, cap. v). Depuis le onzième siècle, un office spécial lui est consacré dans les cloîtres, et le samedi lui est voué comme le dimanche à Jésus. Comme le sabbat est la porte du dimanche, ainsi Marie est la porte du ciel. Le mois de mai lui sera voué tout entier. On a fini, dans le *Psalterium Mariæ magnum*, par travestir tous les psaumes en prières à Marie, à qui sont transportés tous les attributs divins. Les ordres religieux rivalisèrent, comme il était naturel, de zèle pour Marie. Les carmélites, entre tous, se vantèrent de sa faveur spéciale, et leur sixième général, Simon Stock, reçut d'elle, en 1246, un scapulaire qui préservait du feu éternel. Les dominicains lui consacrèrent, depuis 1270, le rosaire, mais ils furent dépassés par les franciscains qui maintinrent contre eux sa conception immaculée (voy. l'article), querelle qui passionna tout le moyen âge. — La Réformation n'atténua que passagèrement hors de son sein le culte de Marie, qui, comme toutes les institutions du moyen âge, fut renouvelé et exalté par les jésuites. Plusieurs d'entre eux soutinrent que Marie était le centre caché de toute l'Ecriture, et même qu'elle avait eu plus de part encore que le saint Esprit à l'inspiration du Nouveau Testament. Des ordres innombrables de femmes furent fondés en son honneur : sœurs théatines de l'Immaculée conception, religieuses de l'Annonciation, de la Visitation, de la Présentation, des Sept douleurs, de l'Assomption, etc. Malgré les efforts des jansénistes, par exemple, pour endiguer le torrent de la superstition, l'Eglise romaine ne devait plus s'arrêter dans cette voie. En 1784, Alphonse de Liguori, canonisé depuis, publiait à Venise son livre : *Les gloires de Marie*, qui soutient qu'il faut passer par Marie, *janua cœli*, pour arriver au paradis, que Christ n'y suffit point, que les prières de Marie sont des ordres pour Dieu, qu'elle peut même sauver des âmes de l'enfer, etc., etc. La politique de la hiérarchie romaine a favorisé cette tendance qui a érigé en dogme l'immaculée conception. Il « convenait », dit Liguori, au Père d'exempter Marie du péché originel parce qu'elle est sa fille aînée (étant identifiée avec la Sagesse du livre des Proverbes et de l'Ecclésiastique, comme le fait de nos jours la liturgie romaine) ; cela convenait au Fils parce qu'elle devait être sa mère, et au Saint-Esprit parce qu'il l'avait choisie pour son épouse. C'est le fameux « argument de convenance » des théologiens romains. Il « convenait » aussi que Marie fût enlevée au ciel (voy. l'article *Assomption*). Il convenait sans doute qu'elle apparût à la Salette et à Lourdes. — La littérature spéciale sur Marie supplée à la qualité par la quantité, et il faut nécessairement s'abstenir d'une énumération même réduite. Citons seulement, comme un des types les plus récents d'un romanesque équivoque et malsain, *La Vierge Marie*, par l'abbéMaynard.

MARIE, mère de Jacques le Mineur et de Joses (Mat. XXVII, 56; Marc XV, 40-47; XVI, 1; Luc XXIV, 10); qui fut présente à la mort et à l'ensevelissement de Jésus. Jean (XIX, 25) l'appelle femme et non mère (Winer, *Gram. du N. T*, 6e édit., 119) de Cléopas Alphée (voyez cet article et l'article *Jacques*). Il est probable d'après ce texte, malgré la négation beaucoup trop absolue de M. Reuss (*Théol. Johanniq.*, 326), qu'elle était sœur de Marie, mère de Jésus, au moins sœur de père, aucun nom n'étant plus commun chez les Israélites, comme aujourd'hui en certaines contrées catholiques, que celui de Marie. De là la nécessité de ces surnoms : Marie, femme de Clopas, Marie de Magdala, Marie de Béthanie (Jean XI, 1).

MARIE DE MAGDALA, l'une des femmes, guéries par Jésus, qui le suivaient et qui l'assistaient de leurs biens (Luc VIII, 2; Marc XV, 40.41). Présente, comme Marie, mère de Jacques, à la mort et à l'ensevelissement du Christ (Mat. XXVII, 56.61; Marc XV, 40.47; Jean XIX, 25), elle fut, d'après saint Jean (XX, 1 et 11-18; cf. Marc XVI, 9), le premier témoin de sa résurrection. Les synoptiques (Mat. XXVIII, 1; Marc XVI, 1; Luc XXIV, 10; cf. 22) la nomment avec les autres femmes, mais toujours en tête. La plus ardente de toutes, elle partit vraisemblablement la première au matin de la Pâque, « comme il faisait encore obscur, » dit Saint-Jean, « soit qu'on l'eût envoyée devant, ou que d'elle-même elle se soit avancée » (Calvin, *Synoptiq.*, 730), et courut aussi la première avertir les apôtres du sépulcre trouvé vide (Jean XX, 1.2), pour y revenir aussitôt, et y rester pendant que les apôtres s'en allaient (10 et 11). Son amour fut récompensé... La tradition latine, pour avoir confondu l'onction des pieds de Jésus, en Galilée (à Naïn ?), par une pécheresse inconnue, avec celle qui eut lieu plus tard à Béthanie, par les mains de Marie, sœur de Lazare, a confondu les deux héroïnes, et, par surcroît, Marie de Béthanie avec Marie de Magdala. En sorte que de trois personnes elle en a fait une. En faveur de l'identification de la pécheresse et de Marie de Magdala, on remarque que celle-ci est nommée (Luc VIII, 2) parmi les femmes qui accompagnaient Jésus, *après* l'histoire de la pécheresse (quoique le verset 1 brise l'ordre chronologique). Mais, outre que cette conjecture serait aussi bien applicable à toutes les femmes nommées avec la Magdeleine, on ne comprend pas pourquoi Luc, qui viendrait de la désigner par l'épithète de pécheresse, en changerait aussitôt après pour l'appeler possédée. Au lieu de dire, comme il le fait, « Marie de laquelle étaient sortis sept démons, » il dirait bien plutôt, comme saint Jean (XI, 2) de Marie de Béthanie, « celle qui avait oint le Seigneur » (voyez l'article suivant et Deyling, *Observationes*, III, 21 ss., cité par Winer, de Wette, Meyer, Godet, Reuss, etc., etc). Il faut reconnaître que tant d'œuvres d'art, plus ou moins intéressantes, qui représentent la Magdeleine repentante, ont une base historique plus qu'incertaine. Selon la tradition grecque, Marie de Magdala, qui aurait été la fille de la femme cananéenne (Nicéph., *H. E.*, I, 33), serait allée à Rome pour y accuser Pilate auprès de l'empereur (II, 10), et serait morte à Ephèse, lors d'une visite à la mère de Jésus chez

Jean l'apôtre. Selon la tradition latine, les juifs auraient mis dans un bateau sans rames Marie Magdeleine avec son frère Lazare, Marthe sa sœur, saint Trophime et saint Maximin, l'un des soixante-dix disciples, pour les faire périr, mais le navire aurait abordé à Marseille. Marie, après avoir fait pénitence dans diverses cavernes, aurait été enterrée par saint Maximin, et l'on admire encore au lieu de ce nom, non loin de Marseille, une superbe basilique où l'on conserve le chef de la sainte, qui porte au front la marque éternellement vive du *noli me tangere*. Lacordaire, dans sa *Vie de sainte Marie Madeleine*, a, contre « une science aveugle, » rajeuni toutes ces légendes, de toutes les magnificences de son style (voy. encore *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie Madeleine en Provence*, par l'abbé Faillon).

MARIE DE BÉTHANIE, sœur de Marthe et Lazare (Luc X, 38-42; Jean XI et XII), honorée de la particulière affection de Jésus (Luc X, 41.42; Jean XI, 28.33; XII, 7 et parall.), est celle, dit saint Jean, « qui oignit le Seigneur de parfum, et essuya ses pieds avec ses cheveux, » (Jean XII, 1-11; Marc XIV, 3-9 et Mat. XXVI, 6-13). Ces deux circonstances, et la coïncidence du nom de Simon, ont fait confondre Marie de Béthanie avec la pécheresse de Luc VII, 36-50. Mais, outre que l'un est Simon « le lépreux » (Marc XIV, 3; Matt. XXVI, 6), et l'autre Simon « le pharisien » (Luc VII, 36.37.39), on trouve un grand nombre de Simons dans le Nouveau Testament, dont deux parmi les apôtres. A côté de ressemblances fortuites et extérieures, des différences essentielles de lieux, d'acteurs, de temps, et par-dessus tout d'esprit, séparent profondément les deux récits de Jean (et parall.) et de Luc. Ici Béthanie aux portes de Jérusalem, là une ville de Galilée, ici un hôte empressé (Marthe servait), là un hôte douteux; ici la pieuse amie de Jésus blâmée par Judas pour sa prodigalité envers le Maître, là un pharisien repris par le Maître lui-même pour son formalisme envers une étrangère sans nom qui n'est connue que par ses désordres (Luc VII, 39); ici l'on est à la veille de la mort de Jésus (Jean XII, 1.7), là c'était au commencement ou au milieu de son ministère. Enfin, tandis qu'il y a de si irréductibles divergences entre Luc et Jean, comment se fait-il que l'accord soit au contraire si parfait, et l'on peut dire si littéral, entre Jean, Matthieu et Marc, à travers les légères incertitudes de la tradition orale en regard du récit d'un témoin oculaire qui respire encore l'odeur du parfum répandu (Jean XII, 3 ad fin.)? Aussi les pères grecs, plus près que les latins des sources orales et écrites, font-ils nettement la distinction. Origène et Chrysostome comptent même trois onctions de Jésus : 1° dans la maison de Simon le pharisien (Luc); 2° dans celle de Simon le lépreux (Mat. et Marc); 3° à Béthanie (Jean). De même Théophylacte distingue trois femmes qui oignent Jésus : la pécheresse chez Luc, la femme dans la maison de Simon le lépreux, la sœur de Lazare. Dans les *Constitut. apostoliq.* (III, 6), Marie Magdeleine est distinguée de Marie sœur de Lazare. On retrouve l'une et l'autre opinion dans Jérôme qui occupe une place à part, sur la limite entre les deux Eglises, grecque et latine, et les deux classes de théologiens. Tertul-

lien ouvre, au contraire, la tradition latine en identifiant la pécheresse et la femme qui oignit le Seigneur pour sa sépulture, c'est-à-dire Marie de Béthanie. Il est suivi par Ambroise. Augustin n'admet qu'une femme, mais distingue deux onctions à cause de la différence des localités que l'on expliqua en supposant que Marie de Béthanie aurait possédé une terre près de la mer de Galilée, et y aurait vécu en pécheresse. Ce fut Grégoire le Grand qui confirma, pour toute l'Eglise d'Occident et pour tout le moyen âge, la tradition de l'identité des deux Maries de Béthanie et de Magdala. Il réussit si bien que lorsque, à l'aurore de la réformation, le Fèvre d'Etaples (voyez ce nom, p. 72), publia un livre sur les trois femmes dont on avait fait, selon lui, une seule et unique Marie Magdeleine, les ignorants et les savants, le peuple et les docteurs s'accordaient à dire, comme le remarque Bayle, que Marie, sœur de Marthe et Lazare, ne différait point de la femme pécheresse du VIIe chap. de saint Luc, ni de celle qui avait été possédée de sept démons dont Jésus-Christ la délivra. Grand fut l'émoi dans l'Eglise. Mais, malgré tous les efforts, la thèse de Le Fèvre fit du chemin, et l'on put même la soutenir en pleine Sorbonne moyennant une distinction des plus subtiles, grâce à laquelle on ruinait tout à son aise l'opinion contraire. On était obligé de dire que l'on ne reconnaissait point, avec Le Fèvre, une *triple* femme, car c'eût été affirmer ce que le décret de la Faculté avait condamné, mais trois femmes différentes, dont l'une s'appelait Madeleine : *negabant a se agnosci « triplicem, » sed « tres » diversas mulieres quarum una diceretur Magdalena.* Il y eut des hymnes et des liturgies retouchées dans le sens, non pas de la triple femme, ce qui eût été hérétique, mais des trois femmes. Grotius, après Erasme, a repris et étayé de son mieux l'opinion du moyen âge. De nos jours, bien que l'authenticité des légendes relatives à Marie Magdeleine ne soit plus guère soutenue que par des théologiens catholiques, quelques critiques, comme Strauss et Hengstenberg, etc., ont persisté dans l'opinion que l'on peut appeler latine. Elle prévaudra difficilement là où la Bible est répandue. AD. MONOD.

MARIE, mère de Jean Marc, chez laquelle se réunissaient les fidèles à l'époque de l'exécution de Jacques, et de l'emprisonnement de Pierre (Act. XII, 12; cf. 5).

MARIE ÉGYPTIENNE (Sainte), pénitente africaine, née l'an 378, morte en 431, s'enfuit de la maison paternelle à l'âge de douze ans et se rendit à Alexandrie, où pendant dix-sept ans elle vécut dans le désordre. Elle se rendit dans le même but à Jérusalem avec plusieurs personnes qui y allaient pour célébrer la fête de l'exaltation de la sainte Croix, et elle se livra pendant la traversée aux plus grands excès. Le jour de la fête étant arrivé, elle voulut aussi entrer dans le temple, mais elle se sentit repoussée jusqu'à trois fois par une puissance invisible; et ce fut alors qu'ayant imploré le secours de la Vierge, elle entendit une voix qui lui dit de se retirer dans le désert au delà du Jourdain. Elle y passa quarante-sept ans dans les dernières austérités, au bout desquels le moine Zozime la découvrit

toute nue, la peau noircie par le soleil et voilée d'une longue chevelure toute blanche. Elle lui demanda son manteau pour se couvrir et sa bénédiction, et lui raconta son histoire et le pria de revenir dans un an pour lui donner la communion, ce que fit le pieux solitaire. Au bout de trois nouvelles années qu'elle avait réclamées pour achever sa pénitence, Zozime ne trouva plus que son cadavre, qu'un lion lui aida à ensevelir. Sa tombe devint le but de nombreux pèlerinages, et beaucoup d'églises et de chapelles furent construites en son honneur. C'est surtout dans l'Eglise gréco-russe que sa mémoire est honorée, le 1er mars. — Voyez Baronius, *Martyrologium romanum*, Mogunt., 1631, p. 209 ss.

MARIE A LA COQUE. Voyez *Alacoque*.

MARIE D'AGRÉDA. Voyez *Agréda*.

MARIE STUART. La vie si tragique de Marie Stuart a débuté sous les plus sombres et douloureux auspices. Son père, Jacques V Stuart, mourut de chagrin après la défaite de ses troupes, sept jours avant sa triste naissance, le 14 décembre 1542. Cette mort prématurée assura le triomphe de la Réforme en Ecosse. La mère de Marie Stuart, Marie de Guise, se vit exposée aux plus grands dangers de la part de la noblesse, à moitié gagnée aux idées nouvelles et qui favorisa les démarches par lesquelles Henri VIII cherchait à obtenir pour son fils, Edouard VI, la main de la jeune héritière. Gagnée à l'alliance française, Marie de Guise suivit les conseils du farouche cardinal Beaton, consentit au supplice du protestant Wishart et repoussa les offres du roi d'Angleterre. Beaton ayant succombé quelques semaines après à Saint-Andrews sous les poignards de plusieurs fanatiques, Marie de Guise l'emporta sur le parti protestant grâce au concours des armes françaises, et Jean Knox, qui se trouva compromis avec les assassins, fut emmené sur les galères de France. Dès 1548, pour échapper aux sollicitations toujours plus pressantes de la cour d'Angleterre, Marie Stuart fut conduite en France et confiée aux soins de Catherine de Médicis, chargée de veiller sur son éducation. Elle fut élevée à l'italienne, c'est-à-dire apprit de bonne heure à joindre à une dévotion étroite et superstitieuse la soif des plaisirs et la science d'une dissimulation peu scrupuleuse dans le choix des moyens. Les écrivains du temps insistent sur le charme profond et subtil qui se dégageait de toute sa personne et la rendait irrésistible, sur la précocité de son intelligence et sur l'influence qu'elle commençait déjà à exercer à la cour de France. Pendant qu'elle épousait en 1558 le dauphin François et devenait bientôt reine de France, sa mère mourait le 10 juin 1560, vaincue par les disciples de Knox. Dès le 6 juillet, par le traité d'Edimbourg, Marie Stuart renonçait à tous ses droits sur la couronne d'Angleterre et ratifiait la proclamation par le parlement du presbytérianisme comme religion de l'Ecosse. Devenue veuve elle-même le 5 décembre de cette même néfaste année, Marie Stuart, se sentant livrée sans défense à la haine jalouse de Catherine de Médicis, qui préférait perdre ses enfants plutôt que le pouvoir, et qui voyait en sa belle-fille une rivale trop redoutable,

résolut de rentrer en Ecosse et désavoua toutes les décisions du parlement comme attentatoires à son autorité et à son honneur. Brantôme a immortalisé ses tristes et poétiques adieux au doux pays de France. Après avoir échappé difficilement aux navires d'Elisabeth, qui semblait déjà guetter sa victime, Marie Stuart débarqua en Ecosse et arriva à Edimbourg le 21 août 1561. Reine italienne, catholique passionnée, désireuse de plaire et de jouir de la vie, elle se vit appelée à gouverner à dix-neuf ans un peuple grossier, étroit, ardent, à déjouer les embûches de l'Angleterre, à résister aux empiètements d'un clergé intolérant et au fanatisme de Knox. Le réformateur nous a conservé dans son histoire quelques-uns de ses entretiens avec la jeune reine, auprès de laquelle il semble vouloir jouer le rôle d'un Elie. Insensible aux avances comme aux menaces, il lui reprochait comme une idolâtrie infâme la messe, qu'elle célébrait dans sa chapelle ; il taxait de lubricités ses bals et ses plus innocents plaisirs, et la traitait non comme une reine, mais comme une criminelle. Il est vrai que, par ses légèretés et ses inconséquences, Marie Stuart semblait prendre à tâche de justifier ses plus cruels adversaires. Elisabeth, plus virile, plus unie au sentiment national qui faisait sa force, rachetait par ses grands talents politiques et par la sagesse de son gouvernement son manque de grâce, l'égoïsme et la cruauté des Tudors, tandis que sa rivale, tout entière au plaisir, victime d'une éducation corrompue et raffinée, luttant en vain contre le courant irrésistible des idées, marchait vers une ruine certaine. En 1565, malgré les conseils de ses amis les plus dévoués, Marie Stuart épousa son cousin Darnley qui, sous les séductions de la beauté physique, cachait tous les vices et était indigne d'elle. Elle persista, après comme avant son mariage, dans sa politique catholique et française, fit don secrètement de sa couronne à la France et vécut dans la familiarité de l'Italien Rizzio, agent des jésuites et de la papauté. En 1566, Darnley fit assassiner Rizzio sous les yeux de sa femme enceinte, qui jura d'en tirer vengeance. Lui-même périt en 1567 à la suite de l'explosion de la maison, dans laquelle l'avaient attiré sa femme et les conjurés. Miss Strickland dans son *Histoire des reines d'Ecosse*, M. Jules Gauthier et beaucoup d'autres ont affirmé que Marie Stuart n'avait rien su du projet des conjurés ; qu'en tous cas elle avait simplement laissé faire. Un soupçon injurieux pèse toutefois sur sa mémoire, et c'est là un de ces problèmes historiques qui exciteront toujours la curiosité, sans aboutir à une solution certaine. Toujours est-il qu'elle épousa quelques mois après Bothwell, l'un des conjurés, et souleva contre elle, par cette conduite, la haine de la nation. Faite prisonnière le 25 juillet 1567, elle dut résigner la couronne en faveur de son fils. Elle s'évada le 2 mai de l'année suivante dans des circonstances romanesques, que Walter Scott a retracées dans l'un de ses romans ; mais vaincue dès le 13 mai, elle eut la malheureuse pensée de se confier trois jours après à la générosité de sa rivale. On en connaît les tragiques péripéties ; maintenue dans la plus étroite captivité, Marie Stuart sut faire oublier ses fautes par la noblesse avec laquelle

elle supporta son immense infortune. Jusqu'à sa mort elle fut le centre de la réaction catholique dans toute l'Europe. C'est par admiration pour elle que Norfolk conspira deux fois et mourut sur l'échafaud ; c'est pour la sauver que Pie V lança en 1570 contre Elisabeth une excommunication qui hâta sa fin ; que l'Espagne arma ses navires, tandis que les jésuites aiguisaient leurs poignards ; que Lennox, favori de Jacques VI Stuart, se compromit, et que les comtés du Nord se soulevèrent. Aussi comprend-on que la condamnation de Marie Stuart soit devenue une question d'Etat et que son supplice, le 15 février 1587, ait semblé le salut des libertés anglaises. Elisabeth a joué le rôle hypocrite d'une indignation feinte en apprenant une exécution qu'elle avait souhaitée et qu'elle aurait peut-être voulu éviter par le crime de serviteurs dévoués ; elle a manqué de grandeur et sa rivale, chantée par les poètes, immortalisée par Schiller, charme encore et passionne de nos jours des cœurs généreux, trop disposés à oublier ses fautes pour son zèle en faveur de la foi catholique, de même que les écrivains protestants se laissent entraîner dans la sévérité de leurs jugements en dehors de la justice et surtout de la charité. — Sources : Outre les histoires générales d'Angleterre, Fraser, *History of Scotland* ; miss Strickland, *Lives of the queens of Scot.*, V ; Knox, *History of the Ref. of Religion in Scotl.*, London, 1664 ; F. W. Krummacher, *Knox U. Maria*, Berlin, 1857 ; L. Wiesener, *Marie St. et le comte Bothwell*, Paris, 1863 ; F. V. Raumer, *Elis. u. M. St.*, Leipz., 1836 ; Mignet, *Histoire de M. St.*, 1851 ; Labanoff, *Lettres inéd. de M. St.* ; Jules Gauthier, *Histoire de Marie St.*, 1870. A. Paumier.

MARILLAC (Charles de), diplomate célèbre, né en Auvergne (1510), comme son ami le chancelier de Lhopital, fut de bonne heure soupçonné d'incliner vers la Réforme, et quitta le barreau à vingt-deux ans, pour suivre son cousin Jean de la Forest, ambassadeur à Constantinople, auquel il succéda peu d'années après. Il devint ensuite conseiller au parlement de Paris, puis ambassadeur en Angleterre. François Ier lui fit don d'une charge de maître des requêtes et de l'abbaye Saint-Père de Melun. Nommé plus tard évêque de Vannes (1552), Marillac n'en continua pas moins de négocier pour la France en Allemagne, puis avec l'Espagne. La trève de Vaucelles, qui était son œuvre et celle de Coligny, ayant été rompue par Henri II, à l'instigation du pape et des Guise, Marillac se chargea de justifier cette rupture dans un *Discours* qui fut imprimé (1557), et reçut en récompense de cet étrange service l'archevêché de Vienne et la présidence du conseil privé. Il fut ensuite envoyé à Rome, puis en Allemagne, à la diète d'Augsbourg (1559), et joua un rôle important dans l'assemblée des notables de Fontainebleau (août 1560). — Dans les quarante années d'héroïques supplices qu'elle venait de traverser, la Réforme avait conquis un nombre immense de prosélytes ; plus des trois quarts des gens de lettres s'étaient tournés vers elle, et comme un peuple ne peut se cacher, les réformés commençaient à se réunir publiquement malgré les édits de proscription. La haine contre les Guise, qui marchaient à la spoliation de la couronne par

la plus redoutable des tyrannies, venait de se manifester par la conjuration d'Amboise, noyée dans le sang. Le protestantisme, dont les princes lorrains avaient juré l'extermination, était alors à son apogée, et la France qu'ils allaient, par le massacre de Vassy, précipiter dans l'ère funeste et maudite des guerres civiles, se recueillait à la pensée des périls qui la menaçaient et cherchait à les éviter. Tel était le but de l'assemblée de Fontainebleau, à laquelle Coligny allait demander le libre et public exercice du culte réformé. Elle fut présidée par le roi François II, accompagné de sa femme, Marie Stuart, et de sa mère, Marie de Médicis. Lorsque l'évêque de Valence, Jean de Montluc, eut sollicité la convocation d'un concile national où les ministres des deux cultes pourraient s'entendre, et lorsqu'il eut protesté contre les exécutions pour cause de religion comme étant des barbaries aussi contraires à l'Evangile qu'à l'exemple de l'Eglise primitive, l'archevêque de Vienne, orateur d'une puissance singulière, prit la parole à son tour. Les sentiments qu'il exprima étaient partagés par le chancelier de Lhopital, que sa position vis-à-vis des Guise obligeait à une grande prudence : « Il ne faut plus différer de s'assembler, soit par forme de concile national, soit sous le nom de consultation, sans s'arrêter aux obstacles que le pape y voudrait mettre, puisqu'il nous est permis, et qu'il est question de notre conservation. Et autrement, quand nous aurions perdu une partie du royaume, qu'il n'est en sa puissance de nous restituer, et qu'en tout événement nous ne voulons périr pour lui complaire, ains suivre la règle que Dieu nous a laissée, et que nos prédécesseurs ont si souvent pratiquée; mais en attendant que cette assemblée se fasse, j'estime qu'il serait grandement à propos d'entendre à trois ou quatre préparatifs, par lesquels une si sainte entreprise serait fort bien acheminée. Le premier est la résidence des évêques... Le second préparatif est de montrer par quelque acte insigne, que nous avons résolu de nous réformer à bon escient, afin que nos adversaires ne puissent dire que nous assemblons un concile pour établir nos prérogatives et privilèges, sans autrement avoir volonté de nous réformer. En quoi il me semble qu'il n'y a chose plus convenable à leur faire sentir qu'on entend y procéder de bon zèle, que de tenir la main à ce que cependant il ne se fasse rien en l'église par argent, afin que cette grande bête babylonique, qui est Avarice, laquelle a introduit tant de superstitions, tant d'abominations et tant de maux en l'Eglise de Dieu, donne des cornes en terre, et trouverons par ce moyen que la plupart des controverses qu'avons sur la doctrine, se pourront par là facilement composer... Cette sentence de Jésus-Christ est éternelle : *Gratis accepistis, gratis date...* Le troisième préparatif est de confesser nos fautes... Le quatrième préparatif est qu'en attendant le concile, les séditieux soient cohibés et retenus, en sorte qu'ils ne puissent altérer la tranquillité et le repos des bons. » — Enfin Marillac conclut à la prochaine convocation des états généraux, et mourut peu de jours après. Malgré les intrigues des Guise, les états se réunirent à Orléans, dans les derniers jours de l'année. Les vœux qu'y

émit le tiers état plus de deux siècles avant la Révolution, montrent ce que la France d'alors eût pu devenir, si elle n'avait écouté ses pires ennemis, qui étaient ceux du protestantisme ; ces vœux étaient les suivants : élection des curés par les communes, élection des évêques par les curés et les notables ; emploi d'un tiers des revenus ecclésiastiques pour l'entretien des écoles, des collèges et le soulagement des pauvres ; abolition des impôts payés à la cour de Rome ; suppression de la vénalité des charges, et unité commerciale par l'abolition des douanes des différentes provinces.— L'année suivante, les états réunis à Pontoise, puis à Saint-Germain, allèrent encore plus loin : ils demandèrent la vente des biens du clergé, puis, que les controverses religieuses fussent vidées conformément à la doctrine de l'Ancien et du Nouveau Testament, et que des églises fussent accordées aux protestants en même temps que l'entière liberté de leur culte. — Voir *Gallia christiania* ; De Thou, *Hist. univers.*; Haag, *La France prot.*; Bèze, *Hist. ecclés.*, I, 278 ; Crottet, *Petite chroniq. prot.*; Dargaud, *Hist. de la liberté religieuse*, I et II, et Ranke, *Hist. de France*, I, 216. O. Douen.

MARION (Elie), chef et prophète camisard, naquit à Barre-des-Cévennes (arrond. de Florac, Lozère) en mai 1678. Ses parents étaient dans l'aisance et n'émigrèrent pas à la Révocation. Il fut, nous dit-il lui-même, élevé selon le malheur des temps, c'est-à-dire forcé de fréquenter la messe « et instruit autrement par ses père et mère, mais d'une manière peu efficace, vu l'espèce de nécessité où ils se trouvaient par la persécution de lui donner eux-mêmes l'exemple de ce qu'ils désapprouvaient. » Il fit ses premières études à Nîmes, et demeura ensuite trois années à Toulouse chez un procureur au parlement, dans le dessein de s'appliquer au barreau, comme avaient fait Brousson et Cambolive. A l'âge de vingt à vingt-deux ans il n'avait pas encore lu la sainte Ecriture, mais quand approcha le moment de se procurer un certificat de catholicité pour être reçu avocat, il rentra en lui-même, fut saisi de dégoût et d'horreur pour les superstitions romaines, et prit secrètement la résolution d'abandonner la France à cause de son idolâtrie. Il commença par quitter Toulouse, au mois de septembre 1701, et se retira chez son père. Les Cévennes, désolées par la plus atroce persécution, étaient alors le théâtre d'un singulier phénomène, l'extase prophétique, maladie nerveuse excessivement contagieuse, qui sévissait surtout parmi les jeunes gens et les jeunes filles. A partir de 1688, elle avait régné avec une grande intensité dans le Dauphiné et le Vivarais, où elle avait fini par s'apaiser et ne plus produire que des accès intermittents dans l'intérieur des familles. Ce fut du Vivarais que, vers l'automne de l'année 1700, elle passa dans les Cévennes, portée par une vieille couturière qui allait de maison en maison exercer sa profession. Elie Marion fut d'abord choqué de l'extraordinaire agitation et des convulsions des inspirés, puis « frappé au cœur par la puissance irrésistible du langage divin de ces admirables enfants. » Bientôt un commencement d'extase le saisit à son tour, dans une assemblée qu'il avait convoquée.

Poursuivi par les émissaires de l'abbé du Chayla, il échappa à la prison moyennant deux cents pistoles que son père remit au célèbre persécuteur, et fut obligé de retourner à Toulouse. Il en repartit en juillet 1702, toujours avec l'intention de s'expatrier, et fut retenu en France par un avertissement que son frère reçut et proféra sous l'influence de l'Esprit. Le 1er janvier 1703, à l'issue d'un culte domestique qui avait duré une grande partie de la journée, l'extase se communiqua de son frère à lui, et il resta accablé par le sentiment de ses péchés. Durant trois semaines, il jeûna, pria, et eut des accès d'oppression et de convulsion répétés trois à quatre fois par jour, enfin sa langue se délia et il prophétisa. Pendant l'année précédente, il s'était senti porté à l'amendement de vie et à la sanctification ; « mais du moment, dit-il, qu'il eut été rendu participant de cet Esprit, il se trouva un cœur tout nouveau, extrêmement soumis à la volonté de son Dieu, et brûlant d'amour pour sa gloire. Il lui fut ordonné par ses inspirations d'aller joindre ses frères qui combattaient (depuis environ six mois) pour la cause de l'Evangile, à quoi il obéit ponctuellement. » Dans les premiers jours de février, il monta au camp des « enfants de Dieu », où il ne tarda pas à être rejoint par son frère cadet, nommé Pierre. Leur disparition mit en danger la vie de leur père, que Julien conduisit à plusieurs reprises en face du gibet sans pouvoir altérer sa constance et sa sérénité. — Vers le temps de Pâques, le prophète-capitaine Salomon Couderc reçut l'ordre intérieur de purifier sa troupe et celle de Castanet qui était venue se joindre à la sienne. Saisi de l'Esprit, Salomon les passe en revue et fait sortir des rangs environ soixante-dix camisards que l'Esprit lui désigne comme mondains ou désobéissants. Ceux-ci se jettent à genoux, fondant en larmes et implorant le pardon divin. « Comme j'avais déjà reçu quelque commandement dans la troupe, raconte Marion, je ne fus pas dans l'obligation de me mettre au rang de ceux qui devaient être mis au creuset, et je m'estimai heureux de pouvoir me garantir de cette terrible épreuve ; car lorsque Salomon eut ordre de la faire, j'en fus fort effrayé et j'en tremblai tout entier. » Puis Salomon annonça aux exclus que Dieu, touché de leur repentir, leur permettait de reprendre leur place. « J'ai dit, poursuit Marion, que j'avais été extraordinairement ému de cet acte si terrible et si solennel ; pendant que tout cela s'était fait, j'avais toujours été prosterné devant Dieu, implorant sa miséricorde afin que je ne fusse pas du nombre des malheureux rejetés. Comme Salomon faisait sa prière, je fus saisi de l'Esprit, qui me fit prononcer diverses choses ; et mon âme étant toujours frappée des mêmes idées, je répandis des larmes de sang en abondance. Le sang était vermeil comme s'il fût sorti de mes veines ; il en coula sur mon habit et sur mon fusil, et même jusqu'à terre. Et cela arriva en présence d'un grand nombre de personnes en plein midi, dans un lieu (proche de Barre) appelé les Vernèdes. » — Peu de temps après l'Esprit ordonna au frère Atgier La Vallette de distribuer la cène ; celui-ci hésita tout effrayé jusqu'à ce que l'ordre divin eût été répété

par la bouche de Marion. « Après cette seconde déclaration, dit Marion, nous nous mîmes promptement en devoir d'obéir. Et comme nous ne savions pas la manière dont on célébrait cette sainte cérémonie, nous consultâmes des personnes expérimentées. Le frère La Valette, ministre extraordinairement appelé, présenta le pain et le vin au peuple ; et moi je servais le ministre, mettant la coupe entre ses mains. Nous eûmes un grand nombre de communiants et abondance de sermons excellents avant et après la communion, car Dieu mettait des choses admirables, sur ce sujet, en la bouche de ses serviteurs. » A partir de ce moment La Valette et Marion donnèrent la cène tous les trois mois et deux dimanches de suite. Le frère Abraham Mazel se tenait debout près de la table, le visage tourné vers les assistants, et arrêtait au passage ceux que l'Esprit lui désignait comme insuffisamment préparés : Mon frère, allez prier, leur disait-il, et revenez ensuite. — Vers le mois de mai, à Ferrières près de Barre, Marion eut une vision en plein midi : l'Esprit lui révéla qu'un traître, qui serait le lendemain l'un des premiers à l'assemblée, était en train de le trahir, il lui fit voir et entendre l'homme s'entretenant à Barre avec le subdélégué de l'intendant. Marion fit part de sa vision au frère La Valette, lui dépeignit l'homme, ses habits, son âge et son visage. Le lendemain, pendant le chant d'un psaume, il fut saisi de l'Esprit, déclara que le traître était dans l'assemblée et raconta ce que celui-ci avait dit la veille au subdélégué. A son réveil, il reconnut l'homme, que sa pâleur avait fait soupçonner de tous les assistants. Le coupable repentant avoua son crime à deux personnes désignées pour le chapitrer. Marion rapporte encore le trait suivant dont il fut témoin, un jour qu'il était descendu chez son père : « Le jeune garçon, mon frère, parlant avec une véhémence extraordinaire, l'Esprit lui dit : « Je t'assure, mon enfant, que, pour persuader à « ceux qui sont ici présents que c'est moi qui te parle, je veux que tu « frappes ta poitrine à coups de couteau, sans qu'elle en puisse être « offensée. Ne crains point ; car je ne permettrai pas que tu sois « blessé. » Mon frère insista en demandant des couteaux ; mais il ne s'en trouva qu'un : il était grand et pointu. Il le prit de la main droite, et il se frappa plusieurs fois de la pointe le ventre et l'estomac avec une très grande force ; mais son corps résistait comme s'il eût été de fer ; et son habit même ne fut pas percé. Tout le monde était effrayé et fondait en larmes. » — Après que Salomon eut reçu l'ordre de déposer le commandement pour se consacrer uniquement à la prophétie ou prédication ; après qu'André Noguier, qui lui avait succédé, eut été pris et fusillé au pont de Montvert, Elie Marion partagea le commandement de la troupe avec Abraham Mazel ; toutefois sa célébrité ne commença que dans l'exil. La défection de Cavalier, bientôt suivie de la mort de Roland, avait jeté la débandade parmi les insurgés : Joanni et Catinat s'étaient rendus au maréchal de Villars. Plusieurs autres chefs chargèrent Marion, leur supérieur par l'instruction, de capituler en leur nom pour leurs troupes et pour les protestants d'une trentaine de paroisses qui les avaient nourris pendant la guerre.

En conséquence, au mois d'octobre 1704, Marion se rendit à Alais et signa un traité avec le marquis de Lalande. « En vertu de ce traité, dit-il (Introduction des *Avertissements prophétiq.*), tous les prisonniers de nos cantons devaient être mis en liberté et rentrer dans la possession de leurs biens. Les habitants des paroisses que les ennemis avaient brûlées, devaient être exempts des tailles pendant trois ans, et ni les uns ni les autres ne devaient plus être inquiétés pour le passé ni molestés sur la religion ; mais il leur était permis de servir Dieu dans leurs maisons, selon les mouvements de leur conscience. Villars et Bâville sollicitèrent Marion de rester dans le royaume, et lui offrirent une pension et quelque emploi civil ou militaire ; mais il s'en tint à l'exécution de son traité. Il sortit de France, emmenant son père et ses frères, ainsi que Larose, La Valette et un certain nombre d'autres camisards. Un lieutenant, commandant une escorte de quatorze dragons, les conduisit à Genève aux frais du roi. Ils y arrivèrent en novembre et y furent mal reçus. Ces farouches guerriers du désert, qui, depuis si longtemps habitaient dans des grottes et couchaient à la belle étoile, ne savaient plus vivre dans les villes, ni loger sous un toit. « Dans cette cité régulière et doctorale, dit M. Peyrat, leurs assemblées n'inspirèrent que la curiosité, leur éloquence inculte que le dédain, leurs visions qu'une pitié superbe; leur culte fut probablement un objet de scandale. La métropole de Calvin eût peut-être fait enfermer comme des insensés ou des perturbateurs les derniers soldats du calvinisme ; mais elle sa hâta de les expulser de ses murs, à la requête, il faut le croire, de M. de La Closure, résident français. » Après avoir laissé éteindre l'insurrection sans lui accorder le moindre secours, les puissances protestantes, sollicitées par Miremont, Belcastel, Labourlie, songèrent à la rallumer. L'agent de Miremont, Flottard, envoyé en Suisse, s'y trouvait à l'arrivée des camisards, et n'eut pas de peine à en décider un graud nombre à retourner en Languedoc, pour y annoncer la prochaine arrivée d'un libérateur, qui levait un régiment de réfugiés. Les brigadiers Catinat, Castanet, Salomon, Lafleur, Larose, Amet, Marion, étaient obligés de vivre avec les quinze sous qu'on leur accordait par jour; les capitaines, avec dix sous ; les simples camisards, avec six sous : tous soupiraient après leurs montagnes. Ils tentèrent d'y rentrer. Catinat partit le premier, à la fin de novembre. Avant Noël il était arrivé et avait rejoint dans leurs cavernes les quatre chefs indomptables qui n'avaient pas quitté les Cévennes, Ravanel, Abraham, Claris et Montbonnoux. Ils préparèrent des magasins de vivres, et travaillèrent en silence à organiser l'insurrection pendant l'hiver. Marion séjournait en Suisse depuis trois mois, lorsqu'une inspiration lui ordonna de retourner aux Cévennes, en l'informant qu'il verrait répandre le sang d'un bon nombre de ses frères, mais que sa vie serait sauve ; en conséquence, il repassa la frontière avec Fage, La Valette et Fidel. Pendant que Bâville appelait un commandant militaire, qui fut Berwick, une dernière réunion des principaux conjurés eut lieu dans la cabane de l'un d'eux, nommé Boéton; le jour du

soulèvement fut fixé, soit à l'apparition de la flotte anglo-hollandaise, soit à l'arrivée de Miremont, et irrévocablement au 25 avril 1705. Politique autant que religieuse, la nouvelle insurrection à laquelle les catholiques eux-mêmes allaient prendre part, s'annonnonçait comme devant être terrible: Berwick devait être arrêté, Bâville mis à mort. Peu de jours avant la date fixée, les chefs s'introduisirent dans les villes de Nîmes et Montpellier où le grand coup devait être frappé. Une trahison fit avorter le projet. Tous les camisards surpris furent suppliciés avec des raffinements de torture, qui déchirèrent leurs muscles d'acier sans leur arracher un soupir. Marion réussit à sortir de Nîmes, ainsi que Fage, erra longtemps dans les déserts, mourant de faim, n'osant se montrer parce que sa tête était mise à prix. En août, il traita une seconde fois avec Lalande, et sortit de France en compagnie d'Abraham, La Valette, Fage, David et d'une quinzaine d'autres camisards ou prisonniers relâchés. Ils furent de nouveau conduits à Genève et y arrivèrent à la fin du mois, tandis que Montbonnoux, Claris, Lafleur et Fidel, restés en armes, qualifiaient sévèrement leur conduite. Marion se rendit ensuite à Lausanne près de son père et de sa famille, et y demeura jusqu'à ce qu'il lui fût ordonné par l'Esprit d'aller à Londres, où il arriva le 16 septembre 1706, après un voyage qui avait duré cinquante-cinq jours. Là, réuni à Fage et à Jean Cavalier (cousin du célèbre chef camisard), qui recevaient aussi la visite de l'Esprit, il se mit à prophétiser. Jean Daudé de Nîmes, Charles Portalès du Vigan, et le fameux mathématicien Nicolas Fatio-Duillier, recueillirent ses inspirations et les couchèrent par écrit à mesure qu'elles sortaient de ses lèvres. Deux jours après son arrivée, il eut un premier accès et prononça les paroles suivantes: « Le Diable s'en va détruit. Les belles promesses que j'ai à vous faire! La trompette va sonner. Le feu, les foudres et les carreaux sont prêts pour tes ennemis. Comme il y a beaucoup de gens qui ne viennent que par curiosité, je ne veux pas que ma parole soit manifestée à un tel peuple. Prépare-toi à partir bientôt de ce pays, pour aller vers tes frères, pour y combattre plus que jamais. » Peu à peu les inspirations devinrent moins laconiques, sans jamais s'écarter beaucoup, pour le fond, du thème primitif (20 septembre) : « Mon enfant, je viens avec une verge de fer pour châtier le méchant. Tu verras bientôt le Diable englouti en victoire. Tu partiras bientôt de ce pays. Laisse le monde et le Diable; ils se joignent ensemble. On vous rebute et je vous recueille. Ha que de tumulte se prépare! Tout se prépare à combattre. Mais il y aura beaucoup de lâches. J'ai beaucoup de choses à vous communiquer. Ne vous effrayez point. Laissez faire le monde. Ne t'épouvante point, je serai avec toi. Le temps s'approche que je dois rassembler mes élus... Le Diable ne régnera plus sur mon peuple, etc. » Ces divagations prononcées dans des crises nerveuses produisirent sur beaucoup d'Anglais l'impression favorable qu'elles avaient produite sur Brousson et sur Jurieu, quelques années auparavant. Les uns s'enthousiasmèrent et prirent feu pour les prophètes, tandis que d'autres,

hostiles à toute nouveauté en matière religieuse, criaient à la jonglerie et à l'imposture. L'évêque de Londres chargea le consistoire de l'Eglise française de la Savoie d'examiner de près les trois inspirés. Ceux-ci, d'abord amicalement accueillis par le consistoire, remarquèrent bientôt un changement d'attitude chez quelques-uns de ses membres et furent informés par le modérateur Du Bourdieu qu'ils avaient des ennemis. Leur refus de comparaître davantage irrita la compagnie, qui, le 5 janvier 1707, fit publier du haut de la chaire de toutes les églises françaises, que « les mouvements de ces inspirés n'étaient que l'effet d'une habitude volontaire et indigne de la sagesse du saint Esprit; que les paroles qu'ils prononçaient dans l'extase étaient remplies de contradictions palpables et de faussetés évidentes, de prophéties manquées et de blasphèmes dangereux. » Une guerre très vive de pamphlets éclata entre les partisans et les adversaires des prophètes. Parmi les derniers se fit remarquer le pasteur réfugié Claude Grostête, qui publia quatre ouvrages contre les inspirés. Affaiblie par les jeûnes répétés et excessifs que lui ordonnait l'Esprit, la tête de Marion s'exalta; la calomnie le mit hors de lui, ses accès devinrent quotidiens, il prit au sérieux le rôle d'envoyé divin que lui conférait l'Esprit, et tomba dans la dernière extravagance. — Pour le justifier du reproche de fraude, Daudé, Portalès et Fatio publièrent les cent vingt-deux discours qu'il avait prononcés dans cent vingt-quatre accès, du 18 septembre 1706 au 30 mars 1707, et leur donnèrent le titre, modeste à dessein, d'*Avertissements prophétiques*, etc. (Londres, 1707, in-12 de *XVIII*-178 pages). Livre unique en son genre, composé de rêves extatiques et parlés, dont le sujet est l'envoi d'un prophète divin, chargé d'annoncer à la terre la prochaine venue du Seigneur, les châtiments effroyables destinés aux méchants, puis la joie des élus, le tout emprunté par une imagination médiocre à quelques discours de Jésus, et surtout à l'Apocalypse et à Esaïe. Monologue perpétuel de l'Esprit s'adressant au voyant, et lui réitérant sans cesse la promesse toujours déçue de révélations merveilleuses et de mystères dévoilés. En somme, l'ouvrage contient peu de religion véritable, c'est-à-dire de pieuse tendresse et d'aspiration à l'idéal, mais une religion matérialisée, qui n'inspire que de sèches exhortations de rester fidèle à Dieu, parfois entrecoupées de chants informes donnés pour ceux qu'on chantera dans le ciel. D'abord les tableaux que trace l'esprit sont décousus, composés de fragments hétéroclites et sans liaison; puis à mesure que les accès se multiplient, un progrès sensible se manifeste par une plus grande facilité d'élocution et par l'abondance des images vives et hardies. A peine se trouve-t-il encore çà et là quelques insanités, dont du reste la bienveillance des rédacteurs a dû réduire le nombre. Enfin les dernières inspirations sembleraient presque l'œuvre d'un esprit maître de lui-même, qui ne traite qu'un sujet à la fois et ne le quitte qu'après l'avoir épuisé. Enivré de ses premières prophéties qu'il relit et médite sans cesse à l'état de veille, l'auteur a acquis par l'exercice un véritable talent d'improvisation et atteint parfois à une

éloquence abrupte, mais d'un effet grandiose et saisissant. Nous avons inséré la page la plus remarquable dans *les Premiers pasteurs du Désert* ; en voici une autre également pleine de mouvement et de vie : « Qu'ai-je à faire de l'hypocrisie? Qu'ai-je à faire de ces masques d'orgueil? Je m'en vais les détruire. Je veux des serviteurs fidèles : je veux des serviteurs qui déclarent ma volonté, et non pas des lâches qui la trahissent. Je t'assure, le temps des ténèbres va finir sur la terre. Voici la lumière du monde qui va paraître sur la terre. Les endroits les plus obscurs et les plus sombres seront éclairés. Je t'assure, mon enfant, les vivants de ce monde mourront, et les morts de ce monde ressusciteront. Mes anges paraîtront dans peu de jours; je t'assure, le temps n'est pas loin. Voici le temps de leur vendange : ils viennent, mon enfant, ils ont la faucille à la main; ils viennent racler et détruire entièrement l'impudicité du monde, et détruire entièrement la superstition et l'idolâtrie de la terre. Ils vont dans peu de jours exécuter mes ordres et mes jugements sur la terre.» Contrairement à ce qui arrivait à beaucoup d'autres inspirés, Marion se souvenait de ce qu'il avait dit dans l'extase. Certains indices sembleraient même indiquer que, durant ses accès, il avait conscience de son état physique : « Je renverserai mes ennemis, comme je t'ai renversé maintenant. As-tu vu l'inquiétude que j'ai donnée à ton corps? C'est l'image de ma fureur... Les entrailles de Babylone bruiront sur la terre, comme j'ai fait bruire les tiennes. » Et à la fin d'un accès : « Repose-toi, mon enfant, je te donne ma bénédiction. » Enfin l'absence de toute idée nouvelle, la monotone répétition d'un thème bien connu et déjà développé par des sectes nombreuses ; des prédictions jetées en l'air ou bien après l'événement (ainsi la formation de la cabale dont Du Bourdieu avait averti les inspirés dès le 21 octobre, n'est prédite que le 17 novembre); le sentiment amer que Marion laisse paraître contre ses adversaires; l'orgueil insensé dont il fait preuve en un endroit : « Sache que je relèverai ta gloire par-dessus les cieux » ; tout nous porte à conclure que, intellectuellement aussi bien que moralement, l'extase n'a point de rôle créateur, et que, dans les cas analogues à celui des camisards, elle se borne soit à éveiller certaines facultés, soit à leur donner un développement et une acuité extraordinaires. Une note des *Avertissements* annonçait, comme devant bientôt paraître, un ouvrage un peu différent (*Le Théâtre sacré des Cévennes*), que Misson (voir ce mot) publia, en effet, quelques mois plus tard. — Cependant les *Avertissements* ayant été déférés aux tribunaux comme un « livre séditieux et blasphématoire, » Marion, Daudé et Fatio furent condamnés à deux jours de carcan, peine infamante qui ne fit que les confirmer dans leur foi. Non contents de prédire la chute de Babylone et le rétablissement de Sion, dans un délai de trois ans et demi à partir de 1707, ils annoncèrent, au mois de décembre de cette année, qu'au mois de mai suivant, Thomas Emes, l'un de leurs adhérents qui venait de mourir, serait ressuscité par l'inspiré Lacy. « Le ministère anglais, dit Voltaire, prit le parti le plus sage. Il leur permit de déterrer le cadavre

dans le cimetière de l'église cathédrale. La place fut entourée de gardes ; tout se passa juridiquement et la scène finit par mettre au pilori les prophètes. » Ils firent cependant un assez grand nombre de prosélytes anglais, et s'organisèrent, vers la fin de 1709, en secte de véritables « saints des derniers jours. » Chaque adepte reçut un nom biblique par le ministère de Marion et de la prophétesse Jeanne Roux, et fut incorporé dans l'une des douze tribus qui attendaient la parousie et le rétablissement du sanctuaire à Jérusalem dans le courant de 1711. Vers le milieu de cette année, les prophètes, ainsi que Fatio, Portalès, Allut, Audemard et Nolibet, quittèrent l'Angleterre, par ordre de l'Esprit, traversèrent la Hollande, gagnèrent l'Allemagne, essayèrent infructueusement d'y répandre leur doctrine, retournèrent à Londres, et publièrent en 1712 le *Cri d'alarme ou avertissement aux nations qui sortent de Babylone*, in-8°. Un nouveau voyage missionnaire (1712-1713) conduisit Marion, Allut, Fatio et Portalès à Stockholm, puis sur les confins de la Prusse, où ils furent arrêtés par ordre du roi de Pologne, et gardés huit mois prisonniers. Ils allèrent ensuite à Constantinople et à Rome. Marion mourut à Livourne le 29 novembre 1713, tandis que ses compagnons retournaient en Angleterre. Ils firent ensuite paraître de nouvelles inspirations : *Quand vous aurez saccagé, vous serez saccagés*, 1714, in-8°, et le *Plan de la justice de Dieu sur la terre dans ces derniers jours*, 1714, in-8°. Les deux derniers ouvrages ont été traduits en latin par Fatio. La secte publia encore sous le titre de *Recueil d'avertissements touchant l'ordre des assemblées et les règles de la discipline*, etc., in-12, un compte rendu des discours prononcés dans les assemblées tenues le 7 mai 1713 au 16 février 1715. — Voir les *Avertissenents prophétiques*; le *Théâtre sacré;* Voltaire, *Siècle de Louis XIV*; *La France prot.*; N. Peyrat, *Hist. des pasteurs du Désert*, Paris, 1842, in-8°; A. Dubois, *Les prophètes cévenols*, Strasbourg, 1861, in-8°, le *Bullet. de la Soc. d'hist. du Prot.*, 2e série, IV, 495, et nos *Premiers pasteurs du Désert*, Paris, 1870, in-8°. O. Douen.

MARISTES. La société des maristes (*Societas Mariæ*) a été fondée par le père Jean-Claude-Marie Colin, dans le sanctuaire de Notre-Dame de Fourvières, à Lyon, en 1815. Ses membres, tous consacrés à la Vierge, se livrent à l'éducation chrétienne de la jeunesse dans les collèges, à la direction des grands séminaires, aux missions dans les pays catholiques et chez les infidèles. La Société commença son œuvre dans les diocèses de Lyon et de Belley ; elle fut approuvée par Grégoire XVI en 1836, mais ses constitutions ne reçurent leur sanction canonique qu'en 1860. Un tiers ordre a été approuvé par Pie IX en 1850. Les pères maristes ont un certain nombre de maisons d'éducation très florissantes, et dirigent plusieurs grands séminaires. Ils ont dans plus de vingt diocèses des résidences de prêtres-profès qui se consacrent au saint ministère pour les stations, les missions (surtout celles de l'Océanie occidentale) et les retraites. Ils ont encore des scolasticats sur divers points de la France. En 1856, la Société fonda deux missions en Angleterre, l'une à Londres et l'autre à

Rumfort, dans le comté d'Essex; plus tard elle a établi à Dundalk en Irlande un noviciat, un scolasticat, un collège, et depuis elle a fait un envoi de missionnaires à la Louisiane. Depuis 1852 elle est divisée en deux provinces, qui ont leur siège à Paris et à Lyon. C'est dans cette dernière ville qu'est la maison mère. Le nombre des maristes, établis en France en 1878, était de 657. — Voyez le *Manuel du Tiers-Ordre de Marie*, publié en 1851, et la *Vie du vénérable Pierre-Marie Louis Chanel*, de la société de Marie, par le père Bourdin.

MARLORAT (Augustin), célèbre pasteur protestant. Né vers 1506 à Bar-le-Duc et demeuré orphelin à l'âge de huit ans, il fut placé au couvent des augustins où il fut ordonné prêtre en 1524. Instruit, éloquent, actif, le jeune Marlorat était appelé à un avenir brillant, lorsqu'il suivit l'appel de sa conscience qui lui montrait, dans les doctrines nouvelles prêchées par la Réforme, la voie conforme à l'Evangile. C'est à Bourges sans doute, dans cette ville où enseignait Melchior Wolmar et où étudiaient Calvin et Théod. de Bèze, que Marlorat, prieur d'un couvent de son ordre, embrassa le protestantisme. Il prêcha la justification par la foi avec la même ardeur qu'il avait mise à annoncer la justice par les œuvres. Obligé de fuir le pays lorsqu'éclatèrent les persécutions de 1534-35, il se retira à Genève où il fut employé comme correcteur dans une imprimerie. Nommé quelque temps après pasteur à Crissier, près de Lausanne, puis à Vevey, marié, mis en rapport avec de Bèze, Marlorat travaillait avec un zèle infatigable à propager la connaissance des vérités de l'Evangile par la parole et par la plume. En 1559, il fut envoyé par le consistoire de Genève en qualité de pasteur à Paris, y exerça son ministère pendant un an environ; puis, fut appelé à la tête de l'importante Eglise réformée de Rouen qui ne comptait pas moins de dix mille paroissiens, vingt-sept anciens et quatre pasteurs. Marlorat s'acquitta de ses nouvelles fonctions avec un grand succès et ne tarda pas à jouir de la considération générale. Député au colloque de Poissy, il prit à cette assemblée et à celle de Saint-Germain la plus grande part, bien qu'il ne se fît pas illusion sur les chances de succès de ces essais de pacification. Il présida également le synode provincial de Rouen en janvier 1562. Lorsqu'éclatèrent les guerres de religion, à l'approche des périls qui les menaçaient, les protestants de Rouen s'emparèrent du gouvernement de la ville et organisèrent sa défense contre les armées catholiques qui se préparaient à en faire le siège. Ce fut dans ces jours mémorables que Marlorat déploya toutes les ressources de son caractère ferme et noble et de sa foi patiente et héroïque. Après la prise de la ville, il fut arrêté, mandé devant le connétable de Montmorency qui le traita durement, et condamné par le Parlement « à estre traîné sur une claye, pendu et estranglé en une potence devant l'église de Nostre-Dame de Rouen. Ce fait, sa teste estre séparée de son corps et mise sur un pal de bois sur le pont de la ville. » Marlorat subit le martyre le 30 octobre 1562. — Ses principaux ouvrages sont : 1° *Nova Testam. catholica expositio eccles., sive Bibliotheca expositionum N. T.*, Genève, 1561, in-fol., réimp. par

Etienne, à Genève, 1564, 1570 et souvent depuis. C'est un commentaire, moitié savant, moitié populaire, sur les divers écrits du Nouveau Testament avec de nombreuses citations empruntées tant aux Pères de l'Eglise qu'aux écrits des réformateurs ; 2° *Genesis cum cathol. exposit. eccles.*, Gen., 1562 ; 3° *In CL Psalmos Davidis et aliorum S. S. prophetarum expos. eccl.*, Gen., 1562 ; 1565 ; Morg., 1584 ; Gen., 1585 ; 4° *Cent cinquante oraisons ou prières en prose française, chacune mise à la fin d'un chacun des cent cinquante Pseaumes de David, trad. en rime par Cl. Marot et Théod. de Bèze*, Lyon, 1563 ; 5° *La sainte Bible, qui est toute la sainte Escriture, translatée en françois : interprétée par les pasteurs et professeurs de Genève, et avec les annotations au bas des pages : publiées et augmentées par A. Marlorat*, Gen., 1563, in-f° et in-4° ; Caen, 1563, in-f° ; Lyon, 1563, in-4° ; 6° *Esaïæ prophetia, cum catholic. exposit. eccles.*, Gen., 1564 ; 1610 ; 7° *Traité du péché contre le Saint-Esprit*, Lyon, 1564 ; 8° *Le Nouveau Testament corrigé sur le grec, avec annotations augmentées*, Lyon, 1564 ; 9° *Thesaurus S. Scripturæ propheticæ in locos communes rerum, dogmatum et phraseon digestus*, Lond., 1572 ; Laus., 1575 ; Bern., 1601 ; Gen., 1608 et 1624 ; 10° *Exposit. in Jobum*, Gen., 1585. — Voyez Floquet, *Beza, Hist. ecclés.*, I, passim ; Baum, *Beza*, passim ; *A. Marlorat, sa vie et sa mort*, Caen, 1862 ; *Bulletin de la Soc. d'Hist. du Prot. fr.*, VI, 109 ss. ; Haag, *France protest.*

MARMOUTIER (commune de Sainte-Radegonde, Indre-et-Loire), *Majus Monasterium*, la plus ancienne et la plus célèbre de toutes les abbayes bénédictines de l'Occident. Elle est située aux portes de Tours. C'était l'ermitage de saint Martin ; en ce lieu, dans un désert, entre un rocher et la Loire, l'évêque de Tours se construisit une cellule de bois ; quatre-vingts moines s'y creusèrent des grottes dans le roc ou s'y bâtirent des retraites autour de lui ; Sulpice-Sévère nous peint la vie de ces solitaires. Au temps de Grégoire de Tours, un pieux personnage du Limousin, saint Yrieix, ayant prié sur le tombeau de saint Martin, traversa le fleuve pour voir Marmoutier, d'où il emporta une fiole pleine de l'eau d'un puits que « le saint de Dieu » avait creusé de ses propres mains (*Mir. Martini*, II, 39), cette eau fit des miracles. L'église, d'abord consacrée à saint Pierre et à saint Paul, fut relevée un siècle après saint Martin, auquel elle fut dédiée et reconstruite au treizième siècle. L'abbaye, ravagée par les Normands, posséda des richesses immenses ; elle se distingua par la culture des lettres ; plusieurs fois saccagée depuis, elle accepta la réforme de Saint-Maur. — Voyez *Gallia Christiana*, XIV (Hauréau) ; *Monast. Gallic.*, pl. 152 ; Martène, *Hist. de Marm.*, p. p. C. Chevalier, 2 vol., Tours, 1875 ; Nobilleau, *Necrologium beatiss. Martini Turon.*, 804-1495, *et Majoris monasterii obituarium*, Tours, 1875, et diverses publications locales. Le monastère de saint Martin n'est pas à confondre avec une autre belle abbaye du même nom, qui s'appelle en latin *Mauri Monasterium* ou *Aquileia*, et qui est située en Alsace ; au reste, le saint Maur auquel l'abbaye alsacienne doit son nom est autre que le grand saint des bords de la Loire, le patron de Glanfeuil et de la congrégation

de Saint-Maur; c'est un abbé de l'endroit qui vivait au huitième siècle.

MARNIX DE SAINTE-ALDEGONDE. Voyez *Sainte-Aldegonde.*

MAROC. L'empire du Maroc, qui forme l'extrémité nord-ouest du continent africain, renferme une population que l'on évalue fort diversement de 2 à 8 millions d'habitants. Si l'on prenait pour base la population de l'Algérie, qui est à peu près dans les mêmes conditions, on arriverait à attribuer au Maroc 2,750,000 habitants. Les deux tiers de cette population appartiennent à la race maure, le dernier tiers est composé de juifs (dont on estime le nombre à 340,000), de bédouins et de nègres. Aucun Européen n'habite l'intérieur du pays; on n'en rencontre qu'à Tanger et dans les principaux ports de l'Atlantique. L'islamisme est la seule religion reçue au Maroc. L'empereur ou sultan du Maroc est le seul chef de la religion. Le pouvoir qu'il possède dans ce domaine est bien supérieur à celui du sultan des Turcs. Tandis que celui-ci est obligé en matière religieuse de prendre l'avis du Cheik-ul-Islam et de la classe des ulémas pour tout ce qui touche à l'interprétation du Coran, l'empereur du Maroc est absolument souverain dans les affaires religieuses. — Les juifs jouissent au Maroc d'une liberté relative; cependant ils sont exposés souvent à des vexations de la part des autorités musulmanes. Les chrétiens sont fort peu nombreux; on n'évalue pas leur nombre à plus de 500. Ce sont tous des étrangers, Espagnols catholiques ou Anglais protestants. Aucun essai de missions chrétiennes n'a encore été tenté dans le pays. — Bibliographie : Martin, *The Stateman's Yearbook*, 1880; De Amicis, *Marocco*, 1878; Augustin, *Marokko in seinen geographischen, historischen, religiösen,* etc., *Zuständen*, 1540; Leared, *Marocco and the Moors*, 1876, etc.

MAROLLES (Louis de), conseiller du roi et receveur des consignations à Sainte-Menehould (Marne), refusa d'abjurer à la Révocation et tenta de passer en Allemagne. Arrêté le 2 décembre 1685, à deux lieues du Rhin, il fut emprisonné au Pont couvert à Strasbourg, puis conduit à Chalon-sur-Saône, dont le présidial le condamna aux galères perpétuelles et à la confiscation des biens. De Marolles en appela au parlement de Paris, qui confirma la sentence (9 mars 1686). C'était la première condamnation de ce genre qu'il prononçait. Lorsqu'on fut bien persuadé que les propositions que Bossuet avait fait porter au condamné étaient définitivement repoussées, celui-ci fut transféré de la Conciergerie à la Tournelle (mai). Les juges, touchés de compassion, ne le firent enchaîner que d'un pied; mais le lendemain le roi ordonna qu'on lui « mît la chaîne au cou, comme aux plus scélérats. » Or elle pesait cinquante livres, et de Marolles avait soixante-trois ans. Cette barbarie étonnerait de la part de Louis XIV, qui n'était pas habituellement cruel, si l'on ne connaissait l'immensité de son orgueil, blessé de rencontrer pour la première fois un obstacle invincible : la conscience d'un homme de bien décidé à tout souffrir plutôt que d'abandonner la religion qu'il croyait la véritable. Celui-ci écrivait en juillet : « Voici en deux mots un abrégé de

notre misère : nous couchons cinquante-trois hommes dans un lieu qui n'a pas cinq toises de longueur, et pas plus d'une et demie de largeur. Il couche à mon côté droit un paysan malade, qui a sa tête à mes pieds et mes pieds à sa tête ; il en est de même des autres : il n'y en a peut-être pas un d'entre nous qui n'envie la condition de plusieurs chiens et chevaux... Nous étions hier quatre-vingt-quinze condamnés, mais il en mourut deux ce jour-là et aujourd'hui un ; nous avons encore quinze ou seize malades, il y en a peu qui ne passent par là. » C'est dans cet état, au milieu des blasphèmes et des abominations proférées par les plus vils scélérats, que De Marolles écrivit un petit traité sur la Providence, imprimé à Amsterdam, en 1710, in-12. Le mois précédent, pour colorer leur défaite, les prêtres avaient répandu le bruit que sa constance n'était nullement méritoire, et ne devait être attribuée qu'à des accès de démence. Il leur avait aussitôt donné un démenti, en proposant aux savants parisiens un problème de hautes mathématiques, qu'on trouve dans les œuvres d'Ozanam. Enfin la chaîne partit le 20 juillet (voir le mot *Galériens*). A Dijon on y ajouta un autre condamné non moins célèbre par sa douceur et sa piété, l'avocat Isaac Lefèvre, de Château-Chinon (Nièvre). « Ainsi, dit un document de l'époque, ces deux illustres confesseurs, qui se connaissaient déjà de réputation par leurs souffrances et par leur courage, furent réunis pour être une couple distinguée de témoins de la vérité. » Arrivé à Marseille au prix de souffrances incroyables, De Marolles y retrouva les implacables convertisseurs. Deux fois on faillit l'embarquer pour l'Amérique comme incapable de ramer. Le 12 février 1687, il fut jeté dans un infect et noir cachot du fort Saint-Nicolas, où le major Lambert, bourreau par avarice, le laissait manquer de tout, même de nourriture. Exténué, n'en pouvant plus, mais toujours résigné et confiant en la bonté céleste, De Marolles eut des hallucinations, et se blessa gravement à la tête en tombant un jour d'inanition. « Enfin, le 17 juin 1692, il entra dans le séjour du Seigneur, » après cinq années d'un martyre chrétiennement et joyeusement supporté. Son corps fut jeté dans le cimetière des Turcs et dans une fosse creusée par eux. — Voir Jurieu, *Lettres pastorales*, I, 48 ; *Hist. des souffrances du bienheureux martyr Louis de Marolles*, La Haye, 1699, in-8° ; *La France prot.* et *Bullet. de l'hist. du prot. fr.*, III, 293 ; XI, 162 ; XII, 433. O. Douen.

MARONITES, secte chrétienne du mont Liban. Les maronites sont certainement d'origine syrienne, puisque leur liturgie est encore aujourd'hui rédigée en langue syriaque. Les maronites furent d'abord des monothélètes. Ils paraissent devoir leur nom et leur origine à un moine du nom de Marum ou Maron qui, à la fin du sixième siècle, enseignait qu'il y a en Jésus-Christ une seule volonté, tout en reconnaissant ses deux natures. En 1182, une première réconciliation eut lieu entre les monothélètes du Liban et l'Eglise romaine, réconciliation incomplète, qui ne ramena à l'Eglise catholique que le patriarche maronite d'Antioche et quelques évêques. Celui que les maronites appelaient patriarche d'Antioche était et il est encore, dans une certaine

mesure, leur chef à la fois religieux, civil et militaire. Il organisa plus d'une fois la résistance de ses fidèles aux ordres et aux attaques de l'empereur d'Orient. Plus tard, après leur soumission définitive qui eut lieu au quinzième siècle, les maronites ayant conservé une véritable indépendance, luttèrent avec succès contre tous ceux qui tentèrent d'attaquer leur foi religieuse ou leur autonomie politique. Les Turcs les soumirent sans les dompter, et durent se contenter de leur imposer un tribut annuel. Pendant les croisades, ils rendirent d'utiles services aux armées chrétiennes. C'est à cette époque qu'on peut faire remonter le droit de protection que les gouvernements occidentaux et particulièrement celui de France se sont toujours attribué sur les chrétiens du Liban, tant contre les entreprises de la Turquie que contre les vexations des Druses, au point de vue religieux. Bien que les maronites soient considérés par le pape comme faisant partie de l'Eglise catholique, ils ont conservé certaines croyances et certaines pratiques qui leur sont particulières. Ainsi, outre qu'ils suivent un martyrologe très différent de celui de l'Eglise catholique, et où figure notamment saint Maron, ils ont conservé la communion sous les deux espèces, le mariage des prêtres, l'usage du syriaque dans la liturgie; ils proscrivent les messes privées. Leurs prêtres se livrent à des travaux manuels, qui leur fournissent leur principale ressource. Le pays possède un grand nombre de couvents où croupissent, dans l'ignorance et la paresse, dix mille cinq cents religieux des deux sexes, soumis à une prétendue règle de saint Antoine. Le patriarche d'Antioche n'est pas bien loin d'être le pape du Liban. Une des principales préoccupations de leurs docteurs est de montrer que leurs ancêtres n'ont jamais dévié de la vraie foi. Il existe à Rome un collège de prêtres maronites, sur lequel le pape fonde de grandes espérances pour le triomphe dans le Liban des idées catholiques. — Voyez Aymons, *Monuments*, p. 159 ; Hasemann, *Griechische Kirche*, p. 201-265 ; Robinson, *Palæstina*, III, p. 744. L'article de Rœdiger sur les maronites chez Herzog. I. Moshakis.

MAROSIE, dame romaine issue d'une famille riche et puissante, épousa, vers l'an 906, Albéric, comte de Tusculum et marquis de Camerino. Restée veuve de bonne heure, elle se remaria deux fois. Par ses richesses, sa beauté et son esprit d'intrigue, elle acquit un grand crédit sur les principaux seigneurs de Rome et put pendant plusieurs années faire et défaire les papes à sa fantaisie : elle se rendit maîtresse de la ville, fit élire Sergius III (904), Anastase III (911), Landon (913), fit déposer en 928 Jean X, qui avait été élu par l'influence de Théodora, sa sœur et sa rivale, et le fit périr avec le secours de Guido, son second époux; puis, en 931, elle fit asseoir sur le siège pontifical, sous le nom de Jean XI, l'un de ses fils encore fort jeune. En 932, elle épousa en troisièmes noces Hugues de Provence, devenu roi d'Italie ; mais, ce dernier ayant donné un soufflet au fils aîné de Marosie, nommé Albéric, le jeune homme, pour s'en venger, souleva la jeunesse romaine, massacra les gardes de son beau-père, le força à prendre la fuite, et renferma Marosie dans le château

de Saint-Ange où elle mourut. On ne connaît pas l'époque de sa mort.

MAROT (Clément), fils unique du poète Jean Marot, qui vivait à la cour de Louis XII, en qualité d'écrivain de la reine Anne de Bretagne, naquit à Cahors (Lot) vers 1497. Son père le destinait à devenir homme de loi et le mit chez un avoué, où emporté par le démon de la poésie, il ne fit rien qui vaille. Force fut donc de lui faire apprendre le métier des armes. Vers l'âge de quinze ans, il entra comme page chez Nicolas de Neufville, seigneur de Villeroy, après avoir fait paraître sa traduction de la première églogue de Virgile et sa *Ballade des enfants sans souci*. Chez son nouveau maître il rima le *Jugement de Mino* et le *Temple de Cupido*, dédié à François Ier qui venait de monter sur le trône (1515). En 1518, Marguerite le prit pour valet de chambre et ne tarda pas à lui inoculer ses principes évangéliques, mélangés du mysticisme de Lefèvre d'Etaples et de Briçonnet. Les premières traces en apparaissent dans la lettre en prose qu'il lui adressa en 1521, du camp d'Attigny, près Rethel, commandé par le duc d'Alençon. En 1523, il assistait à Paris aux prédications de Farel et commença, par sa ballade de *Frère Lubin*, une guerre sans trève contre la gent monacale: A la bataille de Pavie (1525), il reçut un coup d'arquebuse aux côtés du roi, avec lequel il fut fait prisonnier. Bientôt relâché et de retour en France, il composa le rondeau ur l'*Inconstance d'Ysabeau*, où il attaquait à mots couverts les infidélités de l'Eglise romaine, et pour lequel il fut mis en prison par l'inquisiteur Bouchart (février 1526). C'est là qu'il écrivit l'une de ses plus charmantes pièces, la fable du lion et du rat, pour inviter son ami Lion Jamet à le tirer d'affaire. Celui-ci réussit, en effet, à le soustraire à la juridiction de l'inquisiteur et sans doute à lui sauver la vie, par l'entremise de l'évêque de Chartres, Louis Guillard, à demi gagné à la Réforme. Dans sa prison, Marot avait écrit un commentaire mystique du *Roman de la Rose*, et son poème de *l'Enfer*, véritable cri d'indignation d'une conscience honnête que les abus révoltent, et qui les dénonce quoiqu'il puisse advenir. Cette pièce était si hardie que nul n'osa l'imprimer en France et qu'elle ne parut qu'à Anvers. Sorti de prison à son tour, le roi, cédant aux prières de Marguerite, ordonna la mise en liberté du poète. Vers la fin de l'année 1526, celui-ci perdit son père, devenu valet de chambre de François Ier, et obtint de lui succéder dans cette fonction, mais par suite d'oublis répétés, qui n'avaient peut-être d'autre cause que son franc parler et ses opinions avancées, odieuses à plus d'un grand personnage, il ne fut inscrit qu'en 1528 sur le registre de la maison royale. L'année précédente, il avait osé flétrir, dans une admirable épigramme, le lieutenant-criminel Maillart, et la commission qui avait condamné à mort le surintendant des finances, Semblançay, dont le seul crime était de s'être opposé aux dilapidations de la reine mère; puis il avait été remis sous les verrous pour avoir arraché aux mains de la police un prisonnier, peut-être un ami ou un coreligionnaire, qu'elle venait d'arrêter. Il en prit occasion de dévoiler de nouveau la vénalité des

hommes de robe, dans une charmante pièce adressée au roi, qui, après l'avoir lue, ordonna de relâcher son « cher et bien-aimé valet de chambre ordinaire. » Dans la complainte écrite peu après sur la mort de Florimon Robertet, trésorier de France (novembre 1527), il professa ouvertement les doctrines évangéliques, que les Français ne pouvaient trouver encore que dans les ouvrages de Farel et dans les opuscules du futur martyr Louis de Berquin. La première *Epître du coq à l'âne*, où il flagelle les cléricaux plus vertement que jamais, le compromit encore davantage, si bien qu'il dut s'enfuir à Cahors, pour éviter la furieuse persécution amenée par l'outrage fait, on ne sut jamais par qui, à la statue de la Vierge placée à l'angle de la rue des Rosiers et de la rue des Juifs (juin 1528). En 1530, il publia, sous le titre d'*Adolescence clémentine*, les poésies de sa jeunesse. Ce recueil contient quelques pièces trop libres que sa conscience lui ordonnait de supprimer et qu'il conserva par faiblesse paternelle. Durant une grave maladie qu'il fit en 1532, ses ennemis lui intentèrent un nouveau procès d'hérésie, pour avoir mangé de la viande en carême et autres jours prohibés; mais la faveur royale le tira du péril. Il répondit spirituellement au placard sanguinaire de 1533, qui débute ainsi : « Au feu, au feu cette hérésie. » La même année, à la suite d'une prédication évangélique du curé Lecoq, laquelle avait vivement ému le roi, Marguerite et Marot crurent que François Ier allait enfin se ranger à leurs convictions, et Marot composa, pour l'y amener, le *Sermon du bon pasteur et du mauvais*, résumé versifié des principales doctrines du Nouveau Testament. Bien qu'un peu mystique, cette pièce s'éloigne sensiblement de l'espèce de quiétisme dans lequel Marguerite resta définitivement engagée, et qui l'empêcha d'accepter franchement la Réforme. Ce fut alors aussi que Marot commença sa traduction des psaumes. Le premier qu'il traduisit fut le sixième, qu'on trouve, ainsi que la traduction du *Pater*, de l'*Ave Maria* et du *Credo*, dans le *Miroir* de Marguerite réimprimé en 1533. Le placard contre la messe, affiché en 1534, excita une furieuse persécution dans laquelle le poète hérétique fut de nouveau enveloppé. Du 13 novembre 1534 au 13 mars 1535, vingt luthériens au moins furent brûlés à Paris, et soixante-treize autres, fugitifs, sommés sous peine du feu de comparaître dans les trois jours. Les noms des six premiers étaient ceux de prédicateurs mal pensants; Marot venait le septième. Il faillit être pris sur la route en allant chercher un refuge à la cour de Navarre; mais n'y trouvant pas encore une entière sécurité, il gagna Ferrare, où régnait une autre amie des lettres et de la Réforme, Renée de France, pour laquelle il fit quelques-uns de ses vers les plus harmonieux et marqués au coin de la plus pure inspiration religieuse. Mal vu du duc, un Borgia, Marot ne tarda pas à être obligé de gagner Venise, où il y avait de nombreux réformés. A Ferrare et à Venise, il continua ses Epitres satyriques du coq à l'âne. Marguerite obtint son rappel en 1536. Aussitôt qu'il en fut averti, il traversa, malgré l'hiver, « les grand froides montagnes », et courut à Lyon, où on lui fit un accueil

enthousiaste. En 1537, on le retrouve à la cour, continuant à donner une couleur protestante, même à ses pièces non dogmatiques, et poursuivant la versification des psaumes dont il empruntait la traduction latine à Vatable, afin de combler la lacune du nouveau culte encore dépourvu de chant religieux. Par ordre de François Ier, il en remit un exemplaire manuscrit à Charles-Quint, venu à Paris en 1540. Les trente psaumes ne furent imprimés qu'en 1542, avec une dédicace au roi, laquelle ne préserva pas l'auteur de nouvelles poursuites. Il s'enfuit une fois encore, activement recherché par la Sorbonne et le Parlement, qui avaient sans doute appris que ces mêmes psaumes étaient depuis plusieurs années chantés par les protestants de Strasbourg, de Suisse et de Metz, où ils étaient devenus un dangereux instrument de prosélytisme. Le premier psautier calviniste est daté de Strasbourg (1539), et contient dix-huit psaumes, dont douze de Marot, remaniés à Anvers par le moine Pierre Alexandre. Arrivé à Genève à la fin de 1542, le poète n'y resta qu'une année, durant laquelle il traduisit encore, sur l'invitation de Calvin, vingt autres psaumes qui, réunis aux précédents, parurent en 1543, sous le titre de *Cinquante psaumes*. Calvin voulait qu'il achevât le psautier, mais la lésinerie genevoise refusa un traitement au traducteur qui, n'ayant pu se plier au rigorisme de la discipline, et sans doute sur le point d'être appelé devant le consistoire pour une partie de trictrac qu'il avait faite avec Bonivard, quitta la ville où il n'avait trouvé, dit-il, dans une épigramme un peu vive, qu'un nouvel « enfer. » Toujours en proie à la misère, mais libre du moins dans ses actions, ce chrétien fier et indépendant se retira en Savoie. C'est à Chambéry qu'il composa l'une de ses dernières pièces, malheureusement inachevée, le *Balladin*, où il retrace sa biographie religieuse, son histoire intérieure et les maux qu'il a subis pour l'amour de Christine, c'est-à-dire l'Eglise de Christ. Dès que la nouvelle de la victoire de Cérisoles (14 avril 1544) fut parvenue jusqu'à lui, il traversa de nouveau les Alpes et se rendit au camp de Bourbon, comte d'Enghien, pour célébrer la gloire de la France. Puis il gagna Turin, où il fut emporté par une courte maladie à laquelle le poison ne fut peut-être pas étranger. Par une double et suprême ironie du sort, l'hérétique traducteur des psaumes, le propagateur de la Réforme, que Rome eût voulu brûler, le proscrit qui avait tant souffert de la pauvreté, fut somptueusement inhumé dans une église catholique, d'où ses restes furent enlevés après le départ des Français. Gracieux, aimable, toujours animé d'une gaieté mélancolique, « le prince des poètes » a su s'élever au-dessus de l'élégant badinage qui lui est habituel ; sa traduction des psaumes, toujours exacte, parfois énergique et reproduisant la magnificence des images du texte avec une fidélité singulière, a obtenu un succès auquel celui d'aucun autre livre du temps ne peut être comparé. Cependant, jusqu'ici, les écrivains protestants n'ont point su gré au proscrit d'avoir sacrifié à sa foi sa famille et sa patrie, et d'avoir, avec le secours de Bourgeois (voir ce mot), doté leur église du chant religieux qui lui manquait. — Voir F. Bovet, *Hist. du*

Psautier des Eglises réformées, Paris, 1872, in-8°, et notre *Clément Marot et le psautier huguenot, étude historique, littéraire, musicale et bibliographique*, Paris, 1878 et 1879, grand in-8°. O. Douen.

MAROUTHA ou Maruthas, prélat et écrivain syrien, mort vers 420. Devenu évêque de Martyropolis (Miafarékin), il assista au concile d'Antioche (391), se rendit en 403 à Constantinople pour demander à l'empereur Arcadius d'intervenir auprès du roi des Perses en faveur des chrétiens qui se trouvaient dans son empire, prit part, cette même année, au concile de Chalcédoine, où il se prononça en faveur de saint Jean Chrysostome, subit pour ce motif un court emprisonnement, puis se rendit auprès du roi de Perse Jezdedjerd Ier, avec des lettres de l'empereur. Bien accueilli par Jezdedjerd, qui consentit à faire cesser la persécution des chrétiens, il acquit bientôt la plus grande influence auprès de ce souverain en guérissant son fils atteint d'une maladie regardée comme mortelle, et il obtint le libre exercice du culte chrétien en Perse. Maroutha assista, en 410, au concile de Seleucie, reçut ensuite le titre d'ambassadeur de l'empereur Théodore II en Perse, et convoqua le concile de Ctésiphon, où il fit adopter la foi de Nicée. Les Syriens, qui vénèrent ce prélat comme un saint, célèbrent sa fête le 16 février. Outre divers ouvrages inédits, des hymnes, des poésies, une histoire du concile de Nicée, on a de lui : *Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium* (Rome, 1748, 2 vol. in-f°), publié en syriaque et en latin par Assamani.

MARRON (Paul-Henri), premier pasteur de l'Eglise réformée de Paris, après la Révocation, était né à Leide en 1754 et descendait de réfugiés français. Pendant tout le cours du dix-huitième siècle, les protestants parisiens avaient eu secrètement recours au ministère des chapelains de l'ambassade de Hollande. C'est en cette qualité que Marron vint en France, en 1782. Il était sur le point d'être destitué, pour cause politique, lorsque Rabaut Saint-Etienne, qui sollicitait l'édit de tolérance (voir *Malesherbes*) et travaillait à reconstituer l'Eglise réformée de Paris, le fit accepter par elle comme pasteur. Le 7 juin 1789, il célébra le culte publiquement dans une salle louée à un marchand de vin de la rue Mondétour. Au mois de février 1790, cette salle fut abandonnée pour celle du Musée de la rue Dauphine (voir *Court de Gébelin*), et au mois de mai de la même année, Bailly et La Fayette obtinrent que l'église Saint-Louis du Louvre (située sur l'emplacement de la place du Carrousel) fût donnée à bail aux protestants. Elle fut consacrée le 22 par Marron, qui rappela le mot de Mirabeau : « J'aperçois de cette fenêtre le balcon funeste d'où un roi égaré par de perfides conseils, lançait le plomb meurtrier dans le sein de ses sujets. » Entraîné par la marche de la Révolution, il déposa, le 23 brumaire an II, sur le bureau de la Commune, les quatre vases d'argent qui servaient à la communion, en prononçant ces paroles : « Tous les rangs confondus buvaient dans ces coupes l'égalité et la fraternité ; mon ministère a toujours eu pour objet d'en propager les principes. Honte à tous les échafaudages de mensonge et de puérilités que l'ignorance et la mauvaise foi ont décorés du nom fastueux

de théologie. » Arrêté cependant comme suspect à trois reprises, il n'échappa à la mort que grâce au 9 thermidor, et continua de remplir ses devoirs pastoraux, en vivant de ses appointements comme traducteur au ministère des relations extérieures. Il ne put reprendre ostensiblement ses fonctions que le 20 mars 1795. Un arrêté du premier consul du 12 frimaire an XI, lui donna pour collègues Rabaut-Pommier et Mestrezat. Celui-ci étant mort bientôt après, eut pour successeur Monod, pasteur à Copenhague. Marron fut emporté par le choléra, le 30 juillet 1832. La poésie latine qu'il cultivait avec passion, lui valut une sorte de faveur auprès de Louis XVIII. Marron n'a laissé que des ouvrages peu importants, qui témoignent d'une grande propension à louer les gouvernements les plus divers; mais on serait injuste en oubliant qu'il a traversé, non sans péril, les plus mauvais jours de la Terreur. Voici un extrait du discours prononcé par lui, le 15 août 1806, dans un service d'action de grâces pour l'anniversaire de la naissance de Napoléon : « Doctrine de mon Sauveur, céleste religion de lumière et de paix! préserve, préserve partout l'ordre social d'être menacé par de nouveaux dangers! Avec la sagesse, la modération, la concorde, le pardon des offenses, unis par des nœuds sacrés toutes les classes des citoyens! Que tous, frères aux yeux de Dieu, tous égaux aux yeux de la loi, ils s'entr'aiment, ils s'entr'aident les uns les autres, et que de simples nuances d'opinion et de rite ne troublent plus l'harmonie des cœurs, ni ne relâchent le lien de la perfection, la charité! Héros législateur... toi que le génie et la valeur, que la victoire et la renommée ont consacré comme fondateur d'une dynastie nouvelle..., que ce jour qui te vit naître, nous voie célébrer avec toi, jusqu'au terme le plus reculé de la vie humaine, son solennel anniversaire... Tu l'as dit, et ta parole impériale demeure gravée au fond des cœurs : « L'empire de la loi finit où commence celui de « la conscience. » C'est à toi de faire concorder sans cesse ces deux empires; ils demandent à te chérir, à te respecter, à te bénir à l'envi, mais chacun dans les bornes qui lui sont tracées. Temples de la capitale, temples de toute la France, retentissez longtemps du concert de nos hymnes sacrés, etc. » Ces hymnes, c'étaient de faibles imitations de psaumes, rimées sans doute par Marron, et un oratorio déclamatoire dont Fabre d'Olivet avait composé les paroles et la musique, et dans lequel il avait intercalé trois versets de psaumes. — Voir *La France prot.*; A. Coquerel fils, dans *Paris Guide*, 1867, I, 764; E. de Pressensé, *L'Eglise et la Révolution franç.*, Paris, in-8°, p. 278, et les *Papiers Marron*, fonds Coquerel à la *Bibliothèque du protestantisme*. O. Douen.

MARSAY (Charles-Hector de Saint-George, marquis de), mystique célèbre, né à Paris en 1688, de parents réformés qui, lors des premières persécutions religieuses, s'étaient réfugiés de leur château de Marsay, près de Moze, dans l'Aunis, dans la capitale et quittèrent plus tard la France pour se fixer en Allemagne. Le jeune de Marsay, élevé dans de solides principes de piété, servit en qualité d'enseigne dans un régiment anglo-hanovrien pendant la guerre de succession d'Es-

pagne, et fut amené par son camarade, le lieutenant Cordier, à étudier les écrits d'Antoinette Bourignon. Ils quittèrent l'un et l'autre l'armée avec l'aumônier réformé Baratier pour mener une vie solitaire dans le comté de Wittgenstein (1711), où ils trouvèrent des chrétiens animés des mêmes sentiments. Cordier, au bout d'une année, s'attacha à une jeune solitaire qui menait le même genre de vie ascétique que lui; il l'épousa et fit avec elle un pèlerinage à Jérusalem. Quant à de Marsay, il contracta un mariage spirituel avec une pieuse jeune fille de famille noble, Mlle Claire-Elisabeth de Callenberg, qui avait treize ans de plus que lui. Le jeune couple continua à mener une vie de rigueurs et de privations et entreprit plusieurs voyages de propagande dans le but de convertir les membres de leur famille. A Genève, de Marsay apprit à connaître les écrits de Mme Guyon (1716), dont il demeura dès lors le disciple zélé et exclusif, s'appliquant à répandre les doctrines du quiétisme catholique dans les contrées de l'Allemagne protestante déjà travaillées par l'esprit de secte et par le rationalisme naissant. A partir de 1720, le pieux mystique joignit le métier d'horloger à celui d'apôtre et d'auteur. Il écrivit une série de *Discours sincères et chrétiens*, touchant divers sujets de la vie intérieure, que son disciple, le comte de Fleischbein, traduisit en allemand et fit paraître, sous le voile de l'anonyme, à Berlebourg, en 1735. Il publia, en outre, divers écrits sur la magie contre les frères moraves, sur les trois premiers chapitres de la Genèse, sur l'Epître aux Romains et sur l'Apocalypse. De Marsay mourut, après diverses épreuves fort douloureuses, en 1753 à Ambleben, près de Wolfenbüttel. — Une *Autobiographie* du marquis de Marsay, ainsi qu'un grand nombre de lettres et d'études littéraires, se trouvent dans les Archives ecclésiastiques provinciales de Coblence; un fragment très incomplet et en partie fautif de cette autobiographie a été inséré dans le *Système de la médecine supérieure* de De Valenti, Elberf., 1826, II, 155-392; une partie de sa *Correspondance* a été publiée par Koch, Lind., 1831. Voyez aussi l'*Histoire de la vie chrétienne* de Gœbel, Cobl., 1852, t. II, et son article dans l'*Encycl.* de Herzog, IX, 116 ss.

MARSEILLE (*Massilia*, Μασσαλία) était au temps de Tacite « le siège et la maîtresse des sciences, *sedes ac magistra studiorum.* » Il nous sera permis de ne pas discuter ses origines religieuses. On en connaît la légende: Saint Lazare et ses deux sœurs, saint Maximin, l'un des soixante-douze disciples de Jésus-Christ, et les deux servantes de la famille de Béthanie, Marcelle et Syntique, furent déposés par les Juifs sur la Méditerranée, dans une barque sans voiles; de leurs vêtements, les saintes femmes se firent une voile, et le vent les poussa sur les côtes de Provence, où tout retentit encore de leur nom; Marseille se vante d'avoir eu Lazare pour premier évêque; la Sainte-Baume montre l'ermitage de la Madeleine et Saint-Maximin son tombeau; la Tarasque, compagnon monstrueux de Sainte-Marthe, a donné son nom à Tarascon; Aix entretient les souvenirs de la Madeleine et le bourg des Saintes-Maries de la Mer (ce sont les Maries Jacobé et Salomé) exploite le coffret en forme de nacelle qui contient les

reliques des saintes. Il y a une littérature tout entière sur cette légende ; on la trouvera dans le *Répertoire* d'U. Chevalier (voyez en particulier Faillon (anon.): *Mon. inéd. sur l'apostolat de Sainte-M. M. en Prov.*, etc., Paris, 1848, 2 beaux vol.), mais l'histoire préfère le livre de Launoy : *De commentitio Lazari et Maximini, Magdalenæ et Marthæ in Provinciam appulsu* (Paris, 1641, in-8° ; 2e éd. corr., 1660, in-8°, dans ses Œuvres, II, 1, 1731, et dans Faillon ; cf. Reynaud, *La trad. des saintes Maries*, *essai crit., doc. inéd.*, P., 1875, défense intelligente de la tradition). L'histoire vraie de l'Eglise de Marseille est assez ancienne pour n'avoir pas besoin de légendes. Deux inscriptions du meilleur style, que le savant M. Le Blant estime contemporaines des plus vieux marbres de la Rome souterraine (*Inscr. chrét. de la Gaule*, nos 548 A et 551 B ; cf. la préface) en font remonter les origines aux temps les plus anciens ; l'une, trouvée à Marseille, mentionne deux chrétiens et peut-être deux martyrs : *vim* (*igni*)*s* (*?*) *passi sunt ;* l'autre, celle d'Aubagne, porte les antiques symboles, l'ancre et le poisson. Oresius, évêque de Marseille, assista au concile d'Arles (314) ; Marseille était alors dans la province de Vienne, plus tard elle fit partie de la seconde Narbonaise. Proculus, qui est loué par saint Jérôme, dans son épître 125 (Vallarsi), adressée au moine de Marseille Rustique, essaya, au concile de Turin (401), de réclamer le titre de métropolitain de la seconde Narbonaise ; c'est à l'article *Vienne* qu'il nous conviendra de raconter les débats relatifs à la primauté en Provence. Salvien, prêtre de Marseille, vivait peu après ce temps (voyez son nom). Il est à remarquer que Gennadius, prêtre de Marseille lui-même et continuateur du *Catalogue des hommes illustres* de saint Jérôme (vers 480 ; voyez son nom) attribue à Salvien un livre de *Sacramenta* et à Musæus, également prêtre, un *sacramentorum volumen*, « disposé suivant les offices et les temps, contenant les leçons, les psaumes et les chants, » composé pour l'évêque de Marseille, saint Honorat I (475-492). Un synode fut tenu à Marseille en 533 (voyez Knust, *Bull. Soc. Hist. Fr.*, 1839 ; Hefele, 2e éd., II). Grégoire de Tours raconte divers faits relatifs à l'évêque Théodore (vers 575-594), sous lequel Marseille fut ravagée par une cruelle contagion. Honorat III (v. 948-après 994), fils du vicomte de Marseille, relève Saint-Victor détruit par les Sarrasins et lui donne la règle de saint Benoît. Fondée par le semi-pélagien Jean Cassien, prêtre de Marseille, l'auteur des célèbres *Entretiens avec les Pères égyptiens* (avant 430 ; voyez son nom), l'antique abbaye de Saint-Victor, dont l'église était consacrée à saint Pierre et à saint Paul, fut de nouveau restaurée en 1040 et l'église fut rebâtie entre 1200 et 1279. Saint Victor lui-même avait souffert le martyre à Marseille sous Dioclétien ; Ruinart a publié ses Actes, Fortunat a composé son éloge (voyez la *Chron. de Saint-V.*, dans Labbe, *Bibl. Nova*, I, et le *Cartulaire de Saint-V.*, publié par Guérard, 1857, 2 vol. in-4°). En 1044, l'église de Saint-Genès, *juxta montem qui dicitur Guardia*, est donnée à Saint-Victor. Grégoire III rattacha directement au saint-siège sa célèbre abbaye, qui était un des centres de l'influence papale. Saint-Sauveur, abbaye

de femmes, rapportait également sa fondation à Cassien. Parmi les évêques de Marseille, l'histoire mentionne Guillaume Sudre, cardinal († 1373), Nicolas de Brancas, qui, après avoir visité le tombeau de sainte Madeleine avec le Dauphin (Louis XI), releva en 1448 les corps des trois Maries; Claude de Seyssel (1509-1517), qui fut archevêque de Turin, l'auteur de l'histoire de Louis XII, le traducteur de Thucydide, d'Eusèbe et de Sénèque, qui écrivit contre les vaudois et composa de nombreux ouvrages de théologie et de politique († 1520), enfin et surtout Henri-François-Xavier de Belsunce de Castelmorons, l'ardent adversaire des jansénistes (1709-1755), dont le dévouement dans la peste de 1720 a mérité l'éloge de Voltaire. La cathédrale de Marseille, *la Majeure*, ou Notre-Dame *antiquæ sedis*, était consacrée à saint Lazare. L'évêché de Marseille, autrefois soumis à Aix, dépend de l'archevêché d'Arles ; supprimé en 1801, il a été rétabli en 1823. — Voyez de Ruffi, *Hist. de M.*, 2e éd., 1696, et *Diss. sur les év. de M.*, 1716, in-8°; *Gallia Christiana*, I; Belsunce et Le Maire, *L'Antiq. de l'égl. de M. et la success. de ses év.*, 1747-1751, 3 vol. in-4°; Ricard, *Les év. de M.*, 1872, in-8°; Bayle et Magnan, *Les SS. de l'égl. de M.*, 1855, in-18; André, *Hist. de Saint-Sauveur de Mars.*, M., 1863. C'est le 22 mai 1722, qu'à la suite de la peste de Marseille, les échevins prirent la célèbre délibération connue sous le nom de « Vœu de la Ville. »

S. Berger.

MARSOLLIER (Jacques) naquit à Paris en 1647 et mourut à Uzès, en 1724, âgé de soixante-dix-huit ans. Il appartenait à une bonne famille de la magistrature, et entra dans l'état ecclésiastique comme chanoine régulier de Sainte-Geneviève. Ayant été chargé, comme tel, d'aller à Uzès pour y rétablir la discipline troublée dans le sein du chapitre, il en devint le prévôt, titre dont il se démit plus tard en faveur de l'abbé Poncet, depuis évêque d'Angers. Il demeura néanmoins à Uzès où il se fixa définitivement et s'y consacra à l'étude. Il a composé plusieurs ouvrages dont voici la nomenclature : 1° *Histore de l'origine des dixmes, des bénéfices et des autres biens temporels de l'Eglise*, Lyon, 1689, in-12. C'est, d'après Chaudon, la production la plus curieuse comme la plus rare de l'auteur ; 2° *Histoire de l'Inquisition et de son origine*, Cologne (Hollande), 1693, 1 vol. in-12. Ce n'est qu'un abrégé de l'*Historia Inquisitionis*, parue à Amsterdam en 1692, en un volume in-f°, et qui est, comme chacun sait, de Philippe van Limborch. Cet abrégé de Marsollier a été reproduit par l'abbé Goujet, dans son *Histoire des Inquisitions*, Cologne (Paris), 1759, 2 vol. in-12. L'auteur anonyme du *Dict. hist. des Auteurs ecclésiastiques* considère l'abrégé de Marsollier comme un ouvrage « curieux, impartial et intéressant, » c'est aussi l'opinion de l'abbé de Barral ; 3° *Histoire du ministère du cardinal de Ximènez*, Toulouse, 1693, in-12; Paris, 1739, 2 vol. in-12. Elle est loin d'égaler celle de Fléchier, ce dernier, d'ailleurs est beaucoup plus intime, faisant connaître l'homme et surtout le chrétien, tandis que Marsollier ne dépeint guère que l'homme politique ; 4° *Histoire de Henri VII, roi d'Angleterre*, Paris, 1697, 1725 ou 1727, 2 vol. in-12. C'est, dit-on, le mieux

fait de tous les ouvrages de Marsollier ; 5° *La vie de saint François de Sales*, Paris, 1700, in-4° ; 1701, 2 vol. in-12. Elle a été traduite en italien, par l'abbé Salvini ; 6° *Vie de dom Armand-Jean Le Bouthillier de Rancé, abbé et réformateur de la Trappe*, Paris, 1702, in-4° ; 1703, 1758, 2 vol. in-12, qui donna lieu à des contestations, notamment de la part de dom Gervaise qui en fit une critique dans laquelle il ne ménagea pas l'auteur ; 7° *Vie de la bienheureuse Mère de Chantal*, Paris, 1715, 1717, 2 vol. in-12 ; 1752, 1779, même format. Quelques biographes prétendent que le style de Marsollier est en général coulant, et qu'il a même de la chaleur ; ce n'est pas assurément dans la vie de la Mère de Chantal qu'ils ont pu rencontrer de semblables qualités. Nous avouons, pour notre part, n'avoir jamais pu aller jusqu'au bout de ces deux volumes, dont le récit monotone, la phrase longue et cahotée sont tout ce qu'il y a au monde de plus ennuyeux; 8° *Histoire de Henri de la Tour d'Auvergne, duc de Bouillon*, Paris, 1718, 1726, 3 vol. in-12 ; 9° *Apologie ou justification d'Erasme*, Paris, 1713, in-12, livre autour duquel se fit un certain bruit ; 10° *Entretiens sur les devoirs de la vie civile, et sur plusieurs points de la morale chrétienne*, Paris, 1714, 1715, in-12. Marsollier fut un historien médiocre, son style diffus et parfois incorrect se traîne constamment dans une prolixité fatigante. Ses longueurs, remplies, en outre, de détails minutieux, ne connaissent point de bornes, ses digressions innombrables, sa narration froide et terne, son allure paradoxale, rendent très laborieuse et fort peu agréable la lecture de ses ouvrages. Il était, du reste, un homme instruit, un travailleur qui, avec plus de goût, eût pu devenir un écrivain remarquable et même un savant distingué.

A. Maulvault.

MARTÈNE ou Martenne (Dom Edmond) naquit à Saint-Jean-de-Losne, petite ville du diocèse de Langres, le 22 décembre 1654, et mourut à Paris, dans l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, le 20 juin 1739, âgé de quatre-vingt-cinq ans. Il était de bonne famille ; entré à l'âge de dix-huit ans dans l'ordre des bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, où il embrassa l'état religieux, il s'y distingua bientôt par son amour passionné pour l'étude. Travailleur infatigable, il se livra à des recherches immenses sur l'histoire civile et ecclésiastique, dont il interrogea les archives avec cette patience inouïe qui a été comme l'apanage de son ordre, et qu'on ne peut mieux dépeindre que par la qualification devenue proverbiale de « patience bénédictine. » Lorsque sa congrégation voulut refaire le *Gallia christiana*, ce merveilleux et inappréciable ouvrage qui est une de ses gloires, elle chargea dom Martène d'aller rechercher dans les bibliothèques des églises et des monastères de France, les documents nécessaires à la publication de cette grande œuvre. Le savant religieux se mit donc en route, c'était en 1708. Il parcourut seul la Touraine, le Poitou, le Berri, le Nivernais et la Bourgogne. Plus tard, on lui associa dom Ursin Durand (1709), le voyage dura six ans. En 1713, dom Martène revint chargé de matériaux considérables ; outre les deux mille pièces qui servirent à l'édition nouvelle du *Gallia christiana*,

il lui resta en main cette masse d'éléments dont il composa les énormes collections qu'il publia dans la suite. Il donna une relation de ce voyage ainsi que d'un autre qu'il fit en 1719 où nous le retrouvons en Allemagne toujours occupé à ses investigations savantes. Dom Martène était un religieux exact, d'une piété d'enfant, d'une austérité inflexible. Estimé des gens de lettres, aimé de ses frères, il a laissé après lui la mémoire de ses mœurs douces et de ses vertus chrétiennes. Il a composé un grand nombre d'ouvrages dont voici les principaux : 1° *Commentarius in regulam S. P. Benedicti litteralis, moralis, historicus; ex variis antiquorum scriptorum commentationibus*, etc., Paris, 1690, 1695, 1 vol. in-4°. C'est l'explication la plus complète et incontestablement la mieux faite que nous ayons sur la règle de saint Benoît. Elle a été traduite en français ; 2° *De antiquis monachorum ritibus libri V, collecti ex variis ordinariis*, etc., Lyon, 1692, 2 vol. in-4°; 3° *La vie de dom Claude Martin, bénédictin*, Tours, 1697, in-8°; publiée contre la volonté de l'auteur ; 4° *De antiquis ecclesiæ ritibus libri III*, Rouen, 1700-1702, 3 vol. in-4°. Ouvrage plein de science et d'érudition, précieux pour ceux qui s'occupent de science liturgique ; 5° *Veterum scriptorum et monumentorum moralium, historicorum, dogmaticorum, ad res ecclesiasticas monasticas et politicas illustrandas collectio nova*, Rouen, 1700, 1 vol. in-4° ; 6° *Thesaurus novus anecdotorum*, 1717, 5 vol. in-f°. Ouvrage étonnant par son érudition, par le nombre immense de documents qu'il renferme ; 7° *Voyage littéraire de deux Bénédictins* (dom Martène et dom Durand), Paris, 1717, 1724, 2 vol. in-4°, fig., ouvrage curieux; 8° *Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum et moralium amplissima collectio*, Paris, 1724, 1729, 1733, 9 vol. in-f°. Ouvrage considérable, d'une richesse inépuisable pour ceux qui s'occupent d'histoire ecclésiastique. Dom Martène avait composé une *Histoire de l'abbaye de Marmoutier*, elle est restée en manuscrit, et une *Histoire de la Congrégation de S. Maur*, qui a été continuée par dom Fortet, 3 vol. in-f°. — Voir sur notre savant religieux, *Histoire littéraire de la Congrégation de S. Maur*. A. MAULVAULT.

MARTHE, Μαρθά, sœur de Marie et de Lazare de Béthanie (Luc X, 38 ss. ; Jean XI, 1 ss.), d'un caractère plus décidé et d'un tempérament plus vif que sa sœur (voy. Niemeyer, *Charaktere*, I, 66 ss.). Schulthess (*Neueste theol. Nachrichten*, 1828, II, 413 ss.) veut qu'elle ait été la veuve de Simon le lépreux, parce que c'est dans sa maison qu'elle aurait servi le souper relaté Jean XII, 2, et la place sans raison bien au-dessus de Marie. D'après la légende, elle se rendit au sépulcre avec les autres femmes pour embaumer le corps de Jésus, et plus tard s'embarqua avec Lazare pour aller se fixer en Gaule (Fabricius, *Lux evangelica*, p. 388 ss.). L'Eglise honore la mémoire de Marthe le 29 juillet.

MARTIANAY (Jean), bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, né à Saint-Sever-Cap, au diocèse d'Aire, l'an 1647, mort à Paris en 1717, étudia spécialement les langues grecque et orientales. Il entra à l'âge de vingt ans au couvent de la Daurade à Toulouse, et professa

plus tard l'exégèse biblique à Avignon, à Bordeaux et à Carcassonne Il fut appelé à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés et chargé d'une nouvelle édition des œuvres de saint Jérôme, qu'il fit précéder en 1690 d'un *Prodrome*, dans lequel il démontre l'inexactitude des éditions précédentes. Erudit ingénieux et infatigable, il fut impliqué dans diverses polémiques littéraires dans lesquelles il ne fit pas précisément preuve d'un jugement critique solide. Son édition des *Œuvres* de Jérôme parut en 5 vol. in-fol. de 1693 à 1706. Nous citerons encore de lui : 1° *Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate*, 1689, contre le père Pezron, ainsi que deux ouvrages dirigés contre le même auteur, dans lesquels il cherche à prouver que le texte hébreu mérite plus de confiance que la Septante, et qu'il ne s'est pas écoulé plus de quatre mille ans depuis la création du monde jusqu'à la naissance de Jésus-Christ ; 2° *Traité de la connaissance et de la vérité de l'Ecriture sainte*, 1694, suivi de deux autres sur le même sujet, 1699, 1703; 3° *Traité méthodique ou manière d'expliquer l'Ecriture par le secours des trois syntaxes : la propre, la figurée et l'harmonique*, 1704 ; 4° *Vie de saint Jérôme*, 1706 ; 5° *Harmonie analytique de plusieurs sens cachés et rapports inconnus de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 1709 ; 6° *Le Nouveau Testament de N. S. Jésus-Christ, trad. en français sur la Vulgate* avec des explications littérales, 1712, 3 vol. ; 7° *Méthode sacrée pour apprendre à expliquer l'Ecriture sainte par l'Ecriture même*, 1716, etc., etc. — Voyez Tassin, Histoire des savants de la congrégation de *Saint Maur*, tom. Ier ; le Cerf, *Bibl. des auteurs de la congr. de Saint Maur* ; *Journal des savants*, 1689, 1690, 1693, 1704, 1706, 1710, 1714, 1715 et 1717.

MARTIN (Saint), évêque de Tours et patron de la France. Il naquit, dit Sulpice Sévère, à Sabaria, ville de Pannonie. Jusqu'à présent on n'avait guère pensé à placer le lieu de naissance de l'évêque de Tours ailleurs qu'à l'ancienne Sabaria, capitale de la Pannonie supérieure, qui est aujourd'hui Stein-am-Anger, en Hongrie ; un système nouveau, soutenu avec érudition, veut que saint Martin soit né à Martinsberg, dans le voisinage de Raab ; cette opinion s'appuie sur des documents du treizième siècle (Danko, *Œsterr. Vierteljahrsschr. f. Kath. Theol.*, 1868, I, et à part : *Die Erzabtei Martinsberg*, Vienne, 1868 ; Sztachovics, *Wissenschaftl. Stud. u. Mitth. aus d. Bened. Orden*, 1880, I, sera suivi), et le père de Buck a eu raison de ne l'accueillir qu'avec défiance (*Et. relig.* des pères jésuites, 1868, I). Martin, né de parents nobles et païens, fut élevé à Pavie. On le destinait aux armes ; à dix ans, il s'enfuit dans une église ; à douze ans, il désirait être ermite ; à quinze ans, il fut enrôlé, malgré lui, et dès lors il était moine sous l'habit du soldat ; chevalier, il servait de domestique à son serviteur. C'est alors qu'au milieu d'un hiver plus rude que de coutume, il rencontra, à la porte d'Amiens (la place était, dit-on, occupée jadis par un couvent de Célestins et auparavant par l'abbaye de Saint-Martin-aux-Jumeaux) un pauvre nu et grelottant. Le chevalier avait donné tout ce qu'il possédait, il n'avait plus que son manteau, saisissant son épée, il le coupa en deux et en donna la moitié au

pauvre. Ses compagnons de rire; mais, la nuit suivante, il vit le Christ vêtu de la moitié de son manteau, et il entendit Jésus dire aux anges : « Martin, qui n'est que catéchumène, m'a revêtu de cet habit. » Martin avait dix-huit ans; il se présenta au baptême sans renoncer de suite à l'armée, où il demeura encore deux ans. Saint Hilaire de Poitiers voulait le faire diacre; sur son refus, il l'ordonna exorciste. Le saint éprouve à Milan, en Illyrie, la colère des Ariens; de Rome, il se rend à Poitiers pour y suivre Hilaire, et il se fait une retraite non loin de la ville, à Ligugé (*Locociacus*), où les nouveaux bénédictins ont rétabli, en 1853, un couvent de leur ordre (voyez Chamard, *Saint M. et son mon. de Lig.*, Poitiers et Paris, 1873, in-12). C'est là que l'Eglise de Tours vint le chercher pour le faire évêque. Quelques-uns, sans doute, trouvaient indigne d'élire un homme « sans apparence, vêtu de pauvres habits, les cheveux mal soignés. » L'évêque habita d'abord quelque temps une cellule dépendant de l'église, puis il se construisit un *monasterium* à deux milles de la ville, à Marmoutier (voyez ce nom). Son ministère fut consacré à détruire les temples païens et à faire le bien; sa biographie est pleine de récits de miracles et de traits de courage et de fermeté : invité à la table de l'empereur Maxime, il donna à boire à un prêtre avant l'empereur. Saint Paulin de Nole, Sulpice Sévère furent formés auprès de lui. Sulpice, à qui est emprunté tout ce qui précède, aime à nous le faire voir « dans la petite cour qui entourait sa cellule, sur ce siège de bois que tous ont connu » (*Dial.*, II, 15). « Il priait toujours, dit son biographe. Personne ne le vit jamais irrité, agité, pleurant ni riant; partout et toujours il était le même. » Tandis qu'il visitait le bourg de Candes, il y mourut, dit Grégoire de Tours (*H. Fr.*, I, 43), dans la quatre-vingt-unième année de sa vie et la vingt-sixième de son épiscopat, l'an 397 (la date est contestée). Les Poitevins, qui le réclamaient comme « leur moine », disputèrent son corps aux Tourangeaux qui emportèrent sa dépouille par surprise et l'ensevelirent auprès de la ville, au lieu où saint Brice, son successeur, éleva la petite chapelle que Perpétuus remplaça par une grande église, la basilique de Saint-Martin de Tours (Nobilleau, *La Collégiale de Saint-M. de T.*, 1869; Quicherat, *Restaur. de la Basil. de Saint-M. de T.*, 1869, extrait de la *Rev. archéol.*; cf. l'article *Tours*). — La vie de saint Martin a été écrite par son disciple, Sulpice Sévère († après 410) dans son beau livre, *Vita S. Martini*; à laquelle viennent se joindre trois *Epîtres* et deux *Dialogues* qui ont un vrai mérite littéraire (édit. Halm, Patrologie de Vienne, I, 1866). Grégoire de Tours a commenté et continué l'œuvre de Sulpice Sévère dans ses divers ouvrages, mais surtout dans les *Miracula S. Martini* (éd. Guadet, 2 vol., 1836-1838). Le culte de saint Martin s'étend partout, de la Grande-Bretagne aux extrémités de l'Allemagne. On a inventé vingt systèmes pour expliquer les fêtes du 11 novembre et la coutume antique de manger « l'oie de la Saint-Martin ». Frohmann, *De Ansere Martiniano*, Leipz., 1683, in-4°; Wolf, *Beitr. z. deutschen Mythol.*, I, Gœtt., 1852; Millin, dans les *Dissertations* de Leber, vol. XX). La fête du 11 novembre, dit fort bien Mil-

lin, était la veille du commencement du petit carême, dit « carême de la Saint-Martin ». Nous ne chercherons pas d'autre explication à des réjouissances qui se célébraient dans les temps les plus anciens. En effet, les auteurs citent une charte de Corvey, de l'an 1171, par laquelle un chevalier donne à l'abbaye « une oie d'argent (une oie blanche ?) pour la fête de la Saint-Martin », et le sceau d'un chanoine de Tours, antérieur à 1245 (Demay, *Le Costume*, 1880, p. 456), montre à côté du grand saint un oiseau qui ne peut guère être qu'une oie. — Nous citerons parmi les nombreux auteurs qu'énumère en grande partie U. Chevalier : Tillemont, vol. X; Antelmi, *De ætate S. M. Turon. episc.*, etc., Paris, 1693, in-8°; Corblet, *Hagiogr. d'Amiens*, IV, 501; Mabille, *Les Invas. norm. dans la Loire et les pérégr. du corps de saint M.* : *Bibl. Ec. chartes*, 1869, p. 149 et 425; les livres de C. Chevalier, (Tours, 1862) et de Reinkens (Bresl., 1866); Cahier, *Caractéristiques des saints*; P. Albert, dans ses *Variétés morales et littér.*, P., 1879. Le marbre envoyé par Euphronius, évêque d'Autun, pour orner le tombeau de saint Martin (Greg. Tur., *H. Fr.*, XI, 15), fut brisé en 1562 lorsque les reliques du saint furent brûlées par les protestants ; l'abbé C. Chevalier vient d'en retrouver une partie dans l'intérieur du tombeau de saint Martin (Le Blant, *Comptes-rendus Ac. Inscr.*, 1875, p. 345). S. Berger.

MARTIN Ier (Saint) pape, succéda à Théodore le 5 juillet 649. Né à Todi (*Tudertum*) en Ombrie, il avait été nonce ou apocrisiaire à Byzance. Aussitôt élu, il s'appliqua tout entier à combattre le monothélisme, représenté par l'empire byzantin. A peine élu, il convoque, il préside, il dirige le premier grand concile du Latran, qui fut tenu du 5 octobre au 31 novembre 649 dans l'église du Sauveur. Ce concile rédigea un symbole qui ajoute à celui de Calcédoine les mots : « Nous croyons deux volontés naturelles et deux opérations naturelles, » et vingt canons qui développent la doctrine des deux volontés du Christ. La colère de l'empereur Constant pouvait tarder, elle ne pouvait manquer sa vengeance. Le 17 juin 653, les serviteurs impériaux pénètrent de nuit, au milieu d'un bruit affreux, dans l'église du Latran; le pape est saisi au pied du maître autel, où il s'était fait porter sur son lit de maladie, entraîné à Constantinople, où il passe quatre-vingt-cinq jours dans le cachot de Diomède, et de là dans le dur exil de la Chersonèse, où il mourut le 16 septembre 655, attristé de l'abandon où le laissait le clergé de Rome; néanmoins il recommandait à Dieu ses prêtres et le pape son successeur, *pastorem, qui eis nunc præesse monstratur* (Mansi X, 861 suiv.). Il semble résulter de ces mots que le pape avait accepté par nécessité le successeur qu'on lui avait donné; le clergé de Rome en effet, par peur, dit-on, d'un pape hérétique, avait élu le 8 septembre 654, Eugène Ier. Martin avait écrit à Rome, de Constantinople, à la fin de 654, pour interdire toute élection : en l'absence du pape, dit-il, l'archidiacre, l'archiprêtre et le primicier sont ses représentants légitimes. A ce moment, son successeur était déjà élu. Baronius prétend que, tant que Martin vécut, Eugène ne fut que son vicaire; Pagi le contredit,

et non sans raison, car les actes d'Eugène Ier ne sont pas datés de la mort de Martin, mais du 8 septembre 654. Quoi qu'il en soit, dit Hefele, on ne peut regarder Eugène Ier comme pape légitime que depuis la mort de Martin Ier. — L'histoire de Martin Ier se tire des Actes du concile et de ses lettres, qui se trouvent ensemble dans le volume X de Mansi et le tome VI de Labbe. Le récit des malheurs du pape est contenu dans les lettres écrites de sa captivité et dans la *Commemoratio eorum quæ sæviter et sine Dei respectu acta sunt... in sanctum et apostolicum confessorem martyrem Martinum papam* (Mansi *l. l.*). M. de Hefele, auquel ce qui précède est en grande partie emprunté, a traité cette histoire avec le tact et l'exactitude qui le distinguent (*Conciliengesch.*, III, 2e éd., 1877). Le corps de Martin Ier fut d'abord déposé à Constantinople, en l'église des Vlaquernes, et de là transporté, on ne sait quand, en l'église de Saint-Silvestre et Saint-Martin-de-Tours à Rome ; c'est aujourd'hui Saint-Martin-des-Monts. Sa mémoire se célèbre en Occident le 12 novembre, le lendemain de la Saint-Martin évêque.

MARTIN II ou plutôt Marin Ier (882-884) régna entre Jean VIII et Adrien III. On croit qu'il était de Montefiascone ou Faléries. Les Annales de Fulde disent qu'il était évêque et fut élu contre les canons ; mais ces Annales se contredisent. Il dégagea Formose de ses serments (Watterich, I).

MARTIN III ou plutôt Marin II (942-946) succéda à Etienne VIII et précéda Agapet II.

MARTIN IV (Simon de Brion) cardinal de Sainte-Cécile, fut élu à Viterbe le 22 février 1281, après six mois de conclave, par le parti français, et se fit couronner à Orviéto. Certains auteurs le font naître en Touraine ; il paraît être né en réalité à Mainpincien, paroisse d'Andrezel, dans la Brie champenoise, où sa famille possédait la seigneurie de Donnemarie-en-Montois. Cardinal en 1261, il avait été envoyé en légation en France, où les affaires de l'Université et les intrigues avec Charles d'Anjou l'avaient occupé. Charles d'Anjou, qui était le véritable auteur de son élection, n'eut pas d'allié plus dévoué. Le pape se fait donner à vie la charge de sénateur, et s'empresse de la déléguer au roi de Naples ; aussitôt Guillaume L'Estendart est nommé capitaine de Rome, et le Patrimoine est mis entre les mains des Français. Nicolas III ne pouvait avoir un successeur qui lui fût plus dissemblable. «A en juger de son caractère par sa conduite, disent les auteurs de l'*Art de vérifier les dates*, il était brusque, peu accommodant, et toujours prêt à soutenir ses prétentions sans ménagement. » Sa politique aboutit aux Vêpres siciliennes (lundi de Pâques, 30 mars 1282). Charles d'Anjou mourut de la chute de sa fortune ; Martin IV ne lui survécut guère ; il mourut à Pérouse, après une courte maladie, le 28 mars 1285. Honorius IV lui succéda. — Voyez Raynaldi ; Grégorovius V, 2e éd., et de Reumont, II ; Daunou, *Hist. Litt. de Fr.*, XX ; Choullier, *Revue de Champagne*, IV, 1878 ; Theiner, *Cod. Dipl.*, I, 1861.

S. Berger.

MARTIN V. Otto Colonna, cardinal-diacre, fut élu au concile de

Constance le 11 novembre 1417. Il s'était engagé, avant d'être nommé, de travailler à la réformation de l'Eglise dans le chef et dans les membres; il institua en quittant l'Allemagne un tribunal chargé de veiller aux abus et signa des concordats avec plusieurs Etats; une fois rentré en Italie il donna plus d'attention aux affaires politiques, aux rivalités des partis dans le royaume de Naples qu'aux intérêts de l'Eglise. Après avoir séjourné quelque temps à Florence, Martin se rendit à Rome, où il fut reçu « comme un astre bienfaisant » (22 septembre 1420). Rome jouit sous ce pontificat d'un calme dont elle sut gré à Martin : les sénateurs étrangers, qui avaient reçu des attributions très étendues, se succédèrent régulièrement, les routes redevinrent sûres, les barons furent obligés de se soumettre aux lois. Les domaines du saint-siège sont repris après la conquête de Bologne, révoltée en 1428; Fano, Senigallia, Pergola et beaucoup d'autres places reconnaissent l'autorité du pape. Celui-ci, tout en travaillant activement à la restauration du pouvoir pontifical, n'oublia pas sa famille qu'il voulait à tout prix placer au-dessus des Orsini : Martino, Astura, Ardea furent données aux Colonna, Jeanne de Naples, pour plaire au pape, nomma un Colonna duc d'Amalfi et de Venouse, un autre comte d'Albi et de Celano. Le schisme qui semblait terminé à la mort de Pierre de Luna (1424) avait repris avec Clément VIII, qui ne renonça qu'en 1429 à la tiare sur les instances du roi Alfonse; Martin tenta vainement à deux reprises de réunir le concile à Pavie et à Siène; il entama des négociations avec l'empereur Manuel Paléologue et son fils Jean, qui s'engageaient à rentrer dans l'Eglise latine si l'Occident voulait leur venir en aide contre les Turcs : ces négociations, poursuivies pendant deux ans, n'aboutirent pas. Parmi les personnages qui ont essayé de réveiller l'esprit religieux à Rome et en Italie sous ce pontificat, il faut signaler Santa Francesca Romana, la fondatrice des oblats de Tor de' Specchi, et Bernardino de Siène qui prêcha contre le luxe et recommanda énergiquement l'étroite observance à l'ordre des franciscains dont il faisait partie. Les lettres et les arts, sans briller encore d'un grand éclat, reçoivent dès cette époque les encouragements du pape et des cardinaux; le plus célèbre protecteur des savants et amateur de manuscrits fut le cardinal Giordano Orsini, qui possédait une collection de deux cent cinquante manuscrits de grande valeur. Martin fit reconstruire certaines parties de la basilique du Latran, l'église des Saints-Apôtres; plusieurs prélats suivirent son exemple en restaurant des églises. Martin mourut d'un coup d'apoplexie le 20 février 1431, à l'âge de soixante-trois ans. — Voyez *Biographie de Martin V*, apud Muratori, t. III; Stefano Infessura, *Diario della città di Roma*, ibid.; B. Hübler, *Die Constanzer Reformation und das Concordat von* 1418, Leipzig, 1867.

G. Leser.

MARTIN, archevêque de Braga (Bracara), était originaire de la Pannonie. Dans sa jeunesse, il visita les lieux saints et se distingua par son zèle pour l'étude (Gregor. Turonensis, *Hist. Franc.*, V, cap. 38). D'Orient il vint se fixer en Galice où il travailla à la conversion des

Suèves et à la diffusion de la vie monacale. Il fonda un certain nombre de cloîtres, entre autres celui de Dume (Dumium), près de Braga. Il assista en qualité d'abbé-évêque de Dume au concile de Braga de 563 et, élevé à la mort de Lucrecio au siège métropolitain de cette ville, il y convoqua en 572 un nouveau synode qui régla la discipline ecclésiastique. Il mourut en 580. — On a de lui divers ouvrages : *De differentiis quatuor virtutum.* s. *De quatuor virtutibus cardinalibus.* s. *Formula vitæ honestæ, ad Mironem Regem.* Dans la lettre au roi Miro (Dachery, *Spicil.*, III, 312, 2e éd.), Martin expose le but de ce traité : « C'est pour répondre à l'ardent désir du roi des Suèves, qu'il lui envoie ce court abrégé de morale. Il embrasse non les devoirs difficiles qui ne peuvent être accomplis que par les esprits les plus élevés, mais les prescriptions qui, sans le secours des saintes Ecritures, sont comprises par la raison et pratiquées par les laïques.» L'écrit intitulé : *Libellus de moribus* est composé dans l'esprit et le goût de Senèque auquel il a été quelquefois attribué. Il se distingue par la concision des sentences; mais il manque d'originalité, p. ex. : « Quelles sont, demande l'auteur, les plus grandes richesses? C'est de ne pas en désirer, car l'argent ne rassasie pas, mais irrite l'avarice. » — Les traités : *Pro repellenda jactantia*, *De Superbia*, *Exhortatio humilitatis*, *De Ira*, écrit adressé à Wistrimire et *De Pascha*, opuscule dédié à l'évêque Vitimire, ont été publiés pour la première fois par I. Tamayo Salazar (*Martyr. Hisp.* 20. *de Marzo*, II, 317-328) et sont d'une authenticité douteuse. L'écrit : *Ægyptiorum Patrum sententiæ* (Rosweid, *Vitæ Patrum*, Antv., 1615, in-f°, l. VII, 1002) n'a pas Martin pour auteur. Il a été traduit du grec par Paschasius, un diacre du couvent de Dume, sur les ordres de l'archevêque. Par contre l'opuscule intitulé *Capitula ex Orientalium synodis a. s. Martino Episc. Bracarensi collecta. Tit LXXXIV*, lui est attribué à juste titre. Ce ne sont pas, comme le fait observer Florez (*Esp. Sagr.*, vol. IV, trat. III. III, § 4), les canons d'un concile; mais un résumé de lois ecclésiastiques, destiné à remplacer la collection fautive du pays. Adressé à Nitigisio, archevêque de Lugo, ce code contient des prescriptions relatives aux évêques, aux conciles, aux clercs et aux laïques. Schrœckh (*Christ. Kircheng.*, vol. XVII, p. 393, Leipz., 1792) constate que la discipline ecclésiastique s'y trouve modifiée dans le sens de l'ascétisme le plus rigoureux et de l'esprit hiérarchique le plus absolu. Le mariage des diacres, concédé par le concile d'Ancyre, est interdit (c. 39). Le veuf qui se remarie est astreint à une pénitence assez sévère (c. 80) ; et le droit d'élection est revendiqué aux évêques, à l'exclusion du peuple (c. 1). Citons encore l''opuscule :*Regula Fidei et sanctæ religionis* et un volume de lettres mentionné par Isidore de Séville (*De viris illustr.*, cap. 35) qui n'a pas été retrouvé. La lettre à l'évêque Boniface : *De trina mersione*, a été publiée par Saenz de Aguirre (*Collectio max. Hisp. Concil.*, II, 506) d'après un manuscrit de Tolède; et Florez a donné dans son édition des œuvres de saint Martin (*Esp. sagr.*, vol. XV, p. 383; *S. Martini Dumiensis et Bracarensis Episcopi Opera*) un traité inédit contre l'idolâtrie qui, à cette époque, était encore répandue parmi

la population rurale; *Tractatus S. Martini, ep. qui de correctione rusticorum in veteri Bracarensi Breviario inscribitur*, cap. IX. — Outre les éditions déjà citées, il convient de mentionner les suivantes : Lips., 1500 et 1515; Daventr., 1512; Pictavis, 1544, ed. Elias Vinetus; Basil., 1562, *Inter opera Gilberti Cognati*; Duaci, 1581, *in Quæstion. Bœthii Eponis*; Paris, 1556, *cura Leodeg. a. Quercu* et les bibliothèques des Pères; Lugd., vol. X, 382; Gallandi, vol. XII, 275. Cf. Nicol. Antonio, *Biblioth. Hisp. Vetus*, vol. I, 284; P. B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, II vol., 1 part., Regensb., 1864, p. 471 ss. La fête du saint est fixée au 30 mars. EUG. STERN.

MARTIN (David), savant pasteur, né à Revel (Haute-Garonne) en 1639, mort à Utrecht en 1721. Après achevé brillamment ses humanités à Montauban et à Nîmes, il se rendit à la faculté de théologie de Puy-Laurens (Tarn), qui remplaçait pour quelques années celle de Montauban, supprimée à la sollicitation des jésuites, et s'y appliqua avec une ardeur extraordinaire à l'étude des Pères, des commentateurs de la Bible et de l'hébreu. Le synode provincial de Mazamet l'admit au saint ministère en 1663, et le donna pour pasteur à l'église d'Esperausses, troublée par des dissensions, que la douceur et l'esprit conciliant du jeune ministre apaisèrent promptement. En 1670, il fut appelé à Lacaune, où la confiance qu'il inspirait fut bientôt telle que les catholiques eux-mêmes le prenaient pour arbitre de leurs différends. Moins ambitieux que désireux de faire le bien, il refusa de quitter cette Eglise pour celle de Milhau, et même pour une chaire de théologie qu'on lui offrit à Puy-Laurens, après la mort d'Arbussy (voir ce mot). Il assuma tout le poids des haines cléricales, en remplissant avec fidélité la mission dont ses collègues le chargeaient constamment, celle de la défense des églises contre les entreprises du clergé préludant à la révocation par mille vexations; cependant il sortit victorieux du procès qui lui fut intenté. Quand le temple de Lacaune eut été fermé comme tous les autres, David Martin fut du petit nombre des pasteurs courageux qui, au lieu de passer à l'étranger selon les ordres du roi, essayèrent de rester en France et de continuer leur ministère malgré les dragons. Il allait être arrêté lorsque des catholiques lui fournirent le moyen de s'enfuir et cachèrent sa famille, qui le rejoignit plus tard. Etant arrivé à La Haye au mois de novembre 1685, il fut envoyé comme ministre pensionnaire ou surnuméraire à Utrecht, position qu'il échangea, dès l'année suivante, contre celle de pasteur titulaire. On lui offrit vainement ensuite la chaire la plus importante des Pays-Bas, celle de La Haye, vacante par la mort du fils de Claude, le célèbre pasteur de Charenton. Il y eut jusqu'à des fils de princes souverains parmi les jeunes gens placés chez lui, auxquels il enseignait la philosophie et la théologie. Lorsque l'Académie française annonça la prochaine publication de la seconde édition de son *Dictionnaire*, il lui adressa sur la première des observations qui furent reçues de la manière la plus flatteuse. La rigide orthodoxie de Martin n'enlevait rien à la modération avec laquelle il combattait les adversaires de sa doctrine. Son *Traité*

de la religion naturelle, Amsterd., 1713, in-8°, eut un véritable succès attesté par trois traductions : une hollandaise, une anglaise et une allemande. Il se prépara à son grand travail sur la Bible en publiant *Le Nouveau Testament expliqué par des notes courtes et claires sur la version ordinaire des Eglises réformées, avec une préface générale sur la vérité de la religion chrétienne et diverses autres préfaces particulières sur chacun des livres du N. T.*, Utrecht, 1696, in-4°, et l'*Histoire du Vieux et du Nouveau Testament*, ornée de quatre cent vingt-quatre excellentes gravures encore recherchées de nos jours, Amst., 1700, 2 vol. in-f°. Le synode des Eglises wallonnes ayant chargé Martin de reviser l'ancienne version genevoise de la Bible, remplie de locutions vieillies et devenues incompréhensibles, cette revision parut à Amsterdam, 1707, en 2 vol. in-f° d'une exécution typographique presque aussi belle que celle de la Bible de Desmarets (voir ce mot). C'est un travail imposant et sérieux, qui tient compte de l'hébreu et en explique les singularités et les difficultés. Si le pasteur d'Utrecht maintient la tradition dogmatique du dix-septième siècle, il maintient aussi la tradition scientifique de cette savante époque, qui n'imaginait pas qu'un temps viendrait où l'on ferait consister la fidélité chrétienne à publier la Bible sans notes ni commentaires. Plusieurs sociétés bibliques continuent de nos jours à réimprimer la revision de Martin, mais dépourvue de toute espèce de préfaces et de notes. Si l'œuvre d'Ostervald (1744), revision du travail de Roques (1736), lequel avait revisé celui de Martin, a vieilli à son tour et ne peut soutenir un instant la comparaison avec les versions modernes, bien autrement claires et exactes, que penser de l'espèce de culte fétichiste rendu non seulement à la Bible de Martin, mais à cette Bible dépouillée de l'appareil de scolies dont elle tirait sa valeur? Le pieux commentateur publia, dans ses dernières années, plusieurs dissertations critiques destinées à prouver l'authenticité du fameux passage 1 Jean, V, 7, interpolation manifeste, qui ne trouve plus aujourd'hui un seul défenseur. Il fallut emporter de la chaire ce prédicateur de quatre-vingt-deux ans, qui venait de prêcher pour la dernière fois, sur la sagesse de la Providence. Deux jours après, il était entré dans la vie éternelle. — Voir *La France prot.*; *La version d'Ostervald et les Sociétés bibliques*, Paris, 1862, in-8°; *Hist. de la question bibliq. en* 1862, Paris, 1863, in-8°; *Hist. de la question bibliq. en* 1863, dans *Le Disciple de J.-Chr.*, 1864; Pétavel, *La Bible en France*, Paris, 1864, in-8°, et notre *Hist. de la Soc. bibliq. prot. de Paris*, Paris, 1868, in-8°.

O. Douen.

MARTIN (Dom Jacques) naquit le 11 mai 1684, à Fanjaux, petite ville du haut Languedoc, et mourut à Paris le 5 septembre 1751, âgé de soixante-sept ans, dans l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Entré dans la congrégation des bénédictins de Saint-Maur en 1709, il y professa bientôt les humanités dans plusieurs établissements de province. Venu à Paris en 1727 sur l'invitation du père Montfaucon, il s'y fit bientôt connaître comme un homme remarquable et y prit rang parmi les savants de son époque. Dom Martin a laissé plusieurs ou-

vrages dans lesquels, à côté d'une vaste érudition, la présomption et la bizarrerie ne sont que trop fréquentes. D'un caractère âpre et emporté, il écrivait sur un ton bouillant et emporté, où l'amertume de la critique, la suffisance des affirmations, lui firent oublier toute mesure. Voici la liste de ses ouvrages : 1° *Traité de la religion des anciens Gaulois*, Paris, 1727, 2 vol. in-4°. On affirme que c'est en voyant l'église de Daurade, ancien temple gaulois, que l'auteur conçut l'idée de son ouvrage étrange dans lequel il prétend que le culte des premiers habitants de la Gaule, n'est qu'une dérivation de celui des patriarches. On devine où peut le conduire cette hypothèse qu'il soutient au moyen de passages de l'Ecriture avec la ténacité de l'idée fixe ; 2° *Explication de plusieurs passages difficiles de l'Ecriture sainte*, Paris, 1730, 2 vol. in-4°, fig. Cette *explication* peut être considérée comme une suite de l'ouvrage précédent ; elle est écrite avec vigueur et parfois avec élégance, mais le ton dédaigneux et amer de la critique lui a beaucoup nui ; elle est d'ailleurs accompagnée de figures et de remarques qui vont jusqu'à l'indécence. L'autorité civile supprima la vente de ce livre ; 3° *Eclaircissement littéraire sur un projet de Bibliothèque alphabétique*, sur l'histoire littéraire de Cave, et sur quelques autres ouvrages semblables, avec des règles pour étudier et pour bien écrire un ouvrage périodique, Paris, 1735, in-4° ; ouvrage inexact, fait sans ordre et accompagné de plaisanteries de mauvais goût ; 4° *Explication de divers monuments singuliers, qui ont rapport à la religion des plus anciens peuples*, avec l'*Examen de la dernière édition des ouvrages de saint Jérôme* et un *Traité sur l'astrologie judiciaire*, enrichie de figures en taille douce, Paris, 1739, in-4°. Un des meilleurs livres sortis de la plume de dom Martin ; 5° *Histoire des Gaules et des conquêtes des Gaulois*, Paris, 1752 1754, 2 vol. in-4° : ouvrage recherché ; 6° Une édition de *Deux lettres de saint Augustin*, Paris 1734, in-f° ; 8° *Les confessions de saint Augustin*, « traduites en français avec le texte en regard, revu sur plusieurs manuscrits des bibliothèques de Flandre et d'Angleterre, » Paris, 1741, 2 vol. in-8° ; 8° *Lettre au cardinal Quirini*, « sur un passage de Platon, où quelques savants ont cru trouver le mystère de la Trinité, » Paris, 1752, in-4°. Dom Martin est aussi l'auteur de la *Préface* du *Lexicon Hebraïcum* de dom Guarin ; il a pris part au *Glossaire* de Ducange et à l'édition des *Œuvres* de saint Ambroise publiée par dom Carré. A. Maulvault.

MARTIN (Jacques), pasteur et prédicateur genevois [1794-1874]. Il appartenait à une modeste famille d'artisans, originaire des Cévennes, et fort attachée à la cité du refuge par les liens d'une affection patriotique, dont lui-même fut imbu dès son enfance. Avec son intelligence vive et claire il s'était préparé pour une carrière libérale, lorsqu'il fut réclamé par les exigences implacables du service militaire sous le premier empire. Il partit pour Saint-Cyr dans l'été de 1812, y passa cinq mois, puis, nommé officier, il s'en alla en Allemagne faire la double campagne de 1813, prit part à la bataille de Bautzen et à la grande bataille de Leipzig, où il se trouva, à Guldengossa, sur le terrain le plus disputé dans ce formidable choc des peu-

ples. Il connut les épreuves de la retraite, tomba malade du typhus à Coblence, resta six mois en garnison à Juliers et à Condé, combattit à Waterloo dans l'une des divisions d'Erlon, y reçut deux blessures peu graves et revint à Genève en octobre 1815. Bien des années après, il raconta au public ses aventures et ses impressions, d'après ses correspondances du temps, dans deux volumes pleins d'humour et parfois d'éloquence : *Voyages d'un ex-officier*, 1850 ; *Souvenirs d'un ex-officier*, 1867. Ce dernier ouvrage fut fort apprécié des lecteurs compétents en France. Ces rudes expériences et ces grandes émotions de la vie militaire durent, on le comprend, laisser une profonde empreinte dans l'imagination et les allures du futur prédicateur, en qui l'on retrouvait toujours quelque chose de l'ancien officier. Etabli dans sa patrie, Martin essaya pendant deux ans du commerce. Mais le souvenir de ses premières études, l'influence de quelques anciens camarades devenus théologiens, et surtout la vocation intérieure le poussèrent vers la carrière ecclésiastique. Il entra, non sans peine, dans la faculté, en 1818, et en sortit, déjà marié, en 1822. Sa thèse sur l'*Unité de la foi*, qui se distingue par une certaine vigueur logique et oratoire, était dirigée contre l'unité obtenue par les confessions de foi, et reflétait l'opinion de l'Eglise nationale d'alors, fort opposée aux théories ecclésiastiques du Réveil. Aussitôt après sa consécration au saint ministère, Martin, suivant en cela l'exemple de son ami B. Bouvier, se fit nommer régent d'une grande école fondée pour l'enseignement mutuel dit lancastérien, qu'on venait de transplanter de l'Angleterre sur le continent, et qui conquérait la faveur générale. L'instruction publique était à Genève alors en grande partie entre les mains du clergé. Il resta deux ans assujetti à cette occupation, et pendant vingt ans il ne cessa de s'intéresser activement aux destinées de l'enseignement mutuel. En 1827, sur la demande des autorités et à l'usage des régents, il rédigeait le *Manuel*, qui a longtemps régné dans l'instruction primaire du canton, et qui porte l'empreinte de l'esprit net et bien ordonné de l'ex-régent. Plus tard, en 1832, pendant qu'il remplissait les fonctions pastorales, il fut chargé de celles d'inspecteur des écoles rurales protestantes, qu'il remplit jusqu'à la fin de l'année 1844. Cette besogne était étendue, minutieuse, asservissante. Comme on reprochait quelque chose de mécanique au système, l'inspecteur le défendit dans un rapport détaillé et spirituel, en 1841. Sans avoir des idées originales en éducation, Martin y apportait un esprit judicieux, une tendance fortement morale et une fermeté dans la discipline qui le mit quelquefois aux prises avec des régents et des collègues. Les inévitables frottements d'un inspectorat, plus pénibles pour un pasteur, contribuèrent à la révolution qui écarta bientôt de l'instruction publique les hommes d'église. — Martin porta dans son pastorat la même conscience et plus d'initiative encore. Il eut un premier ministère à la ville, de 1825 à 1831 ; puis à Chêne, village peu éloigné, de 1832 à la fin de 1840 ; enfin, un second ministère à la ville, de 1844 à 1856. Partout il innova, instituant des bibliothèques paroissiales, des comités de

dames pour le soin des pauvres, les intérêts de la Bible, des Missions, de la société des protestants disséminés, dont il fut l'un des fondateurs, et, à Chêne, un conseil de paroisse ; son pastorat a laissé là de longs souvenirs. Au troisième jubilé de la réformation en 1835, qui remplit d'enthousiasme la population protestante tout entière, et fut l'occasion de réjouissances nationales et de beaucoup d'améliorations dans le culte, il raconta avec verve (*Souvenirs du jubilé*) la fête dans sa paroisse et dans le pays. — Hâtons-nous d'en venir à sa prédication. Martin avait toutes les aptitudes qui font le prédicateur populaire : un cœur profondément religieux, une foi naïve en la Providence, fortifiée par bien des expériences personnelles ; une conscience indignée du péché, affligée de ses suites et avide de pardon et de vrai bonheur ; une imagination où se réfléchissaient vivement tour à tour les grands horizons et les drames quotidiens de la vie ; un esprit clair, logique, allant droit au but et passionnant le raisonnement ; un tour direct et allocutif, une phrase simple et toujours expressive, le don si rare de ce qu'on appelle le trait, qu'il assénait comme un coup de glaive ; quelque chose de la vigueur démosthénienne, tempérée par un chaud amour des âmes. Et, ce qui complétait heureusement ces qualités spirituelles, une taille imposante, une figure mâle, une voix sonore, un geste pittoresque, l'action d'un lutteur, et comme disait son ami R. Tœpffer, « le talent de vous saisir à la ceinture et de vous attirer à lui, » ou Vinet : « Voilà pour le coup un prédicateur qui ne prêche pas ; c'est un homme qui parle à des hommes... c'est l'éloquence naturelle. » Ce qui lui manquait, c'était la facilité et l'habitude de l'improvisation, et le bénéfice d'avoir prêché hors de son pays. Il n'en a pas moins exercé une grande influence sur les étudiants en théologie genevois et français qui, pendant vingt années, affluaient au pied de sa chaire. Ajoutons que, patriote très attaché à la vieille Genève, il savait donner une voix émue au sentiment national protestant dans les phases de sa lutte contre le catholicisme envahissant, qu'encourageait d'abord l'indifférentisme radical. — Martin a publié environ soixante-dix sermons ou conférences en huit volumes et quelques brochures détachées. D'abord l'*Oraison dominicale*, 1838, petit chef-d'œuvre d'édification morale et d'éloquence populaire qui fonda la réputation de l'auteur, eut cinq éditions, et fut traduit en plusieurs langues. Les *Sermons*, 1844, et les *Derniers sermons*, publiés tardivement en 1872, plus amples pour le fond et la forme, eurent cependant moins de succès. Joignons à ces sermons le *Recueil de méditations* (cent) *et de prières pour le culte domestique*, préparé par quelques ecclésiastiques, puis refondu par J. Martin, l'un d'eux, qui eut quatre éditions, de 1828 à 1853, et fut fort apprécié des familles. Le théologien ne se révéla en lui qu'après l'orateur, dans une longue suite de conférences dont il fut chargé depuis 1844 jusqu'à 1851, et où il proclama l'évangélisme dans les chaires de l'Eglise nationale et contribua grandement à l'y faire prévaloir. Plusieurs causes avaient préparé cet avènement de l'évangélisme. Bornons-nous ici à les énumérer :

le Réveil, qui s'était produit dès 1816 et affermi par la fondation de la Société évangélique en 1831, et qui se recommandait par les prédications et les ouvrages de Malan, d'Ami Bost, de Gaussen, de Merle d'Aubigné ; dans l'Eglise nationale elle-même, une suite de représentants de la piété biblique, tels que J.-J.-S. Cellérier, Moulinié, B. Bouvier ; l'intérêt général croissant pour la société biblique et pour les missions ; l'influence à distance de Vinet, qui avait eu pour précurseur le genevois Diodati, enfin les circonstances générales du pays, la peur du catholicisme qui rapprochait les protestants des deux Eglises. Martin était prédisposé au rôle de champion de ces convictions nouvelles par sa gravité de conscience et par son instinct d'orateur, sensible au double drame de la croix et de la conversion. Il s'y consacra, à l'âge de cinquante-un ans, avec un grand effort de travail et prêcha cinq séries de conférences devant des auditoires considérables. — Dans la première, *Conférences sur la Rédemption*, I, *l'Expiation*, 1846, il affirme le péché, la condamnation, la conciliation de la justice et de la miséricorde divines, pressentie dans les sacrifices païens et juifs, accomplie dans le sacrifice de la croix, et contrôlée par la raison et par la conscience. Ce qu'on a pu critiquer dans cette exposition, c'est un manque de rigueur, sensible sur les points suivants : la divinité de Jésus-Christ, nécessaire à la théorie orthodoxe, n'est pas assez accentuée ; la notion de l'expiation flotte entre celle du châtiment et celle du dévouement ; « la croix, dit-il, n'est pas un châtiment... c'est un dévouement » ; « ce qui, observe justement Vinet, ébranle le système entier ». Enfin, il ne réussit guère dans son dessein de justifier l'expiation devant la raison, parce que, n'apercevant « aucune relation logique, rationnelle, explicable entre le sacrifice de Christ et le pardon des péchés », l'expiation par Christ étant à ses yeux « un fait incompréhensible et inexplicable », un mystère, qu'il ne cherche point à expliquer, comme la psychologie évangélique ultérieure, par l'idée de la solidarité entre l'humanité et son représentant, il se borne à établir que ce mystère qui surpasse la raison ne la contredit pas. Mais ce que l'on peut admirer justement dans ces discours c'est le sérieux et le pathétique du sentiment chrétien, c'est la grandeur dans le plan et dans les tableaux. L'impulsion imprimée aux esprits fut forte et prolongée, Vinet lui-même la ressentit et l'exprima vivement, et l'ancien libéralisme se vit atteint et détrôné à Genève. — Les conférences subséquentes ne pouvaient avoir le même retentissement. Cependant elles sont encore plus travaillées, plus mûres théologiquement, et elles attestent une aptitude croissante à la philosophie religieuse. *Les Conférences sur la Rédemption, II, la grâce et la sanctification*, 1847, exposent la nécessité de la sanctification, son union avec le pardon gratuit, la part de Dieu et celle de l'homme dans cette œuvre, son développement et ses résultats. Les questions de la liberté, de la grâce, du rapport de la foi et des œuvres y sont traitées avec un sens moral aussi juste et délicat qu'élevé. Dans une note d'une centaine de pages, l'auteur réfute la prédestination calviniste par la Bible et l'histoire et incline vers l'arminianisme ; dans

une autre, il exprime l'espoir du salut des païens, sans aller toutefois jusqu'à l'universalisme. Un journal catholique prétendit retrouver dans ces discours la doctrine de son Eglise. — *Les Conférences sur la prière*, 1849, ont pour but d'en établir « l'efficace » temporelle et spirituelle, le devoir, les conditions, les difficultés et d'exalter la prière chrétienne. L'exaucement spirituel lui paraît certain, l'exaucement temporel, possible et probable seulement ; mais il dépasse pourtant ce point de vue trop supra-naturaliste, et arrive à la conception plus mystique et plus vraie de cet entretien de l'âme avec Dieu. — Dans *l'Etude sur la foi*, 1851, il fait plus de philosophie et justifie ce genre « moitié métaphysique, moitié prêche. » Son but est d'exposer la nature, les effets et les sources de la foi. Distinguant deux sortes de foi, l'objective et la subjective, il veut prouver par l'analyse, et, dans une grande note, par le concours de plusieurs autorités scientifiques, que la foi est une puissance spéciale ou faculté de l'âme, qui a son domaine et ses lois propres, et est inhérente à la nature humaine, puis il la montre supérieure à la raison, seule capable de communiquer à l'homme la paix et la force, et se développant tout ensemble par le travail de l'homme et par l'œuvre de Dieu. — Dans *la Puissance de l'Evangile, trois discours apologétiques*, reprêchés et publiés en 1863, le conférencier compare et oppose l'Evangile au déisme quant à leur puissance respective pour donner la paix à l'homme en face des problèmes de la raison, des luttes de la vie, de la mort. Parti du supra-naturalisme traditionaliste, il arrive jusqu'à l'apologétique expérimentale, éthique et spirituelle. Dans le même esprit, il écrivait contre *le Rationaliste* un *Avertissement aux pères de famille*, 1862. La tâche du théologien était achevée et son esprit fatigué aspirait, dès 1856, à la retraite, après trente et un ans de pastorat. Il ne cessait de s'intéresser aux péripéties de la vie ecclésiastique et politique de son pays; publiait quelques opuscules édifiants, revenait avec complaisance à ses souvenirs militaires, présidait une société de littérature religieuse qu'il charmait par l'originalité de ses jugements théologiques et l'enjouement de sa conversation, et son cœur chaud se montrait très sensible aux marques ou de froideur ou d'affection. Il lutta pieusement contre les douleurs de sa dernière maladie et mourut âgé de quatre-vingts ans, léguant à l'Eglise l'utile souvenir d'un homme fortement trempé qui n'était devenu un grand prédicateur que parce que, aux dons d'une riche et bonne nature d'enfant du peuple, développés par le passage orageux au travers de quelques-uns des plus grands événements de notre siècle, il avait ajouté les vertus laborieusement conquises du chrétien. Voir sur les premières conférences un article de Vinet dans le n° 45 du *Semeur*, 1846 ; deux articles de L. Burnier dans la *Réformation au dix-neuvième siècle*, 1846 ; deux fascicules des *Annales catholiques*, de 1854; *Jacques Martin, prédicateur patriote*, par A. Bouvier, dans les *Etrennes religieuses*, 1877. A. Bouvier.

MARTIN-PASCHOUD (Joseph), né à Nîmes le 14 octobre 1802, mort aux Loges, près Versailles, le 24 mai 1873, alla étudier la théologie à Genève en sortant du collège de Nîmes, et s'y maria avant de quitter

la faculté. Nommé pasteur de l'Eglise de Luneray (Seine-Infér.), il n'y resta que peu de temps, ayant été appelé à Lyon (janvier 1828), où il retrouva son condisciple Adolphe Monod. Il fut installé comme pasteur de Paris le 5 février 1837 ; mais atteint deux ans après d'une maladie incurable qui le mit plusieurs fois à deux doigts de la mort, il obtint des congés successifs qu'il interrompait pour reprendre ses fonctions, dès que ses forces le lui permettaient. Ses goûts ne le portaient point vers les travaux théologiques ou historiques : mais son libéralisme pieux et ardent ne se laissa point effrayer par les hardiesses de l'école de Strasbourg, et lui permit de passer sans effort de l'ancien latitudinarisme au théisme chrétien. Il essaya de se consoler de ne plus pouvoir prêcher, en fondant, en 1839, *Le Disciple de Jésus-Christ*, revue mensuelle d'édification, dans laquelle ont écrit les pasteurs de la tendance libérale la plus avancée. Cette feuille, qu'il n'abandonna qu'un instant (1862-63), a duré autant que lui, et n'a pas été remplacée. En 1853, il fonda l'*Alliance chrétienne universelle* sur la base suivante : « Amour de Dieu, créateur et père de tous les hommes; amour de tous les hommes, créatures immortelles et enfants de Dieu ; amour de Jésus-Christ, fils de Dieu et sauveur des hommes. » Cette substitution de la piété au dogme, c'est-à-dire de ce qui unit à ce qui divise, permit à des catholiques, à des grecs et à des protestants de s'entendre et d'agir en commun, malgré les vives attaques des orthodoxes des trois religions, au premier rang desquels se trouva Adolphe Monod, qui prit la plume pour combattre les principes de l'*Alliance*. Celle-ci avait le tort grave de devancer les temps ; aussi ne subsista-elle que neuf années, les catholiques et les grecs qui s'y étaient joints en petit nombre, s'en étant peu à peu retirés. En même temps elle attestait chez son fondateur un esprit élevé, large, tolérant, et plus idéaliste que pratique. Ce poète (il a laissé des vers touchants sur la mort du duc d'Orléans), cet homme d'initiative, a pris aussi une grande part à la fondation de la *Ligue internationale et permanente de la paix* (1867), née de la protestation des consciences indignées contre une guerre devenue imminente et bientôt rendue impossible, entre Napoléon III et la reine de la Grande-Bretagne. L'*Alliance* avait fait appel à quiconque porte le nom chrétien, la *Ligue*, plus large encore, s'adressait à tous les hommes sans distinction de culte ni de nationalité, et leur demandait de s'unir dans une commune horreur du plus épouvantable des fléaux, légué à notre siècle par la barbarie des âges précédents. « Ah, si je savais maudire, comme je maudirais ! Mais je ne sais pas maudire », s'écriait Martin au début de la guerre de 1870. Il se souvint alors que la reine de Prusse avait adhéré à la *Ligue*, et l'en fit souvenir. La reine répondit qu'il n'appartenait qu'à Dieu seul de mettre un terme au fléau déchaîné. « Je ne croyais pas à l'enfer, disait ensuite le vénérable vieillard ; mais maintenant j'y crois de toute la force de mon âme. Je ne leur pardonnerai jamais, jamais, ni dans cette vie ni dans l'autre. » — Le 1er janvier 1851, le consistoire de Paris lui avait accordé pour suffragant A. Coquerel fils, et le lui retira, sous pré-

texte d'hérésie, le 26 février 1864. Malgré la défense des médecins, le bon pasteur, prêt à donner sa vie, reprit ses fonctions, remonta en chaire et prêcha avec la plus vive éloquence. Au lieu d'improviser, il lisait alors ; mais c'était, comme Victor Hugo, le plus admirable des lecteurs. Le consistoire prétendit l'obliger à lui présenter un autre suffragant ; mais il résista et ne présenta jamais qu'Athanase Coquerel, qui « sous tous les rapports, en vue de tous les intérêts, de tous les besoins de l'Eglise, ne lui laissait rien, absolument rien à désirer. » Mis à la retraite avec une pension de six mille francs, le soir du 5 janvier 1866, il protesta le lendemain et aussitôt le ministre des cultes cassa comme illégale la délibération du consistoire. Alors celui-ci destitua purement et simplement le pasteur rebelle (24 mars 1866); mais la destitution, non ratifiée par le gouvernement, resta lettre morte. Bien plus, à la mort d'Athanase Coquerel père (1868), Martin-Paschoud hérita de lui la présidesce du conseil presbytéral, de sorte que le pasteur destitué présida jusqu'à la fin de sa vie les collègues qui l'avaient destitué. De son côté, la moitié de l'Eglise, frappée dans ses plus chères affections, offrit à Martin-Paschoud une bible monumentale pour la continuation de son ministère. « Je mourrai dans ma robe, avait-il souvent répété, je ne donnerai ma démission que par ordre supérieur. » Il tint parole. Voici comment le suffragant, aussi distingué par le cœur que par l'esprit, s'exprimait sur le compte du titulaire, qu'il devait rejoindre si promptement dans la tombe : « La maladie dont M. Martin fut atteint... ne lui a pas permis de déployer toutes les ressources d'une des natures les plus richement douées qu'il fût possible de voir... La vivacité singulière de son esprit, son ardeur naturelle pour toutes les causes justes et généreuses, son caractère expansif et aimable lui avaient valu les relations les plus étendues, les plus variées, et peu d'hommes ont contribué plus que lui à faire respecter le protestantisme au dehors, à le faire estimer de cette société française que son éducation, sinon ses convictions catholiques, portent trop souvent à le méconnaître.» A son collègue Montandon, qui l'était allé voir dans une crise qu'on supposait être la dernière, Martin-Paschoud donnait pour adieu cette parole si chrétienne : « Mon ami, il n'y a qu'un mal, c'est le péché. » Encore un trait caractéristique, ce sera le dernier. Aux conférences pastorales de 1861, d'accord avec l'orthodoxie sur le principe de l'autonomie de l'Eglise, le libéralisme, loyal jusqu'à la naïveté, consentit à demander la convocation des synodes. Il y eut un vote unanime, sauf une voix d'opposition : c'était celle de Martin-Paschoud. — Voir *Le pasteur Martin-Paschoud aux fidèles de l'Eglise qui lui ont offert un exemplaire de la Bible*, etc., Versailles, 1868, in-12 ; *Le protestantisme libéral d'aujourd'hui*, Paris, 1870, in-12 : *Le Disciple de Jésus-Christ*, 1859, p. 858 ; 1873, p. 342, 481-528, et *La Renaissance* des 31 mai, 5 juillet et 6 septembre 1873. O. Douen.

MARTINEZ PASQUALIS. Voyez *Pasqualis*.

MARTINI (Martino), sinologue du dix-septième siècle, né en 1614, à Trente, dans le Tyrol italien, entra, en 1631, dans la compagnie de

Jésus et manifesta dès son cours de philosophie au Collège Romain un goût si vif pour la carrière missionnaire que ses supérieurs l'envoyèrent en Chine dont il étudia pendant quatre années la langue et les mœurs avant de prendre la direction de la mission de Hang-Tcheou. Ce ne fut qu'en 1651 qu'il songea à un voyage en Europe, et cela nullement pour s'y fixer, mais pour communiquer les résultats de ses travaux à son général et recruter pour son œuvre de nouveaux acolytes. Le trajet fut des plus pénibles : jeté par la tempête sur les côtes de la Norvège, le père Martini fut obligé de traverser la Hollande et l'Allemagne et n'atteignit Rome que trois ans après avoir quitté Macao. Son retour en Chine fut signalé par les mêmes fâcheuses péripéties : il tomba entre les mains de pirates qui lui firent subir une dure captivité. et sur dix-sept jeunes Portugais qui l'acompagnaient, la moitié succomba aux souffrances du parcours. Lui-même ne survécut pas longtemps à d'aussi cruelles fatigues et mourut à son poste de Hang-Tcheou le 6 juin 1661. Le père Martini qui, au dire des biographes de son ordre, aurait opéré parmi les Chinois de nombreuses conversions, élevé de magnifiques églises et conquis l'estime des mandarins par ses talents et ses vertus, laissa plusieurs ouvrages qui, à l'époque où ils parurent, élargirent singulièrement nos connaissances sur l'extrême Orient. 1° *Atlas Sinensis hoc est descriptio imperii Sinensis una cum tabulis geographicis*, Amsterdam, 1635, in-f° (des éditions de 1646 et de 1654 sont mentionnées dans l'*Epitome* de Léon Penelo). Les cartes, ainsi que les descriptions géographiques qui les accompagnent, sont la reproduction d'un ouvrage chinois, le *Kouang-Yu-Ki*; ce fut pendant longtemps le livre le plus complet et le plus exact que les Européens possédèrent sur la Chine. Aussitôt après qu'il fut publié, il en parut simultanément des traductions en français, en anglais, en hollandais, en espagnol (1655-1656); 2° *Sinicæ Historiæ Decas prima a gentis origine ad Christum natum*, Munich, 1658, in-4°, Amsterdam, 1659, in-8°. Martini avait puisé ses renseignements dans des ouvrages chinois et son livre fut, jusqu'au dix-neuvième siècle, le seul où les Européens puisèrent de sûres informations sur les destinées du Céleste-Empire avant l'ère chrétienne; 3° *De Bello Tartarico in Sinis*, Rome, 1654, in-12; immédiatement traduit dans toutes les langues modernes. La version française, *De la guerre des Tartares contre la Chine*, se trouve à la suite de l'*Histoire de la Chine* que publia en 1667, le père Semedo (Lyon, in-4°); 4° *Brevis relatio de numero et qualitate Christianorum apud Sinas*, Rome, 1654, in-4°; Cologne, 1655, in-12. Le père Martini traduisit également du latin en chinois un certain nombre de traités religieux et philosophiques : l'*Existence et les Attributs de Dieu*; l'*Immortalité de l'Ame*, par Lessius; l'*Amitié*, un recueil de sentences prises dans Cicéron, Senèque, etc.; une *réfutation du système de Pythagore sur la transmigration des Ames*.

E. Strœhlin.

MARTINI (Matthias), Martinius, savant et pédagogue célèbre, né à Freienhagen, dans le comté de Waldeck, en 1572, mort près de Brême l'an 1630, devint successivement prédicateur à la cour des comtes de

Nassau, professeur au gymnase de Herborn, pasteur à Emden et recteur au *gymnasium illustre* de Brême. Grâce à sa direction ferme et éclairée et à sa connaissance étendue des langues classiques, orientales et vivantes, cette école acquit une grande renommée et attira des élèves de toutes les parties de l'Europe. En 1618, Martini assista au synode de Dordrecht, où il déploya, mais sans succès, beaucoup de modération à l'égard des remontrants. Bien des années après, on pouvait encore l'entendre soupirer : « O Dordrecht, plût à Dieu que je ne t'eusse jamais vue ! » Outre une soixantaine de volumes de théologie qui sont depuis longtemps oubliés, Martini a publié un *Lexicon philologico-etymologicum et sacrum*, Bremæ, 1623, in-fol., 2e éd., Francf., 1665; 3e éd., Utrajecti, 1697, dont le mérite philologique a été très vanté et qui conserve encore quelque valeur aujourd'hui. Son *Epitome sacræ theologiæ* a eu, de même que son *Dictionnaire*, les honneurs de la mise à l'Index (1628, 1662 et 1737). — Voyez Rotermund, *Bremer Gelehrten-Lexicon*; Nicéron, *Mémoires*, tom. XXXVI, où on trouve la liste complète des ouvrages de Martini.

MARTYR (Pierre-Vermigli) aurait été le chef le plus autorisé et le plus capable de la Réforme italienne, si elle n'eût pas été détruite par la violence ; il en demeure le théologien le plus savant et le plus pieux, l'esprit le plus conciliant ouvert à toutes les inspirations du bien et du beau et d'une foi inébranlable dans les principes fondamentaux et éternels de l'Evangile. Né à Florence le 8 septembre 1500, ses parents, Etienne Vermigli et Marie Fumantina, lui donnèrent le nom de l'inquisiteur Pierre Martyr de Milan, assassiné à cause de ses cruautés et canonisé pour son zèle et pour son martyre. Initié d'abord par sa mère aux études littéraires il fut ensuite, avec les jeunes hommes les plus distingués de la noblesse florentine, instruit par Marcel Vergilio. Son caractère doux, enclin à la mélancolie, et une ferveur religieuse due à l'éducation maternelle le poussèrent, à l'âge de seize ans, vers la vie monastique, et il accomplit son noviciat à Fiesole, dans le couvent des chanoines réguliers de Saint-Augustin. Il travailla trois ans avec assiduité dans la bibliothèque du monastère, les langues anciennes et l'Ecriture étant ses études préférées ; puis se rendit à Padoue, dans le couvent de Saint-Jean de Verdara, pour suivre les cours de philosophie et de lettres qui se donnaient alors à l'université de cette ville par les célèbres Brauda, Genua, Gonfalonieri, etc. Il s'y perfectionna également dans l'art oratoire et, après avoir été professeur de grec *homérique* à Vercelli, Brescia, Rome, Bologne où il fut nommé sous-prieur et commença à étudier l'hébreu ; Pise, Venise, Bergame et les divers couvents de son ordre durent admirer et apprécier le savoir, la vigueur et la pureté doctrinale de son éloquence. Il commença à prêcher en 1526. Nommé abbé de Spoleto, il y demeura trois ans, occupé à réformer les mœurs de son couvent et à apaiser les factions qui déchiraient cette petite république ; mais sa renommée lui fit bientôt échanger son titre d'abbé contre celui de prieur de Saint-Pierre *ad Aram*. à Naples, « un des plus riches bénéfices de l'Italie » (J. Bonnet, *A. Paleario*). La Providence l'avait con-

duit à Naples et la Réforme l'y attendait avec les livres de Bucer (Aretius Felinus, *Explanationes in Psalmos*), de Zwingli (*De vera et falsa religione*), d'Erasme et surtout avec les amis de l'Evangile, Valdez, Cusano, Flaminio, Ochino, Mollio de Montalcino, Merenda, Caserta, etc. La lecture de l'Ecriture sainte lui ouvrit les yeux, et sans combattre ouvertement le catholicisme romain, il commença dès lors à en désirer une réforme sérieuse et à faire connaître ouvertement ses pensées. Ochino à San Giovanni Maggiore et Martyr à San Pietro *ad Aram*, prêchaient les grandes vérités de l'Evangile; et, comme l'observe l'historien napolitain Giannone, leur parole avait une grande influence religieuse sur les grands et sur le menu peuple (voyez l'art. *Italie Réforme*, VII, p. 97); mais l'éveil était donné aux moines ennemis de Martyr et lorsque ce dernier, expliquant en public les paroles du chap. III de la première aux Corinthiens, qui se rapportent à l'épreuve du feu, combattit avec force l'interprétation romaine qui y voit la doctrine du Purgatoire, ils firent une pétition au vice-roi dont les réclamations jointes aux leurs firent arriver de Rome une prohibition à Martyr de monter en chaire. L'intervention amicale des cardinaux Gonzaga, Contarini, Fregoso, Polo et Bembo fit lever la défense et une congrégation évangélique se fonda à Naples, dirigée par Valdez et Martyr; plusieurs personnages de la cour en faisaient secrètement partie. Après la mort de Cusano et de Valdez (1540), Martyr fut nommé *visitator*, inspecteur général de son ordre et s'attira, dans l'exercice de ses fonctions, les haines violentes de ses moines dont il châtiait sévèrement le luxe et les impuretés. Il avait même puni le supérieur général en le faisant reléguer à perpétuité dans les îles Tremiti. Pour apaiser les haines des moines corrompus et pour accorder à Martyr un peu de repos, sous un ciel plus doux, ses amis le firent nommer prieur de Saint-Frediano, à Lucques. Fortement préoccupé de l'éducation des novices, Martyr s'entoura des plus célèbres professeurs, dont quelques-uns avaient déjà connu la Réforme. Nommons Celio Secundo Curione, Paolo Lacisio, Emmanuele Tremello, Girolamo Zanchi et Celso Martinengo qui plus tard s'enfuit à Genève et y fut le premier pasteur de l'Eglise italienne. L'activité de Martyr était immense. Il expliquait les épîtres de saint Paul et les Psaumes, non seulement à ses élèves, mais à tout ce que Lucques renfermait de nobles et de savants avides de vérité religieuse. Tous les dimanches, il prêchait au peuple et remplit ainsi la ville de la connaissance de l'Evangile. Il ne fut pas inquiété pendant la première année; Contarini (voyez ce nom), de retour de sa malheureuse comédie de Ratisbonne, vint même le voir et eut avec lui un sérieux entretien sur la nécessité de réformer l'Eglise (1541); mais après que Paul III se fut abouché avec Charles-Quint, à Lucques même (1542), et qu'il se décida à abandonner tous les projets de réforme qu'il avait formés avec le *Consilium novemvirale de emendanda ecclesia*, Martyr et ses amis comprirent que leur position commençait à devenir critique. Entourés d'espions, agents secrets du cardinal Caraffa, et déja notés comme hérétiques, Pierre Martyr et Ochino devaient être les premières vic-

times désirées par l'inquisition lorsqu'elle fut solennellement établie en juin 1542. Un moine augustin, confesseur du couvent, fut accusé d'apostasie, pris et emprisonné; Martyr, cité à comparaître à Gênes devant un chapitre de son ordre, composé des moines qu'il avait autrefois châtiés, chercha forcément son salut dans la fuite (1542). Il visita à la hâte les réformés de Florence et de Pise, où il célébra même la sainte cène, et s'enfuit vers la Suisse, accompagné de Lacisio, Tremellio et de Guilio Terenziano qui fut son meilleur ami et son compagnon pendant toute sa vie. Deux mois avant sa fuite, Bartolomeo Guidiccioni, ami de Paul III, avait écrit une lettre menaçante au Sénat de Lucques s'engageant à poursuivre les hérétiques C. S. Curione et le prieur des Augustins, c'est-à-dire P. Martyr (?). Un procès avait donc été commencé contre lui à Rome sur la déposition des agents de Caraffa (Paul IV, en 1555). Après avoir franchi les Alpes rhétiques, Martyr fut accueilli à Zürich par Bullinger, Gualtérius et Pellicanus. Il passa le mois d'octobre 1542 à Bâle, puis fut appelé comme professeur à Strasbourg avec Lacisio. Il y professa pendant cinq ans, interprétant les livres de l'Ancien Testament avec un succès égal à celui de Bucer. Sa connaissance approfondie des langues grecque et hébraïque lui donnait le vrai sens des mots dont il expliquait les acceptions variées. Il expliquait la Bible par la Bible, se servant aussi des Pères pour réfuter le catholicisme et le pélagianisme. Il était clair, concis, précis, suivant une marche régulière et progressive dans l'étude du texte sacré, comme on peut le remarquer dans ses commentaires et particulièrement dans celui *ad epistolam D. Pauli ad Romanos* (Bâle, 1558). Il épousa à Strasbourg sa première femme, Catherine Dampmartin de Metz, qui mourut en Angleterre et dont la tombe fut profanée sur l'ordre du cardinal Polo lors de la réaction catholique en 1553 (Schelhorn, *Amænitates historiæ eccles. et liter.*, II, Francfort et Leipzig, 1738). Il publia pendant ces cinq années: *Semplice dichiarazione sopra gli dodici articoli della fede cristiana* (Bâle, 1544) et le même sous le titre de *Catechismo ovvero esposizione del symbolo apostolico* (Bâle, 1546), pour les réfugiés italiens dont il s'occupait avec beaucoup de zèle, en déplorant la faiblesse de ceux qui avaient cédé, en Italie, devant les menaces et les rigueurs de l'inquisition (voyez sa lettre écrite en 1546 aux frères de Lucques). Vers la fin de 1547, l'archevêque Cranmer appela en Angleterre Ochino et P. Martyr; ils s'y rendirent et Martyr, accompagné de son fidèle G. Terenziano, eut une pension comme « professeur royal de *divinity* » à l'université d'Oxford. Il y donnait des cours d'exégèse sur le Nouveau Testament, tandis que Paul Fazio, conduit en Angleterre par Bucer, sur l'invitation de Martyr (1549), y expliquait l'Ancien Testament. En étudiant la première épître aux Corinthiens, la discussion avec les adversaires, qui étaient nombreux parmi les étudiants et les professeurs, fut tout naturellement portée sur les questions brûlantes de l'Eucharistie et de la justification. Le peuple d'Oxford et de Devon fut excité contre « l'hérétique » et le menaça de mort; tandis qu'un certain Richard

Smith, qui avait lancé un défi à Martyr pour une dispute publique devant les commissaires royaux, prenait la fuite avant même d'être battu. La discussion eut lieu toutefois sur la transubstantiation ; et pendant quatre jours, contre trois théologiens romains, Martyr défendit la solution zwinglienne. Il fut proclamé vainqueur par le grand chancelier de l'université, mais dut néanmoins s'enfuir devant les menaces du peuple soulevé tout particulièrement contre lui. Il se réfugia à Londres sous bonne escorte, fut bien accueilli par Edouard VI et ne revint à Oxford, en qualité de chanoine de l'église du collège du Christ, que lorsque la sédition eut été complètement réprimée. On a souvent accusé Martyr de n'avoir pas eu des idées bien nettes sur l'Eucharistie et d'avoir eu des disputes à ce sujet avec ses amis de Strasbourg ; mais ses luttes à Oxford et ses ouvrages font voir clairement qu'il patronnait de préférence la doctrine de la réforme suisse-allemande. Son lâche adversaire publia après sa fuite un libelle infamant contre lui, intitulé : *Diatribe de hominis justificatione, edita Oxoniæ in Anglia, anno* 1550, *adversus P. M. Vermilium, olim cartusianum in Italia, nunc apostatam in Anglia, acerrimum improborum dogmatum assertorem, sed imperitum et impudentem cum primis*, per Ricardum Smythæum, anglum, Lovanii, 1550. Ces injures le firent estimer davantage, car sa science et sa douceur savaient ne pas les remarquer; en 1551, il fut nommé doyen de la faculté de théologie et eut une large part dans la composition des quarante-deux articles de la liturgie anglicane et dans celle des lois de l'Eglise d'Angleterre, bien qu'il désapprouvât hautement le ritualisme qu'on y tolérait encore. A l'avènement de Marie la Catholique, Martyr fut arrêté avec Cranmer et ses partisans; mais ayant représenté qu'il ne s'était rendu en Angleterre que sur la demande expresse du roi défunt Edouard VI, il obtint son congé et la liberté, et arriva à Strasbourg sain et sauf, après beaucoup de dangers suscités par ses ennemis, le 30 octobre 1553. Son fidèle Terenziano était avec lui. Le Sénat le réintégra dans son professorat, mais en 1556, après avoir été accusé par les théologiens luthériens de ne pas s'en tenir aux articles de la Confession d'Augsbourg sur la doctrine de la sainte cène; bien qu'il se fût défendu victorieusement devant le Sénat, il accepta de succéder à Pellican dans la chaire de théologie et de langue hébraïque, à la faculté de Zürich. Il y trouva son vieil ami Ochino et une nombreuse Eglise composée de réfugiés italiens. Dans son discours d'installation il exposa, en racontant sa vie si accidentée, les motifs qui l'avaient séparé pour toujours de l'Eglise romaine (voyez *Oratio quam Tiguri primam habuit cum in locum D. C. Pellicani successisset*, unie avec d'autres discours à ses *Loci Comunes*, Amstelodami, 1556 ; Genevæ, 1624). En 1557, Celse Martinengo, pasteur de l'Eglise de Genève, étant mort, Martyr fut appelé par Calvin à lui succéder ; mais il refusa cette offre, ainsi que celles qui lui étaient faites d'Angleterre, sous le règne d'Elisabeth. Il ne quitta Zürich que pour se rendre, en 1561, avec Théodore de Bèze, au colloque de Poissy, en qualité d'ambassadeur de Zürich. Il y eut de longues conversations en langue ita-

lienne avec Catherine de Médicis, sa concitoyenne, l'engageant avec prières et pour le bien de son peuple à concéder aux protestants la liberté de conscience et de culte. Son amour de la paix et de la conciliation l'induisit même à faire quelques concessions au sujet de la sainte cène ; mais il ne se faisait pas illusion sur les dispositions des prélats catholiques et du roi de Navarre, qui allait encore à la messe (*Loci comunes*. Lettre à Bullinger). Le prince de Condé et Coligny lui fournirent une escorte lorsqu'il retourna à Zürich, vers la fin d'octobre 1561. Dans ce voyage de retour, il s'entretint à Troyes avec Jean-Antoine Caraccioli (voyez ce nom), favorable à la Réforme, qui toutefois avait figuré au colloque parmi les évêques catholiques. Martyr et Bèze le décidèrent à embrasser définitivement la Réforme et à se faire élire évêque par son clergé, indépendamment de Rome ; mais il ne paraît pas que Caraccioli soit demeuré fidèle à ses convictions après la défaite de Dreux (1562). Martyr ne revint à Zürich que pour y tomber malade et y mourir regretté de ses amis et pleuré de l'Eglise italienne, qui voyait en lui son père et sa plus brillante illustration (12 novembre 1562). Il avait épousé en secondes noces Catherine Merenda de Brescia. Il en eut deux fils, qui moururent en bas âge, et une fille posthume, Marie Vermigli, qui épousa un réfugié italien, Paolo Zanin, et qui, réduite à la mendicité par l'inconduite de son mari, obtint un secours du Sénat de Zürich, en mémoire de son père. Martyr unissait à une grande amabilité, à une candeur et une modestie remarquables, une profonde piété et une grande science. Il n'eut pas le feu de Farel, il n'eut pas la prodigieuse activité de Calvin et de Luther, mais il développa avec une rare supériorité les études théologiques et rendit à cet égard de grands services aux Eglises réformées de l'Europe. — Plusieurs de ses œuvres furent jugées d'une valeur égale à celle de l'*Institution*. Ses œuvres inédites, recueillies par G. Terenziano, furent confiées à Josias Simler, qui les publia avec sa biographie ; cette dernière, avec les *orationes* et les lettres de Martyr de la collection de J. Simler, sont les seules sources dignes de foi de ce que l'on sait de lui. Elles furent surtout consultées par son meilleur biographe moderne, M. C. Schmidt de Strasbourg. — Voyez les œuvres de P. Martyr : *Semplice dichiarazione sopra gli dodici articoli della fede cristiana*, Bâle, 1544 et 1546 ; *Commentarii ad epistolam D. Pauli ad Romanos*, Bâle, 1558 ; *Loci Comunes sacrarum literarum*, Zürich, 1563 ; Genève, 1624 ; Amsterdam, 1656 ; *Defensio doctrinæ veteris et apostolicæ de Sacramento Eucharistiæ, adversus S. Gardinerum*, Zürich, 1559 et 1585 ; *Dialogus de utraque in Christo natura*, Zürich, 1561 ; *Tractatio de sacramento Eucharistiæ, habita in celeberrima universitate Oxoniensi*, Londres, 1550 ; *Defensio sui contra R. Smythæi duos libellos...*, Zürich, 1559 ; *In librum Samuelis comment.*, Zürich, 1564 ; *In librum Judicum comment.*, Zürich, 1565. Martyr s'étant occupé des disputes antitrinitaires avec Blaudrata, qui avait essayé de le convertir à ses idées, écrivit aussi deux lettres qui eurent alors du retentissement contre les unitaires polonais : *Epistolæ duæ ad ecclesias polonicas, J. C. evangelium amplexas, de negotio stancariano et*

mediatore Dei et hominum J. C., an hic secundum humanam naturam dumtaxat an secundum utramque mediator sit, Zürich, 1561 ; *De libero arbitrio ; De predestinatione* (il est calviniste), Zürich, 1587. Ces deux traités se trouvent unis aux *Loci communes* dans les éditions d'Amsterdam et de Genève. Les bibliothèques de Zürich, de Genève, de Gotha, de Zofingen possèdent quelques traités et plusieurs lettres inédites de Martyr. — Sources : T. Mac Crie, *Istoria della Riforma in Italia nel. s. sedicesimo*, Gênes, 1858 ; anonyme, *I Riformatori italiani*, Florence, 1870 ; Schelhorn, *Amœnitates hist. ecclesiast. et lit.*, II, Francfort et Leipzig, 1738 ; *L'Archivio Storico Italiano*, 1re série, X ; C. Eynard, *Lucques et les Burlamacchi*, Paris, 1848 ; Dr C. Schmidt, *Peters Martyr Vermigli Leben und ausgewählte Schriften*, Elberfeld, 1858 ; C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*, II, Turin, 1867 ; Burnet, *Histoire de la Réforme en Angleterre*, Londres, 1635 ; *Mémoires de Condé*, II, Paris, 1743 ; lettre de Bèze à Calvin lors du colloque de Poissy, etc.

P. Long.

MARTYRS, MARTYROLOGE. Voyez *Acta Sanctorum*.

MARTYRS (LES QUARANTE). Durant la persécution de l'empereur Licinius, en 320, quarante soldats souffrirent la mort à Sébaste, petite ville de la petite Arménie. Ils étaient de différents pays, mais tous enrôlés dans le même corps, tous jeunes, braves et distingués par leurs services. D'après Grégoire de Nysse et Procope, ils faisaient partie de la *Legio fulminatrix* (voy. cet article). On commença par leur meurtrir le corps à coups de fouet et on leur déchira les côtés avec des ongles de fer. Ils furent ensuite chargés de chaînes et conduits en prison. Quelques jours après on mit leur constance à de nouvelles épreuves. Il y avait auprès des murailles de la ville un étang tellement glacé, que les gens de pied et les chevaux mêmes pouvaient le traverser sans aucun risque. On les y exposa tout nus pendant la nuit. Grégoire de Nysse dit qu'ils souffrirent ce supplice trois jours et trois nuits. On les enleva de là pour les mettre dans des chariots et les jeter dans le feu. Ils étaient tous morts ou mourants, excepté le plus jeune, qu'on trouva encore plein de vie. Les bourreaux le laissèrent ; mais sa mère, qui était présente, l'exhorta à persévérer ; puis, l'ayant pris elle-même entre ses bras, elle le mit dans le chariot avec les autres martyrs. Après que les corps de ces héroïques confesseurs eurent été brûlés, on jeta leurs cendres dans le fleuve ; il en resta pourtant une partie aux chrétiens qui les enlevèrent secrètement ou les achetèrent à prix d'argent. Basile de Césarée (*Homil.* XX ; *Orat.* XX), Grégoire de Nysse (*Orat. III de XL martyr.*), Ephrem le Syrien (*Opera*, tom. II, ed. Vaticana), Gaudens de Brescia ((*Serm.* XVII), Sozomène (*Hist eccles.*, l. III), Procope (*De ædific. Justinian.*, ch. VII) ont reproduit avec plus ou moins de détails cette histoire des quarante martyrs dont le caractère légendaire n'échappe à personne. On trouvera les noms de ces quarante martyrs dans Petrus de Natalibus, *Catalogus sanctorum*, Lugd., 1508, l. III, ch. 185 ; Th. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Amst., 1713, p. 521 ; Baronius, *Martyrologium romanum*, Mogunt., 1631, p. 36 ss. ; Rabus,

Historie der Mærtyrer, Strasb., 1571, I, 285 ss. ; Tillemont, *Mémoires*, t. V ; Ceilliez, *Hist. des aut. sacrés*, t. IV. L'Eglise célèbre, le 10 mars, la fête des Quarante Martyrs.

MARTYRS (LES DIX MILLE). Le martyrologe romain fait deux fois mention de dix mille martyrs : d'abord au 18 mars, où on lit *Nicomediæ, sanctorum decem millium martyrum qui pro Christi confessione gladio percussi sunt* (Baronius, *Martyrol. rom.*, p. 180) ; en second lieu, au 22 juin, où il est dit : *In monte Ararath, passio sanctorum martyrum decem millium crucifixorum* (id. p., 384). Le martyrologe romain est le seul document de l'Eglise latine où il soit question des dix mille martyrs de Nicomédie ; mais comme il en est parlé dans un ancien ménologe grec, traduit en latin par le cardinal Sirteli et publié par Canisius, on a pensé que dans ces dix mille martyrs l'Eglise a entendu honorer une partie de ceux qui périrent de diverses manières à Nicomédie, en 303, au commencement de la persécution de Dioclétien, notamment à la suite de l'incendie du palais impérial calomnieusement attribué aux chrétiens (cf. Eusèbe, *Hist. ecclés.*, l. VIII, ch. VI; Lactance, *De morte persecut.*, ch. X ; cf. Ruinart, *Acta primorum martyrum*, præf., LXI et p. 308). — Quant aux dix mille martyrs crucifiés sur le mont Ararat, ils ont été honorés dans presque tout l'Occident ; on a construit beaucoup d'églises sous leur invocation ; d'anciens missels ont une messe propre pour le jour de leur fête, et à Vienne, à Prague, à Rome, etc., on conserve des reliques qui portent leur nom. Malgré la savante critique publiée en 1707 par les bollandistes (*Acta sanctor.*, tom. IV, junii), les dix mille martyrs crucifiés sur le mont Ararat sont restés dans la nouvelle édition du martyrologe romain fait sous Benoît XIV, et y ont été conservés jusqu'à nos jours (Baronius, *Martyr. roman.*, p. 384; Petrus de Natalibus, *Catalogus sanctorum*, V, 137; *Martyr. rom.*, éd. Ratisb., 1846).

MASCARON. Si Massillon a subi l'influence des idées littéraires et philosophiques qui suivirent le règne de Louis XIV, on peut dire de Mascaron qu'il annonça Bossuet comme Rotrou précède Corneille et qu'il sacrifia au mauvais goût que Boileau et Bossuet ont contribué à faire disparaître de la poésie et de l'éloquence. Né à Aix en 1634 au sein d'une famille parlementaire et destiné au barreau, Mascaron préféra la vocation religieuse. Dès ses premières prédications à Saumur il sut se concilier l'admiration de tous et les protestants eux-mêmes se pressaient autour de sa chaire. Il parcourut en missionnaire une partie de la France, mais il manquait à sa réputation le témoignage de la capitale et de la cour. Appelé en 1666 à occuper la chaire de l'Oratoire du Louvre, il prêcha pendant douze années devant le roi et prononça plusieurs oraisons funèbres, dont la plus connue est celle de Turenne (1675). On peut lui rendre cette justice qu'il sut dire la vérité au roi et pousser la hardiesse jusqu'à citer par allusion les paroles sévères, que le prophète Nathan adresse à l'adultère David. De vils courtisans voulaient perdre l'orateur auprès du roi, mais celui-ci sut leur répondre : « Messieurs, il a fait son devoir, tâchons de faire

le nôtre. » Nommé successivement évêque de Tulle en 1661 et d'Agen en 1678, Jules Mascaron réussit par sa douceur et par son insinuante charité à convertir plus des trois quarts des protestants de son diocèse. En 1694, il prêcha une dernière fois à Versailles devant le roi, qui lui dit. « Tout passe, seule votre éloquence ne vieillit pas. » Il consacra ses dernières années à des œuvres de charité, fonda à Agen un hôpital, qui existe encore aujourd'hui et mourut le 10 novembre 1703 en laissant une mémoire vénérée. — L'éloquence sacrée, vulgaire, grossière et forcenée avec les prédicateurs de la Ligue, avait subi sous la régence d'Anne d'Autriche l'influence funeste de l'enflure espagnole. Le bel esprit, les amplifications de la rhétorique, les métaphores outrées, les pointes de mauvais goût, tout cela se retrouve dans Mascaron et Laharpe en cite de curieux exemples empruntés surtout à l'oraison funèbre d'Anne d'Autriche. Mais il y a certains sujets, dans lesquels l'esprit s'élève tout à coup à une hauteur inaccoutumée et produit presque un chef-d'œuvre. Mascaron a trouvé cette heure d'inspiration dans son oraison funèbre de Turenne et Mme de Sévigné ne comprenait pas comment Fléchier pourrait entrer en lice à son tour. Elle a dû reconnaître plus tard la supériorité de l'évêque de Nîmes et la postérité a confirmé son second jugement. Mais si le texte et l'exorde sont admirables chez Fléchier, tandis que les divisions du discours sont péniblement cherchées dans Mascaron celui-ci a su trouver quelques belles pages, parmi lesquelles nous relèverons le tableau magnifique de la campagne de Turenne contre nos éternels envahisseurs d'outre-Rhin (tableau qui émeut aujourd'hui par le contraste même) et la peinture de la conversion de Turenne, dans laquelle Mascaron le surpasse et atteint à la hauteur de Bossuet, à l'école duquel il avait fini par renoncer à l'enflure et au bel esprit. Le père Borde de l'Oratoire a recueilli et édité ses oraisons funèbres en 1740.— Sources : Labenagie, *Oraison funèbre de Mascaron*, Agen, 1703 ; Thomas, *Essai sur les Eloges* ; Villemain, *Essai sur l'Oraison funèbre dans l'édition des Or. fun. de Bossuet*, Paris, 1851 ; Dussaud, *Biographie de M.*, idem. A. Paumier.

MASCLEF (François) [1662-1728], savant hébraïsant, directeur du séminaire, puis chanoine à la cathédrale d'Amiens, soupçonné d'opinions favorables au jansénisme. On a de lui : 1° *Grammatica hebraica, a punctis aliisque inventis Masorethicis libera*, Paris, 1716. Le savant bénédictin Guarin attaqua le système de Masclef, déjà ébauché par Louis Cappel, et s'attira une verte réplique (1725). Dans une nouvelle édition de la *Grammatica hebraica*, imprimée à Paris en 1743, à Cologne en 1749, et à Paris en 1781, 2 vol., par les soins de Lalande, se trouve jointe une *Grammaire chaldaïque, syriaque et samaritaine*, avec une dissertation dirigée contre une nouvelle attaque du père Guarin ; 2° *Conférences du diocèse d'Amiens sur les devoirs de l'état ecclésiastique*; 3° plusieurs *Lettres* au sujet de la bulle *Unigenitus*, etc.

MAS-D'AZIL (Le), chef-lieu de canton de l'arrondissement de Pamiers, département de l'Ariège, à deux cent soixante-trois mètres au-dessus du niveau de la mer, bourg situé au pied des Pyrénées,

dans un vallon circulaire environné de montagnes et baigné par l'Arise, qui n'y pénètre qu'à travers une grotte monumentale, dans la paroi presque verticale de laquelle les Romains ont taillé une espèce de balcon servant de pont pour traverser le torrent sans descendre au fond de la vallée. Cette grotte spacieuse, qui a servi d'asile aux proscrits de tous genres : Goths, Albigeois, Vaudois, a donné son nom à une ferme (Mansum-Mas), devenue par la suite une bourgade. Le Mas-d'Azil et ses environs faisaient partie du comté de Foix et du royaume de Navarre lorsque Marguerite, sœur de François Ier, épousa Henri d'Albret. Grâce à elle, la Réforme s'y introduisit de bonne heure. J.-J. de Lescaze raconte avec indignation comment la reine de Navarre, visitant Pamiers, en compagnie de « démons luthériens, » « voulut de premier abord persuader à chacun de lire la sainte Ecriture et curieusement feuilleter la sacrée Bible, de l'intelligence et explication de laquelle elle s'estimait parfaitement capable, et, bouffie de présomption, entreprit de discourir publiquement des attributs de Dieu, de la foi, du célibat des prêtres, et autres mystères relevés, comme d'une science commune et triviale, aux plus chétives filandières. » Cependant, ce ne fut qu'après la mort de Marguerite (1549) et celle de son mari (1555), sous le règne d'Antoine de Bourbon et de Jeanne d'Albret, que des Eglises s'organisèrent à Foix, qui eut pour pasteur Antoine Caffer dès 1556, à Gabre, à Camarade, au Carla et au Mas-d'Azil. Menacés d'une guerre par Henri II, s'ils continuaient à protéger l'hérésie, le roi et la reine de Navarre « firent à regret, dit toujours Lescaze, quelque faux semblant de congédier ces ministres nouvellement arrivés dans le Béarn et conduits de Genève par un certain Saint-Martin, l'an 1557. » — « Au Mas-d'Azil, dit Bèze, fut commencé de prêcher par Bernard Perrin en 1561. A quoi ne pouvant prendre plaisir, ceux du monastère qui y est mirent garnisons dans leur temple, et (qui pis est) tuèrent un de ceux de la religion, pour lequel meurtre voyant toute la ville mutinée contre eux, ils abandonnèrent le monastère, et par ainsi se dépossédèrent eux-mêmes. » Les réformés du comté de Foix prirent une part active aux guerres de religion, dans lesquelles se distingua Jean-Claude de Lévis, sieur de d'Audon. En 1568, ceux du Carla abandonnèrent leurs foyers et trouvèrent un refuge dans la grotte. Après l'édit de Nantes (1598), un vaste temple, dont on voit encore les restes, fut élevé au Mas-d'Azil, métropole des protestants en temps de paix et leur place forte en temps de guerre. Le bourg doit sa célébrité au siège qu'il soutint victorieusement en 1625 contre les troupes royales, lors de la dernière prise d'armes du duc de Rohan. Avant de pouvoir s'approcher du Mas, l'armée du maréchal de Thémines, forte de douze à quinze mille hommes, fut arrêtée tout un jour par sept huguenots qui l'attendaient au Chambonnet. Pendant qu'on s'efforçait d'amener du canon, quatre d'entre eux s'échappèrent durant la nuit ; Du Thel, leur chef, voulut partager le sort de ses deux neveux, dont l'un, blessé à la cuisse, ne pouvait fuir ; tous trois se firent tuer le lendemain matin. A la suite d'un combat non moins héroïque, les habitants des

Bordes, de Sabarat, Gabre et Camarade mirent le feu à leurs villages et se réfugièrent avec leurs troupeaux, partie au Mas et partie dans la grotte, qui comptèrent en tout de mille à douze cents défenseurs. Dès que Thémines, arrivé par les hauteurs, découvrit comme au fond d'un entonnoir la chétive cité entourée d'un vieux mur baigné d'un côté par l'Arise, il dit joyeusement au comte de Caraman : « Je vous invite à dîner demain soir dans cette bicoque. » Il l'investit de toutes parts, à l'exception de la partie protégée par la grotte, qu'il attaqua d'abord, mais sans succès. Il plaça ensuite ses canons sur des redans naturels, au milieu des vignes, à deux portées de mousquet des murailles. Ces pièces étaient au nombre de plus de cinquante : quatorze de quarante-huit et une quarantaine de moindre calibre. Déjà plus d'un mois s'était écoulé, la ville avait reçu les coups de plus de quatre mille boulets et repoussé deux assauts ; malgré le courage de ses habitants et l'énergie de ses chefs : Saint-Blancard, Valette, La Réoule, Amboix, Escotch, Laboust, elle ne pouvait tarder à succomber, lorsque Rohan lui envoya un secours d'une centaine d'hommes, sous la conduite du capitaine Dusson, enfant du pays, qui, à la faveur des ténèbres et d'un violent orage, osa descendre du balcon dans le gouffre, et, suivi de sa troupe, se fraya un chemin à travers le camp des assiégeants. L'arrivée de ce renfort inattendu, la pluie diluvienne qui dura plusieurs jours, le débordement de l'Arise qui emporta un certain nombre de tentes, tout avertissait le maréchal de se hâter. En trois jours il lança plus de deux mille boulets, puis il donna le signal d'une dernière attaque. Mais tandis que ses soldats s'élançaient à l'assaut sur toute la ligne, ils furent chargés en queue par les défenseurs de la grotte, se troublèrent et reculèrent. Les femmes elles-mêmes, vouées au déshonneur si la ville était emportée, accomplirent des prodiges de bravoure, tandis que le ministre Jean Olier et ses collègues, Delpech des Bordes et Marsolan de Sabarat et Camarade, exhortaient les combattants sur la brèche. Enfin, au bout de trente-sept jours de siège, Thémines s'éloigna la rage dans l'âme. La ville ne tarda pas cependant à tomber au pouvoir des catholiques, puisqu'elle fut reprise par Rohan avant la conclusion de la paix définitive, qui permit à Richelieu de mettre le protestantisme dans l'impossibilité de lutter désormais contre la royauté, en attendant que Louis XIV essayât de le détruire. Dans sa séance du 24 juillet 1685, le parlement de Toulouse supprima le culte au Mas-d'Azil, interdit le ministre Bourdin en le condamnant à cinquante livres d'amende, ordonna que le temple fût démoli dans la quinzaine et qu'à la place s'élevât une croix en pierre de taille pour y demeurer à perpétuité. Non seulement la révocation de l'édit de Nantes ruina la contrée, mais elle y déchaîna comme partout des fureurs sans nom. En vertu d'un jugement du tribunal de Pamiers, rendu le 14 novembre 1686. le cadavre de Philippe Lafont, qui, après avoir abjuré sous le sabre des dragons, voulut mourir en paix avec sa conscience et repoussa le prêtre accouru pour l'administrer, fut traîné sur la claie dans les rues du Mas-d'Azil. Un de ses concitoyens,

Ladevèze, coupable du même crime, fut arrêté dans son lit et conduit en prison dans une voiture, conformément à un jugement du 1er juillet 1699. — Le Mas-d'Azil, où un synode fut tenu en 1647, est aujourd'hui le chef-lieu d'une Eglise consistoriale réformée. Quatre des boulets du maréchal de Thémines figurent au musée de la Bibliothèque du protestantisme. — Voir le *Bullet. de la soc. d'hist. du prot.*, V, 78; 2e série, I, 525; XI, 547; XIII, 337, 385; Aymon, *Synodes nationaux*, I, 293, 305; II, 226, 425; J. J. de Lescaze, *Mémorial historiq. des troubles du pays de Foix, de* 1490 *à* 1640, Toulouse, 1644, in-8°; *Hist. du pays de Foix... par un prêtre du diocèse de Pamiers*, Paris, 1840, in-8° (où Farel est nommé Fazet, Michel d'Arande, Arnaud, Gérard Roussel, Gérand Roussel et Jacques Faber [Lefèvre d'Etaples], Fauré); Adolphe Garrigou, *Essais historiq. sur l'ancien pays de Foix*, Toulouse, 1846-1851, deux vol. in-8°; Castillon d'Aspet, *Hist. du comté de Foix*, Toulouse, 1852, deux vol. in-8°; les *Mémoires de Rohan*, 1646, deux vol. in-12, et les ms. de la Bibliothèque du prot. O. Douen.

MASEN (Jacob), ou pour le désigner par son nom latinisé, Masenius, poète et littérateur belge, né en 1606 à Dalen, un village qui fait aujourd'hui partie de la province de Liège et appartenait alors au duché de Juliers, entra en 1629 dans la compagnie de Jésus et occupa, pendant quatorze années, avec un brillant succès, la chaire d'éloquence et de poésie au collège de Cologne. Son talent pour la versification latine lui valut les éloges de ses contemporains, quoique les réminiscences y eussent une plus large part que l'inspiration véritable, et qu'il fût moins un poète de race qu'un adroit amplificateur; mais son nom serait aujourd'hui tombé dans un juste oubli sans la controverse posthume qui s'engagea au sujet de son *Sarcotis*. Un aventurier écossais, William Lauder, imagina de traiter Milton de plagiaire, et pour prouver son dire, tira de la poussière cette épopée de Sarcotis qui déplorait la chute du premier couple après y avoir intercalé auparavant de longs passages d'une traduction latine du *Paradis perdu*. Cette bizarre macédoine parut à Londres en 1753, sous le titre de *Delectus sacrorum auctorum Miltono facem prælucentium*. La fraude ne tarda pas à être découverte par les critiques anglais, et l'imposteur fut obligé de s'enfuir aux Barbades. L'abbé Dinouart profita du scandale pour lancer, en 1771, dans la circulation, une nouvelle édition de la Sarcotis avec une traduction française très libre dont il était l'auteur, et diverses lettres sur le soi-disant plagiat de Milton qu'avaient données le *Journal Etranger* et les *Mémoires de Trévoux*. Il serait fastidieux de dresser ici la liste complète des ouvrages dus à la plume facile du jésuite rhétoricien; nous nous bornerons à indiquer 1° *Ars nova argutiarum honestæ recreationis* (Cologne, 1649, in-12); 2° *Dux viæ per exercitia spiritualia* (Trèves, 1651, in-8°, traduction allemande de 1701); 3° *Joannis Semani* (Maseni) *methodus controversias ex Scriptura et Patribus componendi* (Cologne, 1652, in-4°); 4° *Palestra Eloquentiæ Ligatæ* (Cologne, 1654-1683, 3 vol. in-12). On y trouve exposés les préceptes de la poétique en général, de la poésie élégia-

que, héroïque et lyrique, de la poésie dramatique; c'est dans le tome deuxième de ce recueil que Lauder découvrit l'épopée de Sarcotis; 5° *Palæstra oratoria præceptis et exemplis veterum instructa* (Cologne, 1659, in-8°) ; 6° *Palæstra styli Romani cum brevi Græcarum et Romanarum antiquitatum compendio* (Cologne, 1659, 2 parties, in-8°); 7° *Speculum imaginum veritatis occultæ exhibens symbola, emblemata* (Cologne, 1659, in-8°); 8° *Aurum sapientum sive ars detescendi* (Cologne, 1661, in-12); 9° *Utilis curiositas de vitæ humanæ felicitate* (Cologne, 1672, in-8°); 10° *Anima historiæ hujus temporis, hoc est historia Caroli vel Ferdinandi I* (Cologne, 1672, 2 vol. in-4°). On a tiré à part et traduit en français un poème intitulé l'*Eloge de Charles-Quint* (Paris, 1748); 11° *Antiquitatum et annalium Trevirensium Libri XXV* (Liège, 1671, 2 vol. in-fol.), réimpression d'un ouvrage du père Brouwer. Les trois derniers livres seuls sont de Masenius, qui résuma ensuite le tout sous forme d'Epitome (Trèves, 1676, in-8). Masenius mourut à Cologne le 27 septembre 1681. E. Strœhlin.

MASSE BLANCHE (*massa candida*), nom donné à plusieurs chrétiens qui souffrirent le martyre à Utique, en Afrique, sous le règne de Valérien, l'an 258. Prudence (*Hymne XIII*) en compte trois cents qui aimèrent mieux sauter dans une fosse pleine de chaux vive que de renier Jésus-Christ. Saint Augustin (*Serm. CCCVI*), sans parler de cette fosse et de la chaux vive, dit simplement que cent cinquante-trois martyrs furent décapités, et il assure qu'on les nomma *massa*, à cause de leur nombre, et *candida*, à cause de leur mort glorieuse. Les martyrologes qui portent le nom de saint Jérôme placent leur fête au 18 août ; mais Adon, Usuart et le martyrologe romain moderne les mentionnent au 24 août.

MASSE SAINTE (*massa sancta*), nom donné à la multitude des martyrs qui, vers l'an 304, souffrirent à Saragosse, en Espagne. Leur fête est communément placée au 3 novembre.

MASSILLON. La Provence, cette fille de la Grèce, a donné à la France quelques-uns de ses plus illustres orateurs et de ses plus grands poètes. Massillon naquit le 24 juin 1663 à Hyères, où son père remplissait les fonctions de notaire royal. Il se voua de bonne heure à la carrière ecclésiastique et entra, en 1681, dans l'ordre de l'Oratoire, cette illustre compagnie qui, comme le déclare Bossuet dans son oraison funèbre du père Bourgoing, chercha toujours à édifier le monde et jamais à le dominer. Nommé successivement professeur à Pézenas (1689), et à Montbrison, il se crut peu de vocation pour la chaire, et ses supérieurs durent intervenir pour l'arracher à ses études. Ses oraisons funèbres de l'archevêque de Vienne, de Villars, et de l'archevêque de Lyon, de Villeroy (1693) mirent en lumière ses dons oratoires, que la prédication du Carême à Montpellier, en 1698, acheva de révéler. Pendant quelques mois, le jeune orateur, pris d'un ardent amour de la solitude, avait rêvé les austérités du cloître et il y avait cherché un refuge contre des insinuations calomnieuses, qui le faisaient soupçonner de mœurs relâchées. Ces rumeurs devaient reparaître aux jours de son triomphe ; mais si, tendre comme

Racine, Massillon a connu les orages du cœur, il s'en est repenti aussitôt, et l'austérité de toute une vie confond les perfides soupçons de ses ennemis. La rigidité de principes de Massillon, dès le début de sa carrière, nous est attestée par une polémique qu'il soutint contre Boileau, qui autorisait la lecture des pièces de théâtre. En 1699, il prêcha le Carême dans l'église de l'Oratoire du Louvre-Saint-Honoré, et dès lors, sa réputation fut assurée. Le père Bourdaloue, au sortir d'une de ses prédications, disait avec une humilité vraiment chrétienne : « Il faut qu'il croisse et que je diminue. » Louis XIV voulut l'entendre à Versailles, où il prêcha l'Avent de cette même année 1699 et les carêmes de 1701 et de 1704. Il lui adressa un jour ce compliment, qui avait une grande portée dans sa bouche : « Mon père, j'ai entendu plusieurs grands orateurs ; j'en ai été fort content ; pour vous, toutes les fois que je vous ai entendu, j'ai été très mécontent de moi-même. » Toutefois, il ne fit rien pour son avancement, car c'est à tort que Laharpe lui attribue sa nomination à l'évêché de Clermont. Bien qu'il ne crût pas aux conversions soudaines et irrésistibles, Massillon obtint plus que des succès oratoires, et quelques nobles de la cour, des savants, le pieux Rollin lui-même, firent remonter jusqu'à lui leurs premières impressions religieuses décisives. Il prononça en 1709 l'oraison funèbre du prince de Conti, en 1711 celle du Dauphin ; enfin en 1715 celle de Louis XIV, dont le début solennel et imposant : « Dieu seul est grand, mes frères » est gravé dans toutes les mémoires. Mais la suite, à part quelques développements heureux, n'est pas à la hauteur de ce début magnifique, et Massillon n'a point pris le premier rang dans cette branche de l'art oratoire. Le régent répara l'injustice de Louis XIV. Nommé évêque de Clermont en 1717, Massillon prononça en 1718, devant le jeune roi, son Petit Carême, qui fut longtemps considéré comme son chef-d'œuvre. S'il avait loué Louis XIV avec un art exquis, il n'avait jamais manqué à la vérité. Il eut son heure de faiblesse quand il consentit à prendre part au sacre de l'infâme Dubois (1720) dans des circonstances difficiles qu'explique Saint-Simon. Il avait été reçu à l'Académie française le 23 février de l'année précédente. Installé à Clermont en 1721, il n'en sortit qu'une fois, en 1723, pour prononcer l'oraison funèbre de Madame. Jusqu'à sa mort, survenue le 28 septembre 1742, il remplit avec autant de dignité que de zèle ses fonctions épiscopales. Tout en renonçant à la prédication à cause de l'affaiblissement de sa mémoire, il composa plusieurs discours synodaux sur divers sujets intéressant la vie ecclésiastique, et consacra ses dernières années à rédiger des paraphrases sur les Psaumes pleines d'édification et de poésie. Marmontel, qui eut l'honneur de le voir à cette époque, retrouvait chez le vieillard, cassé par l'âge, quelque chose de cette onction et de ce charme qui, quarante ans auparavant, avaient assuré les triomphes de l'orateur chrétien. Ame tendre et charitable, il sut rester impartial au milieu des luttes ardentes de la bulle *Unigenitus*, et fit donner les derniers sacrements à Mlle Périer, la nièce de Pascal. Il se plaisait à réunir chez lui jansénistes et jésuites

et à les mettre aux prises aux échecs, seule lutte, disait-il, digne de philosophes et de chrétiens. Pour bien apprécier Massillon, il faut se le représenter à la limite de deux siècles et de deux périodes profondément distinctes. Quand il parut à Versailles, la grandeur du règne touchait à son déclin; Tartuffe peignait une situation vraie, et bien des signes avant-coureurs faisaient prévoir l'orgie d'incrédulité et de débauche qui devait inaugurer le dix-huitième siècle. La révocation de l'Edit de Nantes préparait la ruine morale de la France et la décadence du clergé. A ces symptômes de dissolution de l'ancienne société se joignaient les espérances qui s'attachent toujours à un nouveau règne, les aspirations vers des jours meilleurs, un esprit généreux de réforme, dont Vauban avait été déjà l'interprète avec Fénelon. Nous retrouvons tous ces éléments dans l'éloquence de Massillon, surtout dans sa seconde manière. C'est là un fait attesté par la sévérité même des jugements des admirateurs à outrance du grand siècle. Maury fait dater de Massillon la décadence de l'éloquence sacrée; M. D. Nisard ne craint pas de l'appeler le rhéteur de la chaire et lui reproche d'avoir racheté le sacrifice presque complet du dogme, qui joue un si grand rôle dans Bossuet, par une morale impitoyable et sombre. Par contre, les philosophes du dix-huitième siècle, qui ne pouvaient le compter dans leurs rangs, non seulement l'ont épargné, mais encore lui ont prodigué des éloges. C'est Voltaire qui a relevé l'impression foudroyante produite sur son auditoire par le fameux passage de son sermon sur le petit nombre des élus. Il se le faisait souvent lire à table, et Laharpe a retrouvé dans ses poésies la traduction en vers de' passages entiers du prédicateur. Dans son Petit Carême, tout en se mettant à la portée de son jeune élève avec une noble simplicité, Massillon a flétri les crimes de la guerre dans des passages qu'il n'eût osé prêcher quelques années plus tôt. On y retrouve des peintures saisissantes de la flatterie des vils courtisans, des vices, de la vanité et de l'ennui des cours, ainsi que des pensées et des aspirations toutes modernes. Massillon n'a pas, sans doute, la majesté de Bossuet, l'analyse logique de Bourdaloue, mais il possède tous les dons du cœur, auxquels il joignait, suivant le témoignage unanime des contemporains, les séductions de la personne, de la voix, de l'action oratoire. S'il manque de relief et d'énergie, il possède à merveille le talent de l'amplification, développe et reproduit avec une richesse infinie d'expression la même pensée dans un style coulant et facile, que Sainte-Beuve compare assez heureusement à la paisible Seine coulant à pleins bords au sein des riantes campagnes normandes. On sent dans ses discours une profonde expérience des mystères de la vie spirituelle, une piété intime et vécue, un tendre amour des âmes. Comme chez tous ses contemporains, le texte n'est pour lui qu'un prétexte, le plan est parfois faible et subtil, mais, sous cette composition en apparence si facile, et qui semble couler de source, on constate le travail profond de la pensée et de la méditation solitaire. Les sermons de Massillon n'ont été publiés qu'après sa mort par son neveu en 1745, en 15 vol. in-8°. Il en avait paru

en 1705, à Trévoux, 4 vol., d'après des notes très imparfaites, puisque la sténographie n'existait pas encore. Depuis lors, les éditions ne se comptent plus. La meilleure étude que nous possédions sur Massillon est d'un Allemand, le grand orateur Theremin, qui recommande aux prédicateurs la lecture et la méditation de ce Cicéron de la France. — Sources : D'Alembert, *Eloges des savants*, I ; *Journal des savants*, octobre 1759; Laharpe, *Cours de littérature*, II; Theremin, *Demosthenes und Massillon*, Berlin, 1845 ; Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, IX ; Géruzez, *Hist. de la Litt. française*, II ; D. Nisard, *Revue des deux Mondes*, 15 janvier 1857. A. Paumier.

MASSORE, massorèthe et massora, tradition, recueil de traditions ; racine chaldaïque *mesar*, livrer, transmettre, *tradere*. On appelle du nom de Massore une collection de remarques faites par les docteurs juifs, embrassant les versets, les mots, les lettres, les points-voyelles et les accents du texte hébreu de l'Ancien Testament, en vue de fixer ce texte et de le préserver de toute altération volontaire ou accidentelle. Pour se faire une idée de la nature de cette œuvre, il faut tout d'abord se représenter le texte hébreu dépouillé de cette multitude de traits et de points dont il est parsemé. Il reste alors un texte composé uniquement de consonnes, comme l'est celui de toute langue sémitique dans son état primitif. Supprimant aussi toute espèce de divisions, tels que les chapitres et les versets, toute inscription, depuis le titre d'un livre jusqu'aux notes qu'il porte en marge, le texte alors ne présente plus qu'un canevas privé de tout accessoire, qu'un ensemble de consonnes, sans intervalles entre les mots qui se touchent tous, formant ce qu'on appelle une *scriptio continua*, ou comme disaient les rabbins du livre de la loi : un seul verset, *pasouk ekhad*. Tel était à une certaine époque l'état du texte de l'Ancien Testament. Tout ce qui dans la suite est venu s'y ajouter est du domaine de la *Massore*, et doit être considéré comme autant d'innovations dont il appartient à la critique de rechercher l'origine et d'apprécier la valeur.

I. Le texte actuel de nos bibles hébraïques, le *textus receptus*, est habituellement désigné par le nom de texte massoréthique. On commettrait une erreur en prenant cette expression dans le sens d'un texte constitué par les rédacteurs de la Massore, comme, par exemple, à propos du Nouveau Testament, nous parlons d'un texte de Griesbach ou de Tischendorf. Il ne peut être ici question de rien de semblable. Pour les auteurs de la Massore, comme pour les thalmudistes, il existait de tout temps une leçon reçue, un texte fixé, d'une autorité indiscutable ; c'est ce texte qui sert de base aux remarques massoréthiques. Les auteurs de ces notes critiques, orthographiques, exégétiques et grammaticales, de ces signes divisionnaires du texte, et finalement des points-voyelles et des accents, nous sont totalement inconnus. En langage rabbinique on les appelle *Baalé Massora*, maîtres de la Massore, et chez nous Massorèthes ; mais nous ignorons et le moment précis de leurs débuts et celui où leur activité prit fin. C'est dans l'ombre, dans le silence le plus complet, que se poursuivit

durant des siècles ce travail gigantesque, qui ne parvint à notre connaissance qu'après avoir atteint son entière perfection. Toutefois, nous avons lieu de croire que c'est dans la période comprise, d'une manière générale, entre le retour de l'exil et le second siècle de l'ère chrétienne que doit être cherchée l'origine de ce travail rabbinique nommé la Massore. Ce fut un temps non seulement d'effervescence religieuse extraordinaire, mais aussi de réformation, dont le caractère dominant fut l'importance accordée à la littérature nationale. Les trois derniers siècles précédant le christianisme furent profondément agités religieusement, et tout spécialement les deux derniers comprenant la période maccabéenne, durant laquelle le fanatisme religieux donna naissance à des sectes nombreuses. Celle des pharisiens acquit bientôt entre toutes une importance prépondérante, et l'on sait que la base de sa doctrine était la tradition orale qu'elle faisait remonter jusqu'à Moïse, et dont l'autorité égalait celle de l'Ecriture. C'est dans les écoles rabbiniques et pharisiennes de cette époque que se forma la *mikra sopherim*, *lectio scribarum*, c'est-à-dire le texte canonique des Ecritures, texte qui fut certainement alors l'objet de travaux critiques dont le Thalmud nous a conservé quelques fragments. La partie la plus ancienne du Thalmud, la *Mischna*, terminée vers 220 après J.-C. nous montre qu'il existait alors des travaux de nature massoréthique d'une origine bien antérieure au second siècle; mais les hommes de ces temps n'ayant rien écrit, nous ne connaissons que très imparfaitement l'étendue de leurs travaux, et surtout les principes d'après lesquels ils ont été exécutés. Nous pouvons au moins nous faire une idée de la marche qu'ils ont dû suivre. En présence d'un texte dénué de voyelles et dont la lecture, pour le plus grand nombre, devenait de plus en plus un exercice de déchiffrement donnant lieu à une foule d'équivoques et d'erreurs, on dut comprendre combien il était urgent de soustraire ce texte, par une fixation officielle de sa prononciation, à toute interprétation fausse ou arbitraire. C'est en cela que consista tout d'abord la *massorèthe*, comme l'appellent toujours les thalmudistes. Comment, par exemple, prononcer avec certitude les consonnes *bkhlb* du passage Exode XXIII, 19? Il s'agit ici d'une défense de faire cuire le chevreau dans la matière que rappellent ces consonnes susceptibles d'être vocalisées *BaKHaLeB*, *dans le lait*, et *BeKHéLeB*, *dans la graisse*. Il y avait là de quoi entretenir d'interminables discussions parmi les disciples de Hillel et de Schamaï. Seule la prononciation traditionnelle pouvait faire autorité, et il fut reconnu que c'était celle de *BaKHaLeB*, qui désormais ne pouvait plus être contestée (*Tract. Sanhedrin*, 4[a]). Pas plus que pour le reste nous ne pouvons découvrir le moment exact où cette *massorèthe* prit naissance. On s'en occupa, sans doute, de bonne heure, car le besoin dut s'en faire sentir bientôt après le retour de l'exil, et à mesure que s'affaiblissait davantage l'intelligence de la langue nationale, cette sorte d'étude dut prendre une importance toujours plus grande dans les écoles. Le second siècle de notre ère fut en particulier le point de départ d'un redoublement d'activité en vue de la

restauration et de la conservation du texte biblique. Mais, d'après le Thalmud, nous voyons que les anciens scribes ne bornèrent pas leur action à la seule vocalisation du texte, ils la portèrent aussi sur toutes les particularités de ce texte de nature à attirer l'attention, les notant et les fixant avec soin. Comme de leur temps il n'était pas encore admis d'inscrire des notes sur les manuscrits sacrés, on se bornait à indiquer la place à laquelle se rapportaient les gloses massoréthiques par certains signes dont le plus simple, et celui qui paraît être le plus ancien, est un point (*niqqoud*) placé en nombre variable, mais quelquefois sur chaque lettre d'un mot, ex. : Deut. XXIX, 28 ; Ps. XXVII, 13. L'antiquité de ce signe est attestée par la mention que fait déjà la *Mischna* d'un de ces points sur la lettre *he* du mot *Rekhocah*, Nomb. IX, 10 (*Tract. Pesakhim*, cap. IX, 2). Le Thalmud et la Massore postérieure signalent un certain nombre d'exemples de ces « points extraordinaires » (Buxtorf, *Tiberias*, cap. XVII). Ces points sont évidemment des signes critiques ayant pour but l'élimination de la lettre ou du mot qui en est affecté : Gen. XVI, 5 ; cf. XVII, 7. Au temps des thalmudistes de tels procédés n'étaient plus admis, alors le texte, jusque dans ses moindres détails, était considéré comme étant d'une perfection absolue, et, sans jamais mettre en doute l'exactitude d'une leçon quelconque, on expliquait toute irrégularité au moyen de commentaires allégoriques, *midraschim*, d'interprétations mystérieuses ou même d'absurdes légendes (*Tiberias*, p. 164). Il est probable que primitivement ce signe se trouvait sur tous les mots objets de quelque observation des scribes. Dans la plupart des cas il aura disparu par suite de la négligence des copistes, ce qui expliquerait le nombre par trop insignifiant de passages anciennement critiqués dont de leur temps les thalmudistes avaient encore le souvenir (*Tract. Nedarim*, f° 37 ; *Tiberias*, p. 40 ; Ewald, *Lehrb. der heb. Sprache*, § 86, 6e édit.). De tous les signes imaginés par les anciens scribes, il n'en est point dont le caractère critique se laisse mieux voir que celui désigné par le nom de *nun apouca* ou *nun inversum*. La Massore en cite plusieurs exemples, mais notre texte n'a conservé que celui de Nombres X, 35, 36, qui est des plus frappants. Tout porte à croire que, dans l'intention des premiers *sopherim*, ces *nun* ainsi disposés doivent être considérés comme des parenthèses indiquant que ces deux versets ne se trouvent pas placés dans l'ordre du récit qu'ils interrompent. Cette opinion était encore partagée par quelques docteurs au temps des thalmudistes : « Nos rabbins, dit l'un d'eux, rapportent que Dieu a fait deux marques à cette section pour indiquer qu'elle n'est pas à sa place » (*Tract. Schabbath*, f° 115 *b*). Qu'anciennement, et bien avant le Thalmud, on eut un doute de ce genre, c'est ce que semble indiquer le fait que dans les Septante cette section se trouve placée avant le verset 34 (voir les éditions critiques de cette version). Mais cette interprétation rationnelle fut bientôt abandonnée, sans doute comme portant atteinte à la perfection du texte, et, cédant à leurs dispositions pour le merveilleux, les rabbins préférèrent considérer cette section de deux versets entre parenthèses comme un livre

mosaïque particulier; en sorte que, d'après cette rêverie rabbinique, le livre de la loi comprendrait sept parties, un heptateuque, au lieu d'un pentateuque. A côté de ces remarques d'un caractère critique incontestable s'en trouvent d'autres, qui ne présentent rien de semblable. C'est ainsi qu'il est impossible de découvrir une idée critique quelconque dans l'usage de certaines lettres « suspendues » *thelouiah*, par exemple (Juges XVIII, 30; Job XXXVIII, 13. 15). A ces lettres ainsi disposées, les anciens sopherim ont évidemment eu l'intention de rattacher une idée mystique ou allégorique dont les thalmudistes ont plus ou moins bien compris le sens (voir *Tiberias*, cap. XVI). Il est enfin d'autres cas dont toute raison d'être nous échappe entièrement, à moins de les considérer comme des fautes d'anciens copistes que la superstition aura perpétuées. De ce nombre sont le *mem* fermé (*mem sethoumah*) à l'intérieur d'un mot (Esaïe IX, 6), ou bien ouvert à la fin (*mem pethoukhah*, Néh. II, 13), et un *nun* ouvert au lieu d'un final (Job XXXVIII, 1), cas dans lesquels les juifs, et aussi des chrétiens, ont voulu voir de grands mystères. Ce qui est certain, c'est que ces signes doivent être fort anciens; à l'époque des thalmudistes ils étaient si bien établis, et depuis si longtemps, qu'on ne savait plus comment expliquer leur destination primitive ou leur origine. La cause principale de cette ignorance était le peu d'importance qu'on ajoutait à ce genre de travaux auxquels se livraient en toute liberté les copistes, mais qui restaient entièrement distincts de ceux de la *Halaca*, de cette tradition de l'école qui, comme nous l'avons dit, avait exclusivement pour but la fixation de la prononciation traditionnelle du texte, et l'application des règles à suivre dans la rédaction d'un manuscrit pour l'usage de la synagogue. C'est avant tout de l'observation de ces règles capitales qu'on se préoccupait, ce qui se produisait en dehors de cela était considéré comme affaire de copistes, sans caractère officiel, et dont rien n'obligeait à conserver un exact souvenir. C'est isolément, sans aucun nom particulier, que ces remarques massoréthiques firent leur chemin; un grand nombre d'entre elles furent négligées, d'autres plus ou moins modifiées dans la suite, et quelques-unes nous sont parvenues entourées d'ornements légendaires qui ont certainement dû contribuer à en assurer la conservation. Mais lorsque les thalmudistes entreprirent de consigner par écrit ces traditions, ils n'en purent recueillir que des fragments très incomplets. De leur temps, on savait encore que les anciens scribes avaient compté les versets, les mots et jusqu'aux lettres du texte sacré, de là, pensait-on, leur titre de *sopherim*, dans le sens de « compteurs » *numeratores*. C'est ainsi qu'ils auraient trouvé que le *vav* du mot *Gakhon* (Lév. XI, 42), est la lettre du milieu du Pentateuque, que le mot *Darasch* (Lév. X, 16), marque la moitié des mots, comme *vehithegalakh* (Lév. XIII, 33), celle des versets du même recueil. Mais déjà, vers le troisième siècle, on ne savait plus à quelle moitié rapporter cette lettre et ce mot, et il n'était plus possible de s'en assurer; car pour les lettres on ignorait les mots que les scribes avaient lus d'après une *scriptio* pleine ou défective, et quant aux ver-

sets la même difficulté se présentait, par suite de la différence existant entre les Palestiniens et les Babyloniens dans la manière de les compter. Quant au reste du recueil canonique, on ne savait presque plus rien, si ce n'est que pour les Psaumes le *aïn* du mot *miaar* (Ps. LXXX, 14) est la lettre mitoyenne du livre, le verset 38 du Ps. LXXVIII le *medius versus*; enfin, que le total des versets du Pentateuque est de 5888, celui des Psaumes de huit versets de plus et celui des Chroniques de huit versets de moins (*Tract. Kidduschin*, fol. 30, *Tiberias*, p. 43). On n'avait également plus qu'un vague souvenir d'un travail bien autrement utile des scribes sur le texte, et qui nous laisse voir avec quelle liberté cette matière était traitée par eux. Les thalmudistes n'ont pu recueillir que cinq mots dont les scribes auraient retranché un *vav* copulatif qu'ils ne jugeaient pas nécessaire. Cette opération s'appelle, en style de la Massore, *ittur sopherim*, *ablatio scribarum*, et a dû être souvent répétée. Dans sept autres passages, ils lisaient un mot ne s'y trouvant pas écrit, ex. 2 Sam. VIII, 3; c'est ce qu'on nomme un *keri velo ketib*, *lectum et non scriptum*. Dans cinq cas, ils ne lisaient pas certains mots qui leur paraissaient superflus, ex. Jér. LI, 3; Ezéch. XLVIII, 61, tout en les maintenant dans le texte, ils les supprimaient dans la lecture; c'est alors un *ketib velo keri*, *scriptum et non lectum* (*Tract. Nedarim*, fol. 37, *Tiberias*, p. 40). Enfin, on connaissait encore dans le même ordre de choses le *keri ouketib*, *lectum et scriptum*, cas dans lequel on lisait un mot autrement qu'il n'est écrit, par ex. : Job XIII, 15; Aggée I, 8. D'après ces quelques données que nous fournit le Thalmud, nous pouvons nous faire une idée plus ou moins exacte de l'importance des travaux massoréthiques dans cette première période, dont la tradition orale a conservé un souvenir si incomplet.

II. L'origine de tout cela, et de bien d'autres choses que les thalmudistes ont ignorées ou négligé de nous rapporter, remonte, d'une manière générale, au temps compris entre Esdras et le Thalmud. Mais très certainement ce travail de copistes ne fut point interrompu dans toute la période précédant le sixième siècle, époque de la clôture du Thalmud, bien que celui-ci garde le silence sur ce sujet. La profession de copiste de la Bible paraît avoir été particulièrement exercée en Palestine, et dans les écoles de ces scribes on s'appliquait à perfectionner et aussi à compléter les anciennes notes. C'est ainsi, par exemple, que le Thalmud recommande « de remplacer dans la lecture, par des expressions honnêtes, tous les mots obscènes qui se rencontrent dans la loi » (*Tract. Megilla*, c. 3), Deut. XXVIII, 30; Esaïe XXXVI, 12, etc. Une liberté tout aussi arbitraire de leur part se laisse voir dans le fameux conseil qu'ils aiment à donner sur la lecture de certains mots, en disant: *Ne legas sic, sed sic* (*Tiberias*, p. 79); ou encore lorsqu'ils posent comme un principe le précepte : *Est mater lectionis, sed est etiam mater Massoræ*, c'est-à-dire il y a une raison de lire selon le texte reçu, mais il y a aussi une raison de l'entendre suivant la Massore ou la tradition (*Tiberias*, p. 36). Une lacune dans la littérature rabbinique, à partir de la clôture du Thalmud

jusque vers le neuvième siècle, ne nous permet pas de suivre le développement de ces travaux des scribes. Nous remarquons pourtant que ce travail de copistes, prenant avec le temps des proportions toujours plus grandes, eut pour effet d'altérer plus ou moins les anciens procédés qui furent plus strictement maintenus à Babylone. De là, petit à petit, ces différences massoréthiques constatées plus tard entre les Palestiniens et les Babyloniens. — Dans l'histoire du texte hébreu, c'est entre le sixième et le dixième siècle que se place la question de la Massore. Historiquement, c'est en effet ce qu'on peut appeler la période massoréthique proprement dite, dans ce sens que jamais on ne s'était comme alors occupé aussi activement de cette œuvre. Diverses circonstances contribuèrent à produire ce mouvement. Tout d'abord, le nouvel élan vers les études théologiques et littéraires que prirent au sixième siècle les écoles de Palestine, surtout celle de Tibériade, stimulées par celle de Babylone ; puis l'affaiblissement croissant de l'intelligence de la langue hébraïque, et finalement, la diminution chaque jour plus sensible du nombre des savants porteurs de la tradition orale (Elias Levita, *Massoreth ha-Massoreth*, *Præfa io tertia ;* Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, s. 309). Mais ce fut surtout une époque de statistique dans laquelle, sans innover beaucoup, on s'appliqua à faire pour le texte hébreu ce que quelques siècles auparavant Juda le Saint avait fait pour le droit canonique, en composant la *Mischna :* on entreprit de recueillir et de rédiger par écrit ce qu'apportait depuis si longtemps le courant d'une tradition verbale remontant, disait-on, jusqu'à Moïse, mais qui, à travers les siècles, n'avait cessé de s'enrichir de nouveaux éléments. La nécessité d'écrire devenant chaque jour plus pressante, on commença, du moins d'après une opinion assez généralement admise, par rédiger des recueils de notes massoréthiques dans le genre de ce traité qui nous est parvenu sous le titre de *Maséchet Sopherim* ou *Traité des Scribes*, recueil d'instructions en particulier pour les copistes des livres saints. C'est le premier essai de collection de notes massoréthiques qui nous soit connu. Ce n'est pourtant pas le plus ancien, car on y découvre beaucoup d'emprunts faits à des traités antérieurs sur le même sujet ; il est aussi loin d'être complet, néanmoins cet important document nous laisse voir l'extension qu'avaient déjà prise les travaux massoréthiques à l'époque de sa rédaction. On y trouve un nombre des divers *keris* plus grand que celui donné par les thalmudistes (*Sopherim*, ch. VI, 8, 9), beaucoup de remarques orthographiques non encore mentionnées (ch. VII, 2), les variantes que présentent certains récits répétés (ch. VIII, 2), et une foule d'autres détails du même genre. Non seulement le traité *Sopherim* a recueilli de nouveaux éléments massoréthiques, mais il nous laisse voir le perfectionnement que les scribes avaient apporté dans l'application des procédés anciens. Le Thalmud, comme nous l'avons vu, se borne à dire que le *vav* du mot *Gakhon* (Lév. XI, 42), est la lettre mitoyenne du Pentateuque ; mais au temps de *Sopherim*, cette lettre devait être par sa forme ample et très droite, distinguée de toutes les autres, de

là son nom de *vav rabbathi*, c'est-à-dire *magnum* (ch. IX, 2). Les thalmudistes connaissaient déjà l'usage de ces signes appelés *thaghins* (*Tract. Schabbath*, 89, etc.), petites couronnes placées sur certaines lettres qu'on voulait plus particulièrement signaler, et qui devinrent avec le temps les *litteræ majusculæ*. D'après *Sopherim*, le premier mot de la Bible, *Beréschith*, en entier, doit être écrit en gros caractères et la première lettre ornée de quatre *thagins;* le dernier mot du Pentateuque, *Israël*, doit non seulement être écrit en grandes lettres, mais le *lamed* de ce mot avoir une forme très allongée. Le verset 4 du chap. VI du Deutéronome sera écrit en entier sur une même ligne et en grands caractères; c'est le fameux passage du *Schema*, confession solennelle de l'unité de Dieu (ch. IX, 4), etc., etc. C'est bien là la voie ouverte par les scribes de la période précédente : à l'élément critique se joint une tendance mystique qui finira par devenir prédominante. Jusqu'ici il n'avait été fait nulle part mention des *litteræ minusculæ;* pour la première fois *Sopherim* en parle mais n'en cite qu'un seul exemple dans le mot *théschi* (Deut. XXXII, 18, ch. IX, 7); c'est un thème que la Massore postérieure se chargera de développer amplement, de même que celui des *litteræ majusculæ* (*Tiberias*, ch. XIV, XV). De l'ancien fonds massoréthique il n'y a d'ailleurs, que les *litteræ suspensæ* dont notre traité ne parle pas, sans doute parce qu'il ne s'en trouve aucun cas dans le Pentateuque dont il s'occupe spécialement. Quoique d'une date assez postérieure au Thalmud il n'a jamais en vue qu'un texte non ponctué, il ne sait rien encore des voyelles ni des accents. Ce livre se place donc tout naturellement entre la fin de la période thalmudique et le temps où le système vocal fut appliqué à notre texte. Plusieurs raisons portent à croire que le traité *Sopherim* prit naissance entre 750 et 850, vraisemblablement dans la seconde moitié de cette période. Quelque précieux que soit ce document il est encore loin de nous donner une juste idée du développement qu'avait atteint l'œuvre massoréthique au neuvième siècle. C'est, comme nous l'avons dit, du sixième au dixième siècle que se sont accumulés tous les matériaux constituant notre Massore, les travaux des anciens sopherim et ceux de la période thalmudique venant se confondre avec la masse des remarques critiques, grammaticales et exégétiques des massorèthes modernes. Rien ne resta plus confié à la mémoire des lecteurs du texte ; tout, jusqu'aux plus minutieux détails, fut mis en écrit. Les versets, les mots, les lettres même de chaque livre furent comptés; toutes les particularités d'un mot furent signalées : combien de fois il est écrit *plenè* ou *defectivè*, avec telles voyelles ou tels accents, le nombre de fois qu'il est employé ou qu'il se trouve au commencement, au milieu ou à la fin d'un verset, avec quelle préposition il s'associe, ses différents sons, etc., etc. Ainsi se poursuit l'œuvre de la Massore, qui par cela même devait être sans fin, aussi longtemps du moins que l'imagination trouverait moyen de s'exercer sur le texte (voir Brian Walton, *Prolegomena*..., VIII, § 2 10). Repassant les anciennes traditions les massorèthes trouvent parfois des choses igno-

rées des thalmudistes ou dont ceux-ci n'ont pas eu occasion de parler, par exemple le *tikkun sopherim*, *correctio scribarum*. La Massore en fait remonter l'origine à Esdras. Sur Nomb. XII, 12 se trouve cette note : « C'est ici l'une des 18 corrections d'Esdras. » Il ne fallait rien moins, en effet, qu'une pareille autorité pour justifier l'opération que d'après cette tradition le texte aurait subi (Bleek, *Einl.*, p. 813). L'une des parties les plus importantes de cette nouvelle Massore comprend les *Keris*, corrections grammaticales, exégétiques ou théologiques de la leçon du texte. Il n'est guère possible d'en fixer exactement le nombre, les manuscrits ne s'accordant pas entre eux. Elias Levita (seizième siècle) en comptait 848, le nombre en a été porté de nos jours jusqu'à 1,300. Tout cela n'est que la continuation de la Massore primitive, ou le développement de cette œuvre d'après les principes des anciens sopherim. — Mais dans tout ce travail des massorèthes, ce que nous rencontrons de vraiment nouveau, et d'une utilité bien autrement grande que l'immense majorité de ces fastidieuses remarques, c'est la fixation par des signes de la prononciation du texte, l'application du système vocal que nous possédons aujourd'hui. S'il est vrai que dans cette voie les Syriens et les Arabes (les Syriens incontestablement) ont précédé les Juifs, on doit pourtant reconnaître que ceux-ci ont élevé leur système de vocalisation et d'accentuation à un degré de perfection auquel n'ont jamais atteint leurs devanciers. Mais cette perfection même nous dit combien a dû s'opérer lentement le développement d'une œuvre aussi savante, d'une précision si parfaite jusque dans les moindres détails. Cela suppose une longue culture à l'ombre des écoles où les docteurs s'appliquèrent à fixer par des signes l'antique massorèthe, dont l'enseignement s'était donné jusqu'alors de vive voix. Ce système de ponctuation phonétique appartient incontestablement aux écoles de Palestine, à la tête desquelles était l'académie de Tibériade ; mais il paraît que ce ne fut pas le seul, ni probablement le plus ancien provenant des écoles rabbiniques. C'est ce qui résulte de la découverte de manuscrits faite en 1839 en Crimée et dont le plus ancien est de l'année 916. D'après ce document il existait déjà à cette époque un système assez complet de vocalisation et d'accentuation assez différent du nôtre non seulement par la forme des signes, mais aussi en partie par les principes fondamentaux. Il a été bien reconnu que ce système était l'œuvre des écoles babyloniennes et qu'il s'était développé non après celui de Palestine, mais avant, ou du moins en même temps que lui. Il y eut donc deux systèmes principaux, celui d'Occident ou de Tibériade, et celui d'Orient ou de Babylone. Ils marchèrent un certain temps ensemble ; mais, par suite de l'activité des scribes de Palestine et du prestige dont jouissait la grande école de ce pays dans tout ce qui se rapportait à la science grammaticale et massoréthique, le système babylonien fut petit à petit repoussé par celui de Tibériade, qui devint dominant à partir du dixième siècle. C'est ainsi que la *massorèthe*, c'est-à-dire primitivement la science de la prononciation, conservée si longtemps comme tradition orale, finit par devenir

partie essentielle du texte, et que sous ce titre général de Massorèthe ou de Massore vinrent se ranger, avec le système de vocalisation et d'accentuation, toutes les remarques des scribes sur le texte, le tout étant considéré désormais comme tradition de l'école. — Le plus généralement, lorsqu'il ne s'agissait pas d'un rôle destiné au service de la synagogue, deux scribes se partageaient la tâche de transcrire un manuscrit. Un *sopher* calligraphe écrivait les consonnes du texte, et un *ponctuateur*, *nakdan*, plaçait les voyelles, *neqoudoth*, et les accents, *teamim*, marquant la syllable tonique et le rapport des mots entre eux. On nomme aussi les accents *neghinoth*, signes de *chant*, la lecture du texte dans les synagogues étant une récitation modulée. L'insertion des remarques massoréthiques dut suivre de près l'application du système vocal. On disposa ces notes aux marges des manuscrits, brièvement à la marge de côté, et plus étendues aux marges supérieures et inférieures, ce qui constitua la petite et la grande Massore. Le codex de Crimée de l'année 916, disposé d'après les règles babyloniennes, présente déjà une Massore complète dans cette double forme. Avec le temps cette manière de disposer les manuscrits bibliques pour l'usage particulier prit un développement considérable. Non seulement les copistes de profession multiplièrent les exemplaires ainsi annotés, mais des individus quelconques, qui considéraient ce travail comme une œuvre méritoire, se mirent à copier pour eux-mêmes la sainte Ecriture avec sa Massore. De cette liberté, exercée sans aucune espèce de contrôle, résultèrent des désordres sans nombre dans les manuscrits. La collection des notes massoréthiques surpassa bientôt l'étendue du texte biblique; par le moyen de nombreuses abréviations, souvent très obscures, on en surchargea les marges du texte où elles sont éparpillées dans une confusion inextricable. Chaque scribe, disposant sa copie comme il l'entendait, traitait la matière massoréthique de la manière la plus arbitraire, ajoutant au fonds connu de nouveaux éléments, ou en retranchant sans scrupule ce qui l'embarrassait ou ce qu'il ne jugeait pas utile de conserver. Suivant l'espace marginal dont il disposait, le scribe inscrivait plus ou moins de notes; ce qui ne pouvait y trouver place, quand on ne le supprimait pas entièrement, était renvoyé à la fin des livres et forma la *massora finalis*. Si le travail achevé la marge ne se trouvait pas remplie, on comblait le vide, soit en répétant quelques phrases de ce qui venait d'être écrit, soit à l'aide d'emprunts faits partout ailleurs, et quel que fût le sujet. A ces causes de désordres et de confusion viennent parfois s'ajouter les complications les plus fantastiques, comme, par exemple, de disposer les notes massoréthiques de manière à leur faire représenter des fleurs, des figures et des caricatures de toutes sortes. Il paraîtrait pourtant qu'on s'est occupé d'assez bonne heure de rassembler les éléments de la Massore et de les disposer dans un certain ordre. Ceci aurait été fait par l'un des rabbins les plus célèbres du onzième siècle, Guerschom ben Jehuda, « le flambeau de l'exil », mort vers 1050. Delitzsch, le savant thalmudiste chrétien, dans sa description des manuscrits de Leipzig, dit à propos

du n° 1 que le copiste de ce codex du treizième siècle en appelle souvent à l'exemplaire de Guerschom, ainsi qu'à « la grande Massore » que Guerschom avait copiée de sa propre main. Il s'agit sans doute d'un essai particulier qui n'a pu être que très imparfait, et qui en tout cas paraît avoir été vite oublié. Il faut attendre jusqu'au seizième siècle pour voir toute cette matière chaotique s'organiser et revêtir une forme rationnelle, sous la savante et persévérante action de Rab. Jacob ben Chajim. Après avoir rassemblé le plus grand nombre possible de manuscrits qui tous, dit-il, étaient dans un état de confusion extrême, ce pieux et savant docteur, avec une science pleine de pénétration et une patience incomparable, entreprit de constituer un texte complet et intelligible, disposant toute la matière alphabétiquement et en un lexique massoréthique qui facilite extrêmement les recherches. Ce vaste et précieux travail parut pour la première fois dans la seconde édition de la Bible rabbinique publiée à Venise par Bomberg, en 1526. Jacob ben Chajim n'avait-il devant les yeux aucun document du genre de celui qu'il se proposait de rédiger? on pourrait le croire, car d'un côté il ne dit pas un mot sur ce sujet, de l'autre il semble bien réclamer pour lui seul tout le mérite de son entreprise. On rencontre pourtant chez d'anciens écrivains quelques citations d'une œuvre de ce genre désignée par le nom de *oclah ve-oclah*, qui paraît avoir été un recueil de mots dont la première liste comprenait les mots qui se rencontrent d'abord sans *vav* copulatif, puis avec ce *vav*. Le premier exemple était *oclah* (1 Sam. I, 9) et *ve-oclah* (Gen. XXVII, 15). Ce travail doit être ancien, car vers la fin du douzième siècle des écrivains, comme Kimchi, désignent l'appareil massoréthique par le nom de *oclah ve-oclah*. Voilà ce qu'on savait, mais rien encore ne prouvait matériellement que la publication massoréthique de 1526 n'était pas l'œuvre exclusive de Jacob ben Chajim. Le doute n'est plus possible aujourd'hui sur ce sujet, grâce à la découverte faite récemment par le docteur Derenbourg à l'occasion de la préparation du catalogue des manuscrits hébreux de Paris. Il a découvert une « grande Massore » indépendante, la seule qui ait été trouvée jusqu'ici, et commençant par l'exemple *oclah ve-oclah*. Le copiste de ce manuscrit l'a complété par des additions qui lui sont propres, et après lui plusieurs y ont également mis la main. Le document primitif ne remonte pas au delà du douzième siècle; Jacob ben Chajim a dû le connaître, et c'est assurément l'une des sources principales auxquelles il a puisé pour la rédaction de sa grande œuvre, d'ailleurs incomparablement supérieure à tout ce qui l'a précédée (voir *Jüdische Zeitschrift*..., von Dr Abrah. Geiger, 1864-65). Quoique hautement appréciée, l'œuvre de Jacob fut aussi critiquée. Son contemporain Elias Levita, qui fait ici autorité, émet à son sujet le jugement suivant: « Son œuvre est sans doute très belle; toutefois, il a omis beaucoup de choses, souvent il se trompe grandement, et son témoignage manque d'exactitude. Néanmoins, nous ne saurions nous étonner qu'il en soit ainsi; aucun premier essai n'est sans défaut » (*Massoreth ha-Massoreth*, 2e préface). Près d'un siècle plus tard surgit

dans le monde chrétien un homme dont la science hébraïque et thalmudique était vraiment extraordinaire, Jean Buxtorf, qui par ses nombreux et savants travaux contribua puissamment à la diffusion des connaissances bibliques et massoréthiques. Il publia à Bâle, 1618-1620, une grande Bible rabbinique avec la Massore, les paraphrases chaldaïques et les commentaires des principaux rabbins. Comme Jacob ben Chajim, Buxtorf se permit beaucoup trop de liberté dans l'accomplissement de cette vaste tâche. Les nombreux changements qu'il fit subir en particulier au texte de la Massore sont le plus souvent inexacts et très arbitraires, sans parler d'un grand nombre de falsifications faites dans l'intérêt de ses vues théologiques. Il a certainement rendu un immense service en facilitant l'intelligence de la Massore, mais dans ce domaine il reste encore beaucoup à faire après lui, car, comme dit Buxtorf lui-même en terminant son œuvre : *Ne quis credat omnia esse correcta et emendata.*

III. Les opinions des anciens, tant juifs que chrétiens, sur la Massore sont généralement extrêmes : admiration sans réserve ou dénigrement arbitraire. La lutte engagée au dix-septième siècle sur ce sujet n'aboutit qu'à des résultats très incomplets, faute d'une mesure de science suffisante. De nos jours, on est mieux à même de porter sur l'ensemble de cette œuvre un jugement scientifique et impartial. Il est certain que les Massorèthes ont fait tout ce qui était en leur pouvoir pour assurer la pureté et l'intégrité du texte ; à ce titre déjà ils méritent notre attention. Si leur intention avait eu tout le résultat qu'ils en attendaient, leur œuvre devrait être considérée comme le monument le plus grandiose et le plus utile qu'une nation ait jamais élevé dans l'intérêt de sa littérature. Mais il est facile de constater que ces hommes sont restés bien en-deçà du but qu'ils se proposaient d'atteindre, et qu'une très grande partie de leur œuvre n'est qu'un amas confus de choses inutiles, fausses et puériles. Néanmoins, au milieu de tout cela, se rencontrent des choses d'un haut intérêt pour l'intelligence de l'histoire du texte et la critique de nos manuscrits hébreux. Il importe de ne pas perdre de vue que le texte sur lequel opère la Massore était depuis longtemps fautif et qu'il n'était pas au pouvoir des massorèthes de le corriger, car non seulement tout moyen critique manquait alors pour cela, mais personne ne pouvait se permettre de faire subir des changements à ce texte officiellement fixé par l'autorité religieuse. Laissant intact le texte (le *ketib*, ce qui est écrit), les massorèthes se bornèrent à ajouter leurs remarques à la marge sous le titre de *keri*, c'est-à-dire ce qui doit être lu. En procédant ainsi, ils ont d'un côté perpétué des fautes que d'ailleurs ils ne voulaient ni ne pouvaient changer, et de l'autre ils ont fermé la voie à tout travail critique postérieur ; cela peut être un grief contre leur œuvre. Toutefois, s'il est vrai que « la haie » que la Massore a voulu établir autour du texte n'a pas toujours été assez forte pour le mettre à l'abri de toute nouvelle corruption, il ne l'est pas moins que sans cette haie la corruption eût été bien autrement grande, et c'est peut-être là le plus grand mérite de la Massore. Mais il est d'autres

côtés par lesquels elle attire également notre attention. Le texte reçu de l'Ancien Testament n'a pas été formé autrement que celui du Nouveau, l'un et l'autre sont le résultat d'un travail critique sur les manuscrits sacrés et autres documents se rapportant à ce sujet. Dans un travail de ce genre il est impossible, pour l'Ancien Testament, de ne pas tenir un grand compte de la Massore, puisqu'à la forme du texte qu'elle présente se rattachent plus ou moins tous nos manuscrits et la majorité de nos éditions imprimées, et que d'ailleurs on y trouve des leçons bien plus anciennes que celles contenues dans les plus vieux manuscrits. Ces leçons concordant assez souvent avec le texte hébreu de Jérôme, d'Origène et même d'Aquila, ont une valeur critique qu'on ne saurait négliger (voir Eichhorn, *Einl.*, § 113, 157). Nous remontons même avec la Massore jusqu'à l'époque de la rédaction des derniers livres bibliques, car c'est à elle que nous devons les premières remarques sur l'orthographe moderne de certains noms, ainsi *Jerouschalaïm* au lieu de l'ancienne orthographe *Jerouschalem* (voir la note massoréthique, 2 Chron. XXV, 1). Les éléments susceptibles d'être utilisés sont nombreux dans la Massore, mais nous ne sommes pas encore parvenus à découvrir d'une manière certaine, du moins pour beaucoup de ces éléments, et leur véritable valeur et l'usage qu'en faisaient les anciens scribes. C'est ainsi, par exemple, qu'il reste encore beaucoup à dire sur ces trois espèces de *keris* mentionnées plus haut. Il est évident que, pour la plupart, ces *keris* ne sont que des scolies n'ayant qu'une valeur exégétique ; mais il n'est pas bien sûr que tous sans exception, comme le veut en particulier Hupfeld, aient ce caractère. Il est à croire que l'opinion de ceux qui voient dans une bonne partie de ces *keris* de réelles variantes reposant non sur des conjectures, mais sur une comparaison de manuscrits, peut se justifier par une connaissance plus complète de la Massore (voir Eichhorn, *Einl.*, § 148 ; Dillmann, *Real-Encyk.* de Herzog, II, 149). Les *Sebirines*, *conjecta*, nous révèlent d'anciennes leçons considérées, il est vrai, comme de simples « conjectures » par la Massore, ou même repoussées par elle comme des « erreurs, » *mateïn*, mais qui pourtant pourraient bien contenir aussi d'anciennes variantes, car on les retrouve fréquemment chez les anciens traducteurs. Les *thikkun sopherim*, *correctio scribarum*, de même que les variantes au sujet des mots obscènes, nous initient aux principes qui guidaient les anciens scribes dans la tractation libre et indépendante du texte. Les prétendues explications des rabbins au sujet des passages accompagnés de parenthèses, des lettres ponctuées, des grandes et des petites lettres et des lettres suspendues ne sont que des enfantillages, mais là-dessous se laisse entrevoir une longue histoire interne du texte qu'une étude plus approfondie de la Massore pourrait bien nous expliquer ; car, on n'en saurait douter, à la plupart de ces signes se rattachaient primitivement des raisons critiques qui nous échappent aujourd'hui et que nous aurions besoin de connaître dans l'intérêt d'une édition d'un texte de l'Ancien Testament plus critique que ne l'est celui que nous possédons. Il est vrai que le texte que nous pou-

vons former à l'aide de la Massore sera toujours un texte relativement très jeune, toujours même très contestable, car la tradition massoréthique, partout très incomplète, présente de nombreuses lacunes, et les documents sont très divergents entre eux; toutefois cette ancienne tradition, où le faux et le vrai, l'incertain et le positif se trouvent confondus, n'en reste pas moins une source d'histoire à laquelle nous ne pouvons négliger d'aller puiser. Seulement, comme dit le docteur Geiger, il faut que cette source devienne accessible et soit purifiée (*Jüdische Zeitschrift*... von Dr Abrah. Geiger, 1864-65). C'est dans cette pensée que des hommes d'une grande science dans cette matière s'occupent de nos jours d'une revision foncière de l'œuvre massoréthique, non seulement en étudiant les travaux déjà si importants de Jacob ben Chajim et de Buxtorf, mais en relisant d'un point de vue critique toute la Massore dans les nombreux manuscrits qui la contiennent, *instar montis opus!* Plus accessible, et d'une utilité plus pratique, est pour nous la partie massoréthique concernant la vocalisation et l'accentuation du texte, car c'est à elle que nous devons de pouvoir lire facilement un texte qui sans cela nous serait bien moins intelligible. Les questions que soulève cette partie de notre sujet sont trop nombreuses et donneraient lieu à de trop longs développements pour que nous entreprenions de les traiter ici; nous renvoyons pour cela aux ouvrages spéciaux que nous signalons en terminant: Elias Levita, *Massoreth ha-Massoreth, Massore de la Massore*, Venise, 1538, hébreu, traduit en allemand par Semler, 1772; Jean Buxtorf, *Tiberias sive Commentarius masorethicus triplex, historicus, didacticus, criticus*, Bâle, 1620; autre édition revue et augmentée par Jean Buxtorf le fils et par Jean Jacob, fils de ce dernier, Bâle, 1665; Jean Morin, *Exercitationes biblicæ de hebræi græcique textus sinceritate*, 1633, lib. I; Louis Cappelle, *Critica sacra*, 1750, lib. III; Brian Walton, *In Biblia polyglotta Prolegomena*, n° VIII, 1657; édition de Dathe, 1777; Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, 5e éd., 1685, I, ch. XXIV-XXIX. — Parmi les modernes, tous les ouvrages d'introduction aux livres de l'Ancien Testament contiennent une partie traitant de l'histoire du texte et de la Massore. Entre les principaux auteurs, d'ailleurs tous allemands, nous citons: Jahn, Bertholdt, Eichhorn, de Wette, Hævernick, Bleek; l'ouvrage du docteur juif Joël Müller: *Masèchet Sopherim, der talmudische tractat der Schreiber*, 1878. — Sur la question de la vocalisation et de l'accentuation du texte: Gesenius, *Geschichte der heb. Sprache und Schrift*, 1815, § 53-57; Ewald, *Ausführliches Lehrbuch der heb. Sprache*, 6e éd., § 87 ss.; Davidson, *The text of the Old Testament*, 2e éd., 1859, p. 18-23; *Die Dikduke ha-teamim des Ahron ben Moscheh ben Ascher und andere alte grammatisch-massorethische Lehrstücke zur Feststellung eines richtigen Textes der hebräischen Bibel, zum ersten Male vollständig*, édité par S. Baer et H. L. Strack, Leipzig, 1879. EUG. LE SAVOUREUX.

MASSUET (Dom René) naquit en 1666, au hameau de Saint-Ouen-de Maucelle, près de Bernai, dans le diocèse d'Evreux, et mourut en 1716, âgé de cinquante ans. Il était entré dans la congrégation des

bénédictins de Saint-Maur, et s'y fit remarquer par de savants travaux. Après avoir successivement enseigné la philosophie et la théologie dans plusieurs maisons dirigées par l'ordre auquel il appartenait, il se rendit à Caen où il prit le grade de licencié en droit. En 1702, on le trouve à Rouen, plongé dans l'étude du grec, et l'année suivante à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés occupé aux grands travaux qui ont illustré son nom. On lui doit : 1° une édition des *Œuvres de saint Irénée*, Paris, Coignard, 1710, in-f°. C'est l'édition la plus complète et la plus exacte que nous possédions de ce Père de l'Eglise ; elle est en outre enrichie de Préfaces, de Dissertations et de Notes, dans lesquelles le pieux et savant éditeur élucide des points qui, jusqu'à lui, étaient demeurés dans l'obscurité ; 2° le cinquième volume des *Annales de l'Ordre de saint Benoît*, dans lequel il fit entrer une vie de dom Mabillon et de dom Ruinart ; 3° une *Lettre d'un Ecclésiastique au R. P. E. L. J.* (révérend père *Etienne Langlois*, jésuite) pour répondre aux critiques que ce dernier avait faites de l'édition de *Saint Augustin* publiée par les bénédictins ; 4° une seconde édition des *Œuvres de saint Bernard* publiées par dom Mabillon ; 5° une *Lettre* à l'évêque de Bayeux au sujet d'un mandement de ce prélat condamnant des propositions émises dans l'abbaye de Saint-Etienne de Caen, La Haye, 1708, in-12 ; 6° *Cinq Lettres* à D. Bernard Pez, sur divers sujets de littérature ; 7° *Augustinus græcus*, manuscrit in-f° qui n'a jamais été publié, travail immense dans lequel tous les endroits de saint Chrysostome sur les matières de la grâce sont classés et rangés par ordre. Dom Massuet était d'un commerce aimable ; travailleur infatigable, savant plein d'érudition, il fut en même temps un homme plein de cœur et de piété. A. MAULVAULT.

MATÉRIALISME. On appelle matérialisme le système qui réduit toute réalité à la matière. Mais il y a deux façons distinctes de concevoir la matière, et deux matérialismes distincts. Pour les uns, la matière est un principe actif, vivant, une force ou un ensemble de forces dont le développement et l'action produisent l'universalité des choses : ce matérialisme se nomme proprement matérialisme dynamiste ou naturalisme ; telle fut par exemple la doctrine de plusieurs philosophes ioniens. Pour d'autres, la matière est simplement ce qui occupe une place dans l'espace, c'est-à-dire l'étendue ; et tous les phénomènes s'expliquent par des changements dans les rapports des parties diverses de l'étendue, c'est-à-dire par des mouvements. C'est la doctrine dont Leucippe et Démocrite furent, en Grèce, les fondateurs (voy. *Atomisme*) ; c'est le matérialisme proprement dit, qu'on appelle plus ordinairement aujourd'hui le mécanisme. M. Secrétan résume très exactement ce système en ces mots : « A ses yeux, les atomes sont finalement la totalité de l'être, et le mouvement des atomes la totalité des faits. » C'est de ce matérialisme que nous avons à parler.

I. EXPOSÉ DU MATÉRIALISME. Le principe inspirateur du matérialisme, c'est cette règle, appelée quelquefois la loi d'économie, la première des quatre *Regulæ philosophandi* de Newton, la-

quelle ordonne de ne supposer pour l'explication des phénomènes que le moins de causes possible. Cette « règle d'or, » comme on l'a nommée, des sciences de la nature est aussi la loi suprême à laquelle veut s'assujettir le matérialisme. Or, quelle est la cause la plus immédiatement connue ? Quel est l'être, quel est le phénomène dont l'existence est tout d'abord attestée par l'expérience ? Cet être c'est l'étendue ; ce phénomène c'est le mouvement. Et non seulement l'étendue et le mouvement sont des choses certaines, mais encore des choses dont la notion, comme l'avait reconnu Descartes lui-même, paraît parfaitement claire à l'esprit. De plus encore, l'étendue et le mouvement sont des choses, et même les seules choses susceptibles de mesure, les seules par conséquent qui puissent donner lieu à une science rigoureuse et précise. Donc, reconnaître d'abord comme première cause réelle l'étendue et le mouvement ; puis, conformément à la loi d'économie, s'efforcer de tout expliquer par cette cause unique, voilà. en deux mots, et le point de départ, et la méthode du matérialisme. Tous les progrès des sciences de la nature, et surtout ceux qui se sont accomplis depuis deux siècles, et plus spécialement encore ceux qui se sont accomplis de nos jours paraissent justifier cette méthode et confirmer ce point de départ. En effet, les découvertes les plus importantes, en physique, en chimie, en physiologie, n'ont-elles pas eu précisément pour résultat de ramener des phénomènes qui paraissaient d'abord n'avoir rien de commun avec le mouvement, et qu'on croyait produits par autant d'agents spéciaux, à de simples mouvements de particules étendues ? — 1. Les *phénomènes physiques* tout d'abord. Voici comment le professeur de Sénarmont (cité par Saigey, *La Physique moderne*, p. 216) s'exprimait à ce sujet : « Autrefois chaque groupe de faits reconnaissait un principe spécial. Le mouvement et le repos résultaient de forces assez mal définies et qu'on était convenu d'appeler mécaniques. Les phénomènes de chaleur, d'électricité, de lumière étaient produits par autant d'agents propres, de fluides doués d'actions spéciales. Un examen plus approfondi a permis de reconnaître que cette conception de différents agents spécifiques et hétérogènes n'a au fond qu'une seule et unique raison, c'est que la perception de ces divers ordres de phénomènes s'opère en général par des organes différents, et, qu'en s'adressant plus particulièrement à chacun de nos sens, ils excitent nécessairement des sensations spéciales. L'hétérogénéité apparente serait moins alors dans la nature même de l'agent physique, que dans les fonctions de l'instrument physiologique qui forme les sensations. De sorte que, en transportant par une fausse attribution les dissemblances de l'effet à la cause, on aurait en réalité classé les phénomènes médiateurs par lesquels nous avons conscience des modifications de la matière, plutôt que l'essence même de ces modifications... Tous les phénomènes physiques, quelle que soit leur nature, semblent n'être au fond que des manifestations d'un seul et même agent primordial. On ne saurait plus méconnaître cette conclusion générale de toutes les découvertes modernes. » — 2. En ce qui touche

les *propriétés chimiques*, la réduction au mouvement est moins avancée. Pourtant les savants ne doutent point qu'elle soit possible. Comment expliquait-on autrefois les propriétés particulières à tel ou tel corps ? On imaginait, d'une part, une matière dépourvue de qualités propres, mais capable de les recevoir toutes ; d'autre part, des essences qui s'ajoutaient aux corps pour en constituer les propriétés. On supposait que ces essences pouvaient être isolées par la distillation ; et les alchimistes s'efforçaient de les recueillir pour les infuser à leur gré dans la matière. Voici au contraire la doctrine de la science moderne : « Quand, de l'hydrogène et de l'oxygène étant mis en présence en proportions convenables, et le mélange étant traversé par une étincelle électrique, il se forme de l'eau, d'où viennent les propriétés du corps qui vient de se produire ? Nous ne supposons point une force mystérieuse, comme celle appelée autrefois « aquosité », entrant en scène et prenant possession de l'oxyde d'hydrogène. Nous n'hésitons pas à croire que, d'une manière ou de l'autre, ces propriétés résultent de celles des éléments composants. Il est bien vrai qu'il n'y a pas la plus légère ressemblance entre les propriétés de l'eau et celle des deux gaz qui lui ont donné naissance. N'importe, le savant vit avec la confiance que quelque jour, grâce au progrès de la science, nous pourrons passer des propriétés de l'eau à celle des gaz composants et réciproquement, aussi aisément que nous pouvons déduire la marche des aiguilles d'une montre de l'agencement de ses diverses parties (Huxley, *Rev. Scient.*, 17 juillet 1869). » La découverte des substances « isomères », et des substances « dissymétriques », substances composées des mêmes éléments, dans les mêmes proportions, et qui, en vertu de l'unique différence de groupement de ces éléments, ont des propriétés très différentes, fournit à cette manière de voir un argument d'un poids considérable. Voilà donc le monde de la matière brute tout entier réduit aux corps simples et au mouvement. — 3. La même réduction ne peut-elle pas s'opérer pour le *monde de la vie* ? Tout d'abord la matière vivante ne diffère pas essentiellement de la matière brute. La simple observation le prouve : car c'est toujours et uniquement aux dépens de la matière inorganique que s'édifie la matière de vie. La plante emprunte directement tous les éléments dont elle est formée au monde de la matière brute, et, par l'intermédiaire de la plante, l'animal y puise aussi toute sa substance. L'expérience vient en outre ici au secours de l'observation ; car, d'une part, l'analyse ne découvre dans les matières vivantes que les éléments mêmes du monde inorganique, principalement le carbone, l'oxygène, l'hydrogène et l'azote ; et, d'autre part, la synthèse chimique, en reconstituant des substances organiques avec des éléments inorganiques, a effacé toute ligne de démarcation entre la chimie organique et la chimie des corps bruts. Il y a plus : comme la matière des corps vivants est identique à la matière des corps bruts ; les propriétés des corps vivants, leurs fonctions, la vie, en un mot, est identique aux propriétés ordinaires de la matière ; car la vie n'est pas autre chose qu'un ensemble de mouvements. Ces mouve-

ments, on croyait autrefois qu'ils résultaient, au moins en partie, de l'action d'un agent spécial appelé principe vital, âme, archée, nome, etc. Mais « les phénomènes qu'on observe dans les corps organisés étant une fois rapprochés des circonstances ambiantes, y compris celles des milieux intérieurs, on voit que ces phénomènes, en l'absence de ces circonstances ne s'accomplissent jamais, en leur présence s'accomplissent toujours ; que, par conséquent, les êtres vivants ne possèdent point l'indépendance et la spontanéité que généralement on leur attribue, mais que les phénomènes qu'ils présentent s'opèrent en eux de la même manière et avec les mêmes nécessités que les phénomènes physiques et chimiques (voy. Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*). D'ailleurs, *a priori*, cette intervention d'un principe immatériel capable d'imprimer par lui-même un mouvement à une masse matérielle est inadmissible, car la force en jeu dans le monde demeure en quantité immuable. Chaque intervention de ce genre serait une véritable perturbation dans l'univers, et comme le nombre des êtres vivants est immense, « on ne peut imaginer le résultat de cette multiplication de l'infiniment petit par l'infiniment grand » (P. Bert, *Rev. scient.*, 10 avril 1869). « C'est pourquoi, dit un autre savant, il n'est personne sachant un peu de philosophie qui se hasarde aujourd'hui à soutenir que la force vitale est la source des mouvements du corps. Un animal ne peut pas plus produire une force capable de faire mouvoir un grain de sable, qu'une pierre ne peut tomber en haut, ou qu'une locomotive sans charbon ne peut traîner un train. » Donc en résumé « si nous réduisons la vie à ses données essentielles, nous y trouvons : d'une part, les matériaux même du monde inorganique ; d'autre part, une série de mouvements qui se succèdent les uns aux autres dans un ordre déterminé. La succession définie de ces mouvements offre sans doute un caractère tout spécial ; mais à travers leurs transformations successives on ne trouve jamais rien qui blesse les lois de la mécanique moléculaire » (Saigey, *loc. cit.*, 174). — 4. Reste la *pensée*. Pourquoi ne pas essayer pour la pensée la réduction qui a si bien réussi jusque-là ? De tout temps, sans doute, on a reconnu que le cerveau est le siège de l'intelligence. Il faut aller plus loin : le cerveau est l'organe de l'intelligence. De même que pour le cœur et les poumons la fonction résulte tout entière et nécessairement de l'action de l'organe, de même pour le cerveau. Il est faux qu'il y ait ici un abîme entre l'organe et la fonction (Cl. Bernard, *Des Fonctions du cerveau*, *Rev. des deux mondes*, 15 mars 1872). L'anatomie, la physiologie et la pathologie concourent à le démontrer. L'anatomie d'abord montre que, si l'on compare soit les diverses espèces de la série animale, soit les animaux et l'homme, soit les diverses races humaines, soit les différents individus d'une même race, les fonctions intellectuelles sont toujours en raison directe du développement et de la perfection du cerveau. La physiologie, de son côté, prouve que les conditions physico-chimiques nécessaires à l'accomplissement de la fonction sont exactement les mêmes pour le cerveau que pour les

autres organes ; elle prouve encore, par les vivisections, que, pour le cerveau comme pour les autres organes, chaque lésion amène des troubles caractéristiques et correspondant toujours à la mutilation qui a été produite ; elle prouve enfin, par les expériences de rédintégration, que, pour le cerveau comme pour les autres organes, si l'organe mutilé se régénère, les fonctions supprimées reparaissent. La pathologie enfin démontre que les maladies et les accidents, qui ne sont que des troubles apportés par la nature, au lieu d'être provoqués par la main du physiologiste, affectent le cerveau exactement suivant les lois ordinaires de la pathologie, c'est-à-dire en donnant naissance à des troubles fonctionnels qui sont toujours en rapport avec la nature et le siège de la lésion. Pour toutes ces raisons il faut conclure que le cerveau est bien l'organe de l'intelligence au même titre que le larynx est l'organe de la voix (id., *ibid.*). C. Vogt a dit dans le même sens : « Le cerveau sécrète la pensée comme le foie sécrète la bile et les reins sécrètent l'urine. » C'est le commentaire de la définition célèbre de Cabanis : « La pensée est une sécrétion du cerveau. » Selon Büchner la pensée doit plutôt être définie « une action du cerveau. » Enfin Moleschott dégageant nettement ce qui est implicitement contenu dans ces diverses affirmations, a dit : « La pensée est un mouvement de la matière. » — Telle est en bref la doctrine matérialiste. Pour elle, les phénomènes ne différeraient entre eux qu'en ce que les plus élevés sont produits par une concentration, les plus bas par une dispersion de la force. Plusieurs unités de force purement mécanique équivaudraient à une unité de vie ; plusieurs unités de vie à une unité de pensée. « Toute transformation ascendante de la matière et de la force en est pour ainsi dire la concentration sur un plus petit espace » (Maudsley ; voy. Ribot, *L'Hérédité*, p. 339). La pensée ne serait ainsi que « le maximum du mouvement. » En somme, « les forces vitales, la force nerveuse, la pensée, comme la chaleur, la lumière, etc., ne sont que des formes variées de l'unique énergie universelle qui provisoirement porte le nom de mouvement... Les forces ne font que se transformer... Nos pensées et nos affections, nos livres et nos statues, nos révolutions et nos arts, ne sont que des transformations de la chaleur solaire. Voici les équations : chaleur solaire égale à tant d'acide carbonique réduit, à tant d'albuminoïdes formés dans les tissus des plantes et des animaux ; tant de feuilles, de fruits, de viande égale à tant de nerfs oxydés ; tant d'oxydation de cellules nerveuses et de nerfs égale à tant de pensées et à tant d'affections » (Mantegazza, *Transformation des forces psychiques*, *Rev. phil.*, mars 1878. Nous laissons ici de côté les affirmations ou plutôt les négations matérialistes concernant la Divinité. Voy. sur ce point les art. *Athéisme*, *Déterminisme*, *Théisme*).

II. Examen du matérialisme. On ne saurait contester au matérialisme le mérite de la simplicité, ni même une certaine part de vérité. Ramener toutes choses à un même principe, trouver sous la diversité universelle quelque universelle unité, voilà sa méthode : nous l'avons dit, cette méthode est la vraie. L'usage qu'il en fait c'est de ré-

duire chaque espèce de réalité à la réalité de l'ordre inférieur, et en définitive toute réalité à la réalité la plus élémentaire, l'étendue en mouvement. Or ce n'est là que l'exagération d'une importante vérité, à savoir, que tous les phénomènes d'ordre supérieur dépendent des phénomènes d'ordre inférieur, qui leur servent de conditions, sinon suffisantes, du moins nécessaires, et, pour ainsi dire, de support : la vie suppose la matière, la pensée suppose la vie. Où donc est l'erreur du matérialisme ? Elle est d'abord dans un usage excessif de sa méthode : tendant à tout réduire à l'unité, il va jusqu'à méconnaître des différences irréductibles ; constatant des rapports étroits de dépendance entre les phénomènes, il va jusqu'à en conclure leur identité. L'erreur est aussi au point de départ même du système, dans cette affirmation que le matérialisme prend pour un axiome, et qui n'est que le plus contestable des postulats, à savoir que la matière existe en soi, telle qu'il l'entend et la définit, c'est-à-dire comme étendue en mouvement. En deux mots : il n'est pas vrai que l'étendue en mouvement soit l'unique réalité ; il n'est même pas vrai que l'étendue en mouvement soit une réalité : voilà la double erreur du matérialisme. C'est ce qui ressortira d'un examen rapide des théories matérialistes de la pensée, de la vie et de la matière. — 1. *Examen de la théorie matérialiste de la pensée.* On peut réduire à trois les formules diverses de la théorie matérialiste de la pensée : 1° la pensée est une fonction du cerveau ; 2° la pensée est une résultante des mouvements du cerveau ; 3° la pensée est un mouvement du cerveau. Au fond, ces trois définitions s'équivalent, et la dernière ne fait qu'énoncer explicitement ce qui est implicitement renfermé dans la première. En effet, si le cerveau engendre la pensée, c'est par le mouvement de ses parties ; et si c'est du mouvement même que dérive immédiatement la pensée, elle ne peut être elle-même qu'une espèce de mouvement. Donc, renverser l'une quelconque de ces définitions, c'est renverser les trois ensemble. Mais il est possible d'approprier successivement la réfutation à chacune de ces expressions de la théorie. Commençons par l'examen de la dernière, qui est la conséquence, pour remonter à la première qui est le principe. — « La pensée, dit-on, est un mouvement du cerveau. » C'est l'expression la plus nette, la plus radicale du système ; c'est aussi la plus logique : car si dans le monde tout dérive du mouvement, si tout se ramène au mouvement, que peut être la pensée sinon un mouvement ? Mais, par cela même, c'est aussi l'expression du matérialisme qui en montre le mieux l'absurdité. La pensée et le mouvement, loin d'être une seule et même chose, sont au contraire les deux choses les plus radicalement distinctes que nous connaissions, puisque aucun des éléments qui forment la notion de mouvement, n'entre, sauf la durée, comme élément dans la notion de la pensée. L'intervalle qui sépare ces deux notions n'est dépassé par aucun autre ; elles sont comme les deux pôles extrêmes de notre esprit ; et c'est pourquoi l'absurdité de la définition qui les identifie ne saurait être non plus dépassée par aucune autre. « Un mouvement quel qu'il soit, a dit justement M. Taine, rotatoire,

ondulatoire, ou tout autre, ne ressemble en rien à la sensation de l'amer, du jaune, du froid, ou de la douleur. Nous ne pouvons convertir aucune de ces conceptions en l'autre, et partant, les deux événements semblent être de qualité absolument différente ; en sorte que l'analyse, au lieu de combler l'intervalle qui les sépare, semble l'élargir à l'infini » (*De l'Intell.*, I, 353). — Le matérialisme n'est pas plus soutenable si, évitant de préciser, il se borne à dire : « La pensée est un effet, une résultante, une transformation des mouvements du cerveau. » On vient de voir, en effet, que la pensée diffère absolument du mouvement. Cela étant, dire que la pensée naît du mouvement, c'est admettre que le mouvement peut devenir absolument différent de lui-même, perdre sa propre nature pour revêtir une nature opposée ; c'est admettre, par exemple, que l'étendu peut devenir l'inétendu, que ce qui est perceptible aux sens peut devenir non-perceptible aux sens, etc. Où trouverait-on dans la nature un fait qui autorise une pareille conception? A défaut d'exemple, peut-on du moins imaginer la possibilité d'une semblable transformation? « On ne peut même se figurer, répond un savant illustre, le passage de l'état physique du cerveau aux faits correspondants du sentiment... L'abîme qui les sépare sera toujours intellectuellement infranchissable... Essayer de comprendre le lien qui les unit, c'est s'élever dans le vide » (John Tyndall, *Rev. des cours scient.*, 5 déc. 1868 et 19 déc. 1874 ; cf. du Boys-Reymond, *ib.*, 10 oct. 1874 ; Cyon, *ib.*, 22 nov. 1873 ; Robert Mayer, *ib.*, 22 janv. 1870 ; Spencer, *Princ. de psych.*, I, § 63). — Après que ces raisons ont été présentées mainte fois par des philosophes et des savants peu suspects de partialité en faveur du spiritualisme ; après qu'il a été démontré jusqu'à l'évidence la plus saisissante qu'il y a impossibilité pour notre intelligence et même pour une intelligence quelconque, d'assimiler jamais un fait de conscience à un fait de mouvement et de déduire jamais l'un de l'autre, on ne peut assez s'étonner de voir ces tentatives sans cesse reprises par les adeptes du matérialisme. La persistance de cette illusion doit avoir sa raison. Les explications que donnent parfois les matérialistes montrent, en effet, qu'elle provient invariablement d'une fausse interprétation de la grande loi de transformation des forces. La physique moderne, dit-on, nous enseigne que la chaleur, la lumière, l'électricité, le magnétisme, ces agents de nature si différente, se transforment les uns dans les autres et tous en mouvement : pourquoi les forces psychiques ne pourraient-elles, à leur tour, se transformer en forces physiques, c'est-à-dire, en définitive, en mouvement? Voilà le raisonnement qui, exprimé ou sous-entendu, fait, à ce que l'on croit, toute la force, en réalité, toute la faiblesse de la théorie (on a peine à comprendre qu'un esprit aussi clairvoyant que M. Spencer se soit lui-même laissé prendre à ce sophisme ; voy. *Premiers Princ.*, § 71, p. 232). Voyons, en effet, ce qu'il y a en réalité sous ces expressions : « réduction des forces physiques à l'unité, transformation des forces physiques. » Lorsqu'on parle d'abord de réduction des forces physiques à l'unité, on prend volontiers cette expression à la lettre ; on se figure que la

science a, en effet, réduit à une chose unique des choses réellement différentes. Il n'en est rien; voici ce qu'a fait la science : avant les découvertes modernes, la nature des forces physiques était inconnue. Conformément à cette loi mentale qui nous fait juger de l'inconnu par le connu, et des causes objectives par leurs effets subjectifs, on se représentait vaguement ces causes comme autant d'agents spéciaux différant entre eux comme diffèrent les sensations qu'elles provoquent en nous. C'est cette conception que la science a détruite, cette illusion qu'elle a dissipée. L'œuvre de la science a été de saisir ces causes qui s'étaient jusque-là dérobées; et, en les saisissant, elle a reconnu qu'elles ne différaient point les unes des autres et qu'une seule et même réalité, le mouvement, agissant sur nous dans des conditions diverses, produisait en nous des états de conscience spécifiquement distincts. La science n'a donc pas fait disparaître des différences « réelles » entre les choses, comme il en serait, si elle réduisait jamais, par exemple, la chaleur subjective, la sensation de chaleur à la sensation de lumière, ou l'une quelconque de nos sensations au mouvement. Supprimer une différence réelle est chose impossible; c'est vouloir que ce qui est ne soit pas; ce n'est pas œuvre de science, c'est tour d'escamotage. La science a donc fait seulement disparaître des différences « imaginées ». Elle a chassé de notre imagination un certain nombre de vains fantômes, d'idoles, comme eût dit Bacon; elle a réduit les unes aux autres, non point des forces différentes de la nature, mais nos conceptions des forces de la nature; elle a fait l'unité non pas dans le monde, mais dans notre esprit. Par suite, comment faut-il entendre cette autre expression de « transformation des forces? » Ici encore, il ne faut pas être dupe des mots. Il y aurait transformation véritable si les choses qui se transforment soi-disant l'une en l'autre étaient réellement distinctes. Une telle transformation est impossible et inconcevable. Vouloir qu'elle se réalise dans la nature, qu'elle soit la loi de la nature, c'est faire des transsubstantiations, des transmutations, des métamorphoses la règle ordinaire, et du miracle le train de tous les jours. Mais puisque la lumière, la chaleur, etc. ne sont objectivement qu'une seule et même chose, quand l'une de ces forces devient l'autre que se passe-t-il? A vrai dire, rien ne se transforme. Il y a du mouvement qui demeure ce qu'il était, du mouvement, et qui varie seulement dans ses modes. Si bien que cette loi de transformation des forces serait bien mieux nommée loi de « non-transformation » des forces, puisqu'elle nous apprend que, dans la nature, rien, à vrai dire, ne se transforme; que tout demeure identique à soi; et que les changements, en apparence les plus considérables dans les phénomènes, ne sont, au fond, que des modifications d'aspect et d'allure, comme il arrive quand un même acteur, changeant seulement de costume, vient successivement jouer différents rôles sur la scène. Le sens de ces mots étant éclairci, on voit bien maintenant si ce qu'on nomme réduction à l'unité et transformation des forces peut fournir une base quelconque d'inférence pour la réduction de la pensée au mouvement. Les deux cas assimi-

lés diffèrent du tout au tout. La pensée, l'état de conscience est à coup sûr une réalité ; accordons ici que le mouvement en soit une. Entre ces deux réalités il y a une différence réelle ; elle est même, nous l'avons vu, absolue. Cela étant, s'appuyer sur la réduction des forces physiques à l'unité, pour inférer la réduction de la pensée au mouvement, c'est croire que des différences « imaginées » entre des agents d'abord inconnus et supposés, ayant été plus tard reconnues imaginaires, on pourra de même reconnaître un jour que des différences « réelles » entre deux termes réels sont aussi imaginaires. Et s'appuyer sur la loi de transformation des forces pour affirmer la transformation du mouvement en pensée, c'est s'appuyer sur une loi qui prouve qu'aucune transformation véritable ne se produit dans la nature, pour affirmer qu'une transformation véritable et absolue se produit dans la nature ; à peu près comme si on s'autorisait du principe si mal nommé de contradiction, et que Hamilton appelle justement principe de non-contradiction, pour commettre les contradictions les plus énormes (voir A. Lemoine, *Sur la spiritualité de l'âme*, dans le recueil de l'Académie des Sciences morales, 1868 ; Naville, *La Physique et la morale*, *Rev. phil.*, mars 1879). — Reste à examiner la théorie matérialiste de la pensée dans sa formule la plus vague : « La pensée est une fonction du cerveau. » La fonction ou l'action d'un instrument, d'un agent matériel quelconque est inséparable de cet instrument ou de cet agent ; elle y est inhérente ; elle y est nécessairement localisée. L'action de scier, par exemple, est inséparable de la scie ; l'action de digérer, de l'estomac. Pareillement, si la pensée est une fonction du cerveau, si c'est le cerveau qui pense, la pensée a le cerveau pour sujet d'inhérence, et elle ne peut se détacher le moins du monde de son appareil générateur. Mais la pensée est inétendue, une, indivisible ; comment donc serait-elle inhérente au cerveau étendu, multiple, divisible ? Comment donner l'étendu pour substratum à l'inétendu ? Est-ce le cerveau tout entier qui pense ? Alors, autant de pensées distinctes que de parties juxtaposées. Est-ce une partie seulement du cerveau qui pense ? Autant de pensées distinctes que de parties dans cette partie ; et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à un sujet d'inhérence inétendu, c'est-à-dire immatériel. Dira-t-on que les diverses parties du cerveau se trouvant dans les mêmes dispositions pensent la même chose, et qu'ainsi il n'y a, en somme, qu'une pensée ? C'est confondre le *idem specie* et le *idem numero :* il n'y aura qu'une même pensée il est vrai, mais numériquement répétée autant de fois qu'il y a de parties. Dira-t-on, enfin, que toutes ces pensées, que toutes ces consciences s'intègrent et se fondent en une conscience totale ? C'est se payer de mots. Des choses numériquement distinctes peuvent bien par leur rapprochement former, comme parle Leibnitz, une unité fictive, ou de convention, ou d'apparence, dans laquelle subsiste dissimulée la multiplicité primitive : c'est ainsi que des grains de sable rapprochés peuvent former un tas, et des gouttes d'eau un océan ; mais elles ne sauraient former une unité réelle et substantielle. Il est donc impossible qu'une pluralité de

consciences puisse devenir une conscience véritablement une. Si donc la conscience qui suit l'action des diverses parties du cerveau est véritablement une, c'est que l'action de chacune de ces parties aboutit à un centre vivant absolument simple, lequel répond à ces sollicitations du dehors par une action simple comme lui, laquelle est précisément la pensée. Ce vieil argument qui se tire de l'unité de la conscience ne saurait être, quoi qu'en ait dit Kant, sérieusement attaqué. Kant croit que cet « Achille du spiritualisme, » comme il le nomme, n'est pas invulnérable. Nous nous connaissons, dit-il, comme quelque chose de simple; nous nous apparaissons à nous-mêmes comme un être simple, cela est vrai; mais peut-être ne sommes-nous pas en réalité tels que nous nous apparaissons. L'expérience intérieure de la conscience, non plus que l'expérience externe des sens, ne nous montre peut-être pas les choses telles qu'elles sont. Voilà l'objection. Selon nous, elle passe à côté de l'argument. En effet, invoque-t-on dans cet argument, comme le dit Kant, le témoignage de la conscience sur la nature de notre être? Nullement. On considère, ce qui est tout différent, un fait de conscience quel qu'il soit : un plaisir, une douleur, une pensée. On remarque qu'un caractère incontestable et incontesté de ce fait de conscience, c'est l'unité. Ce caractère constaté sert alors de point de départ à un raisonnement qui se résume en ceci : un acte simple ne peut avoir pour sujet qu'un principe simple. Que la conscience soit donc, tant qu'on voudra, une faculté menteuse : l'argument spiritualiste n'en subsistera pas moins, puisque dans cet argument, ce n'est pas à la conscience, mais au raisonnement qu'on demande de nous révéler ce que nous sommes; et puisque chacune des illusions, des vaines apparences enfantées dans cette hypothèse par la conscience pourra encore, car il y aura nécessairement unité dans ces illusions et ces apparences, servir de base au raisonnement. — Ainsi ce n'est point le cerveau qui pense, bien que le cerveau, comme le prouvent les observations et les expériences alléguées par les matérialistes, soit nécessaire à la pensée. De ces observations, de ces expériences, une conclusion découle qui s'impose : l'acte de la pensée est lié à l'action du cerveau. Mais maintenant ceci peut s'entendre de deux façons : ou bien l'action du cerveau donne par elle-même naissance à la pensée; ou bien l'action du cerveau provoque la pensée dans un être spirituel. Dans le premier cas, le cerveau est cause nécessaire et suffisante; dans le second il est cause nécessaire mais insuffisante, c'est-à-dire simple condition. Entre ces deux hypothèses l'expérience laisse le choix; la seconde seule, on vient de le voir, peut satisfaire la raison. — 2. *Examen de la théorie matérialiste de la vie.* L'insuffisance des doctrines matérialistes de la vie apparaît surtout lorsqu'il s'agit d'expliquer l'ordre, le concert, l'unité qui se manifestent chez l'être vivant, soit dans le jeu de ses fonctions, à un moment quelconque de sa vie, soit dans la marche de son évolution, depuis sa naissance jusqu'à sa mort. Comment les mouvements de la matière livrée au hasard suffiraient-ils à expliquer la vie, ce concours d'une multitude d'éléments à une même

œuvre, cette vivante harmonie toujours menacée, toujours triomphante? « Un organisme est un tout individuel, fermé, dont les parties sont distinctes, mais tellement unies, qu'elles forment un système, poursuivent une même fin, constituent un seul être. Il faut qu'un principe unique, que l'idée même de l'être vivant préside à toutes les fonctions, dispose les éléments toujours disparaissant, toujours renouvelés, dirige tous les mouvements de ce mécanisme compliqué vers les fins qui doivent être poursuivies » (d'après Froschammer, *Rev. phil.*, fév. 1878, p. 209). Mais, nous dit-on, cette hypothèse séduisante a dû disparaître devant les progrès de la science. « On est arrivé à démontrer, dit M. P. Bert (*Disc. d'ouverture*, *Rev. scient.*, 10 avr. 1869), que tout ce qu'il y a de caractéristique dans les phénomènes biologiques est manifesté par les particules si déliées qui constituent les corps vivants. Ce sont elles qui juxtaposant, entrecroisant, harmonisant leurs actions réciproques, produisent comme résultante de leurs efforts multiples les actes généraux de l'être vivant. L'unité apparente de celui-ci n'est donc que le consensus harmonique des myriades de petites unités qui le constituent. Ainsi le principe vital s'est dissocié, éparpillé pour ainsi dire dans chacune des cellules composantes du corps. » A cela on peut répondre tout d'abord que, alors même que les éléments composants du corps suffiraient à eux seuls pour rendre compte de l'organisme total, il n'en resterait pas moins à rendre compte de ces éléments eux-mêmes. Dans ces éléments, dans ces simples cellules, en effet, il y a déjà coordination, ou même hiérarchie de parties, puissance d'assimilation, de reproduction, il y a organisation en un mot. Le protoplasma est dans la cellule une partie maîtresse. Il crée le noyau liquide et la membrane rigide et donne ainsi naissance à un être distinct, en attendant que par son développement même, il produise d'autres êtres, qui eux aussi se feront une existence distincte. La réduction des organismes à la cellule ne fait donc que reculer la difficulté. La cellule est un être vivant; dans la cellule il y a déjà quelque chose que le matérialisme n'explique pas. D'où vient la différence entre la cellule organisée et un morceau de matière brute? Les chimistes, il est vrai, sont bien parvenus à faire la synthèse de certaines substances organiques, comme l'huile, l'alcool; mais rien ne fait espérer qu'aucun artifice de laboratoire permette jamais de produire le moindre rudiment d'organisation. La moindre cellule reste et restera sans doute toujours l'œuvre d'un art qui nous passe, et cette physiologie qui ne cherche ses explications que dans la matière est aussi loin aujourd'hui qu'au premier jour, je ne dis pas d'en découvrir, mais même d'en soupçonner le secret. Ajoutons qu'il ne suffirait pas d'ailleurs d'une expérience de laboratoire pour démontrer l'origine physique de la vie, parce qu'il resterait à savoir si le monde physique peut, par lui-même, créer des conditions analogues à celles que pose un expérimentateur intelligent. — Mais, en passant par-dessus cette première difficulté, comment maintenant ces organismes élémentaires, qui sont autant d'individus distincts, formeront-ils l'organisme

total? « Ce sont eux, nous dit-on, qui harmonisant leurs actions produisent, comme résultante, les actes généraux de la vie. » Mais comment et pourquoi ces actions s'harmonisent-elles? Pourquoi ce *consensus* vers une même fin? Pourquoi l'ordre au lieu du chaos? Dira-t-on avec M. Robin, que cette communauté d'action s'explique « par la contiguïté des parties? » C'est ne rien dire du tout; car le rapprochement de forces indépendantes n'entraîne pas nécessairement leur accord. On comprendrait plutôt qu'il occasionnât des conflits. Mieux vaudrait avouer son ignorance, et reconnaître avec M. Vulpian que cette sorte de conspiration de tous les éléments « est un fait profondément obscur. » Or, s'il en est ainsi, de quel droit prétendre que les explications spiritualistes de la vie doivent céder la place aux explications scientifiques? Que sont ces explications qui laissent dans la plus profonde obscurité précisément ce qui est la caractéristique de la vie, à savoir : l'unité et la finalité qui se manifestent dans le vivant? En réalité, la science cherche encore à l'heure qu'il est le premier mot de l'explication. Ce que la science moderne nous a fait connaître, ce sont les éléments composants de l'être vivant, les « matériaux » de la vie; ce qui lui échappe toujours, c'est la « mise en œuvre. » Or que dirait-on de celui qui croirait avoir rendu compte de la construction d'une maison en parlant seulement de pierres et de mortier et en oubliant l'architecte? Il est donc permis de conclure que la formation et l'évolution de l'être vivant supposent des fins poursuivies, un plan préconçu, ou suivant l'expression bien connue de Claude Bernard, une « idée directrice. » Claude Bernard semblait, il est vrai, entendre par ces mots, non pas une force intelligente, mais une simple loi de finalité. A nos yeux, parler d'idée directrice ou de loi de finalité sans vouloir admettre une intelligence, c'est réaliser des abstractions. Maintenant quelle est cette intelligence? Où réside-t-elle? Est-ce en dehors du vivant, c'est-à-dire en Dieu ou dans la nature? Est-ce dans le vivant même, et alors appartient-elle à une force unique qui dirige tout, ou à chacune des forces élémentaires qui constituent l'organisme? Ces questions restent à résoudre; on n'avait ici pour objet que de faire comprendre l'insuffisance des explications matérialistes de la vie. — Pour la réponse à faire à l'objection tirée du principe de la conservation de la force en quantité immuable, voy. *Déterminisme*. Rappelons ici seulement que ce principe ne se démontre que dans l'abstrait, et qu'il n'est nullement prouvé qu'il soit la loi générale et absolue du monde réel. On ne saurait même le prouver; car quel moyen pour le savant de saisir la quantité infinitésimale de force qu'il suffirait à un être intelligent de mettre en jeu pour produire, en intervenant au moment opportun et au point approprié dans la série des causes mécaniques, les résultats même les plus considérables? C'est un mouvement insignifiant de la main qui met en branle les plus puissantes machines (voir : Bouillier, *Le Principe vital et l'Ame pensante*, ch. IV; Janet, *Les Causes finales*, liv. I, ch. IV; Cl. Bernard, *Introd. à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 151 ss.; *Rapport sur les progrès de la physiologie*

générale, p. 109-127 ; *Les Définitions de la vie. Rev. des Deux-Mondes*, 15 mai 1875). — 3. *Théorie matérialiste de la matière.* Les matérialistes sont loin de s'accorder sur la définition de la matière. Pour les fondateurs de la doctrine, Leucippe et Démocrite, la matière se résolvait en une infinité d'atomes n'ayant d'autre propriété essentielle que l'étendue. Une étendue limitée, voilà quelle était leur substance tout entière. S'ils se meuvent, c'est par accident; le mouvement n'est pas de leur essence, ils ne le possèdent pas naturellement, il leur est communiqué par le choc. Depuis lors, le matérialisme sentant l'insuffisance d'un principe si pauvre en réalité substantielle, n'a cessé d'enrichir cette notion de la matière. Dans l'essence de la matière Epicure introduit le mouvement et même la libre direction du mouvement. Les stoïciens, à leur tour, comprenant que le mouvement suppose une force motrice, virent dans la matière et la force deux éléments inséparables. C'est la conception généralement adoptée par les matérialistes contemporains. « Point de force sans matière, point de matière sans force, » dit le docteur Büchner. Mais comment faut-il prendre ce mot de force? Il n'y a de la force que deux conceptions possibles. Ou par force on n'entend rien de plus que le mouvement lui-même, soit visible, soit intestin et moléculaire, en tant que susceptible de produire certains effets; ou bien par force on entend autre chose que le mouvement, à savoir une puissance active d'où le mouvement lui-même procède, puissance analogue à notre volonté faisant un effort, car c'est là, comme le répète sans cesse Leibniz, et comme les savants eux-mêmes ne peuvent s'empêcher de le reconnaître (voir Huxley, *Métaphysique de la sensation*, *Rev. scient.*, 1871, p. 132), le type unique de la force active que nous ayons. D'une part c'est le sens physique, d'autre part le sens psychologique ou métaphysique du mot de force. Or, comment les matérialistes l'entendent-ils? S'agit-il pour eux de force au sens métaphysique? Ils tombent alors sous le coup d'un double reproche. En premier lieu, ils n'ont plus le droit de se dire matérialistes, puisque ce sont des principes dynamiques, des puissances actives, simples, immatérielles qui fournissent à la matière, par elle-même inerte et impuissante, tout ce qui lui manque pour produire l'univers. En second lieu, cette association de la force simple et de la matière étendue par laquelle on prétend rendre compte de tout, soulève elle-même le plus insoluble des problèmes, car comment concevoir l'union de deux choses hétérogènes? Comment loger la monade de Leibnitz dans l'atome de Démocrite? Que s'il s'agit au contraire pour les matérialistes de force au sens physique du mot; si, lorsqu'ils disent : point de matière sans force, cela signifie simplement que toute matière est en mouvement, nous retombons alors dans l'antique conception de Démocrite; c'est-à-dire que le mouvement est inexpliqué, et que l'étendue demeure seule pour constituer la substance de la matière. Passons condamnation sur l'explication du mouvement; attachons-nous à cette définition de la matière, la seule vraiment matérialiste, la seule pure de tout élément emprunté aux systèmes opposés, savoir : la matière c'est ce

qui est étendu, *res extensa*, ou, avec plus de précision encore, la matière c'est l'étendue. La matière ainsi définie existe-t-elle, peut-elle exister en réalité? — Tout d'abord quelle preuve en donne-t-on? L'expérience, dira-t-on; nous percevons l'étendue. Sans doute le sens commun en juge ainsi. Mais il y a déjà longtemps que la physiologie et la psychologie ont d'un commun accord fait justice de cette illusion. La prétendue faculté de perception externe s'est évanouie devant l'analyse, et chacun sait aujourd'hui que, lorsque nous subissons l'influence des corps extérieurs, une seule chose nous est et nous peut être donnée immédiatement dans la conscience, à savoir : le fait de conscience lui-même, la sensation qui accompagne l'ébranlement des centres nerveux. Donc l'étendue nous est donnée, il est vrai, mais comme fait psychologique, comme représentation interne. Or cette représentation interne est-elle l'image ressemblante de la réalité externe? A coup sûr, ce n'est aucune expérience qui nous l'apprendra, puisque cette réalité demeure en elle-même insaisissable. Serait-ce par hasard une chose qui va de soi? Mais on ne voit *a priori* aucune nécessité à ce que l'objet en soi ressemble à l'état de conscience qu'il provoque. Il y a plus : nous savons de science certaine que, dans beaucoup de cas, sinon dans tous, cette ressemblance n'existe pas. L'aiguille ne ressemble pas à la douleur qu'elle nous cause ; ni la vibration de l'éther à la sensation de lumière, ni la vibration de l'air à la sensation de son. De même les sensations de chaleur, de résistance, etc., n'ont aucun rapport de ressemblance avec leurs causes extérieures. Or, s'il en est ainsi pour ces diverses représentations, l'analogie tout d'abord nous conduit à penser qu'il doit en être de même pour la représentation de l'étendue. Ajoutons que la représentation de l'étendue corporelle nous étant donnée « par » ou « dans » la représentation de la couleur ou de la résistance, la subjectivité de ces dernières représentations entraîne la subjectivité de la représentation de l'étendue. — Mais outre ces raisons prises de la psychologie, il en est d'autres, d'ordre métaphysique, qui sont encore plus décisives. En premier lieu, la matière étant définie par l'étendue, quelle différence y aura-t-il entre la matière et l'espace pur des géomètres? C'est ce que Descartes avait bien vu ; ayant une fois défini la matière : *res extensa*, il admettait, conséquent avec lui-même, que la matière et l'espace, les corps et le vide, sont une seule et même chose. Pour échapper à cette extrémité, vainement prétendrait-on que la matière est composée de « particules » d'étendue. Car en quoi ces particules se distingueront-elles de l'espace environnant? Par quoi la limite sera-t-elle marquée? (voir Janet, *Œuvres de Leibnitz*, préface.) — Un second argument est celui dont Leibnitz s'est tant de fois servi. Dans toute collection ou pluralité, dit Leibnitz, ce qui existe véritablement, ce sont les individus qui la constituent. Une armée, un troupeau, un tas de sable ne sont pas des substances réelles, mais des êtres de raison, des points de vue de l'esprit, des dénominations extrinsèques. Ce qui existe véritablement, ce sont les soldats, les

moutons, les grains de sable. Cela posé, toute étendue corporelle étant composée de parties, qu'y aura-t-il de réel, de substantiel en elle? Ce sont ces parties. Mais ces parties elle-mêmes sont composées de parties; elles ne sont donc pas non plus de véritables substances. Et comme une étendue, si petite qu'on la suppose, est toujours composée de parties, tant qu'elle demeure étendue, il s'en suit qu'une étendue ne peut jamais être une véritable substance. En d'autres termes, accorder l'existence réelle à l'étendue, c'est dire, puisque l'étendue est, par définition même, indéfiniment divisible, qu'il peut exister des composés sans composants, des collections sans éléments, des nombres sans unités. — Beaucoup de savants et de philosophes font valoir contre la réalité de l'étendue un argument dont nous hésitons à nous servir: c'est celui du nombre infini. Un nombre infini, disent-ils, est chose contradictoire; or toute étendue renfermant actuellement un nombre infini de parties composantes, toute étendue réelle serait un nombre infini actuellement réalisé : donc une étendue réelle quelconque est impossible (voy. Cauchy, *Leçons de phys. génér.*, p. 36). Les partisans de l'étendue peuvent rétorquer l'argument: il n'y a, diront-ils, dans une étendue donnée, un nombre de parties infiniment grand, que si vous supposez ces parties infiniment petites. Mais l'infiniment petit actuel est aussi impossible que l'infiniment grand. S'il n'y a pas de quantité actuelle dont aucun nombre ne puisse égaler la grandeur, il n'y en a pas davantage dont aucun nombre ne puisse égaler la petitesse. C'est donc sur votre objection même que retombe l'absurdité que vous nous reprochez: en nous accusant de réaliser l'infiniment grand, c'est vous qui réalisez l'infiniment petit. — Quoiqu'il en soit, les raisons précédemment données suffisent pour démontrer la subjectivité de l'étendue. Ainsi la matérialité de la matière elle-même n'est qu'une apparence que dissipe l'examen. La matière elle-même se spiritualise, en quelque sorte, et se résout en forces simples. La forme qu'elle présente à nos sens est comme une nébuleuse qui, vue au télescope, se résout en points lumineux. Et de la sorte, quand le matérialisme croit saisir dans l'étendue la vraie réalité, il prend l'ombre pour le corps; et quand il croit rendre compte de tout par la seule étendue, il explique le réel par l'apparent. La seule réalité que nous saisissions, le seul type de l'être à nous donné, c'est nous-mêmes. Or que sommes-nous? Une force immatérielle. Comment donc pourrons-nous, le fantôme de l'étendue une fois dissipé, nous former une idée concrète du monde réel? Il ne reste qu'un moyen: c'est de concevoir toutes choses sur le type de la seule réalité à nous connue. Tout être est force, et toutes les forces, quoique différentes, autant qu'on voudra, par les attributs, sont identiques par la substance. Telle est la doctrine dynamiste ou spiritualiste. A l'inverse du matérialisme, elle explique l'inférieur par le supérieur, l'apparent par le réel; elle seule peut s'appeler la science de l'être. — Voir, outre les ouvrages déjà indiqués, Moleschott, *Circulation de la vie*, trad. par Cazelles, 2 vol. in-18, Paris; Büchner, *Force et matière*, trad., 1 vol. in-8°, Paris; Karl Vogt, *Lettres physiologiques*, trad., 1 vol.

in-8°; *Leçons sur l'homme*, trad. par Moulinié, 1 vol. in-8°, Paris; Lange, *Histoire du matérialisme*, trad. par Pommerol, 2 vol. in-8°, Paris; Janet, *Le Matérialisme contemporain*, 1 vol. in-18, Paris, 1864; *Le cerveau et la pensée*, 1 vol. in-18, Paris, 1867; Caro, *Le matérialisme et la science*, 1 vol. in-18, Paris; Lotze, *Psychologie physiologique*, trad., 1 vol. in-18, Paris; Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 48-148, 1 vol. in-8°, Paris, 1874; Secrétan, *Discours laïques*, 1 vol. in-18, Paris, 1877. E. Rabier.

MATERNE (Saint), apôtre légendaire de l'Alsace et des bords du Rhin. Les apocryphes du neuvième siècle et les chroniques de la fin du moyen âge nous racontent que saint Pierre envoya de Rome au delà des Alpes, trois des soixante-dix disciples, l'évêque Euchaire (voyez ce nom), le diacre Valère et le sous-diacre Materne. Materne avait élevé la première église d'Alsace à Ebersmünster lorsqu'il vint à mourir à Elegia ou Ehly (*Eley. das ist gesprochen ein gros Geschrey*). Aussitôt ses compagnons s'en revinrent trouver saint Pierre, qui leur donna son bâton, et Materne fut ressuscité : c'est pourquoi le pape n'a point de bâton pastoral, sinon quand il visite le diocèse de Cologne. Telle est l'histoire que nous retrouvons, avec le même nom d'Elsa, dans la légende de saint Martial, et dans celle de saint Front. Materne était ce même jeune homme de Naïn que Jésus avait ressuscité : il est vrai que ce détail est fort récent dans la légende. Revenu à la vie, Materne alla fonder à Strasbourg l'église Saint-Pierre-le-Jeune et près de Molsheim celle de Dompeter, où l'on a longtemps conservé le sarcophage de sainte Pétronille, la fille de saint Pierre. Il mourut évêque de Cologne, et l'on trouvera le reste de sa légende dans les *Gesta Trevirorum*, dans les *Vies* publiées par les Bollandistes (29 janvier, II; cf. septembre, IV, p. 354) et par Grandidier (*Hist. de l'Egl. de Strasb.*, I, 1776), et surtout dans la *Chronique* de Kœnigshofen (édit. Hegel, 1871). Ces fables ont été soumises par le sévère Launoy, par notre illustre Grandidier, par Walch (*Comment. soc. reg. Goett.*, I, 1778) et dans une certaine mesure par Hontheim, à une critique impitoyable, et l'examen en a été repris par Rettberg dans sa *Kirchengeschichte Deutschlands* (1844). La vérité, la voici : Materne était évêque de Cologne en 313 et 314, et il a joué un rôle considérable dans les querelles relatives au donatisme (saint Optat, p. 23, édit. Du Pin ; cf. p. 183). Voilà l'origine de la légende, et le fait le plus ancien qui soit connu sur l'histoire religieuse des bords du Rhin. S. Berger.

MATHAN, grand prêtre de Baal, chargé par Athalie d'en diriger le culte à Jérusalem. Après la mort d'Athalie, il périt devant l'autel de sa divinité dont on brisa les images (2 Rois XI, 18). — Un autre Mathan, fils d'Eléazar, était père de Jacob et aïeul de Joseph, l'époux de Marie (Matth. I, 15. 16).

MATHATHIAS. Voyez *Machabées*.

MATHÉSIUS (Jean), né à Rochliz, en Saxe, l'an 1504, mort à Joachimsthal en 1564, disciple et ami de Luther. Après avoir étudié quelques années à Ingolstadt, il se fixa à Munich et au château d'O-

delshausen. C'est là qu'il lut les écrits de Luther qui le déterminèrent en 1528 à se rendre à Wittemberg où il étudia la théologie et devint le commensal du grand réformateur. En 1532 il fut nommé recteur d'une école et en 1545 pasteur à Joachimsthal. Témoin des abus auxquels donna lieu la doctrine mal comprise de la justification par la foi seule, il attribua, avec Maior, une certaine importance aux œuvres. On a de lui : 1° de nombreux *Sermons*, parmi lesquels les plus connus sont les dix-sept sur *les Commencements*, *la Vie*, *la Doctrine*, *la Confession et la Mort bienheureuse de Martin Luther*, Nüremb., 1588 : la partie biographique de ces sermons a été extraite et publiée séparément sous le titre de : *la Vie de Martin Luther* par J. Mathésius, Stuttg., 1845 ; 2° *Commentaires sur les Evangiles des dimanches et jours de fête* ; 3° *Traité sur la justification* ; 4° *Histoire de la Doctrine, de la Mort et de la Résurrection de Jésus-Christ* ; 5° un *Catéchisme* et plusieurs *Cantiques*.

FIN DU TOME VIII

TABLE DES MATIÈRES

Lasco 1
Lasicki 2
Latimer 3
Latine (Eglise), v. *Eglise catholique.*
Latitudinaires 5
Latome (Barthélemy) 6
Latome (Jacques) 7
La Tour d'Auvergne 7
Latran 9
La Trappe, v. *Trappistes.*
Latrie 10
Laubardemont, v. *Grandier.*
Laubéran de Montigny . . . 11
Laud 12
Launay (Pierre de) 13
Launoy (Matthieu de) 14
Lauragais 15
Laure 20
Laurent (Saint), martyr . . . 20
Laurent (Saint), archevêque 21
Laurent Guistiniani 22
Laurent Valla 23
Lausanne, v. *Vaud* (Histoire religieuse du canton de).
Laval, l'évêché 24
Laval (Charlotte de) 24
La Valette 35
Lavater 37
Lavaur 40
Lavement des pieds 41
Laymann 42
Lazare 42
Lazare (Hospitaliers de saint) 43
Lazaristes 43
Léa, v. *Lia.*
Leade 44
Léandre 44
Lebbée, v. *Jude.*
Le Blanc 45
Lèbre 48
Lebwin 49
Le Camus 49
Lecène 50
Le Clerc (Jean), martyr . . 55
Le Clerc (Jean), théologien. 56
Le Courrayer 60
Lecteur 61
Lectionnaire 62
Lectoure 62
Le Duchat 62
Lee 62
Le Faucheur 63
Le Fèvre d'Etaples 69
Légats 77
Légende 79
Léger (Saint) 79
Léger (Antoine) 80
Léger (Jean) 84
Légion fulminante 88
Légion thébaine 89
Le Grand ou Le Grant . . . 91
Legresle 91
Legris-Duval 93
Le Guay 94
Leibnitz 95
Leigh 113
Leipzig, v. *Universités allemandes.*
Leipzig (Colloque de) 113
Leipzig (Intérim de) 118
Le Jeune 118
Leland 119
Lemaçon 119
Le Maître (Antoine) 125
Le Maître (Louis-Isaac) . . 126
Le Mans 128
Le Mire 129
Lemuel, v. *Lamuel.*
Lenet 129
Lenfant (Jacques) 130
Lenfant (David) 138
Lenfant (Alexandre-Charles-Anne) 139
Lenglet-Dufresnoy 140
Lentulus (Lettre de) 141

Léo (Henri) 143
Léon Ier (Saint) 146
Léon II 151
Léon III 152
Léon IV 152
Léon V 152
Léon VI 152
Léon VII 152
Léon VIII 152
Léon IX (Saint) 152
Léon X 156
Léon XI 160
Léon XII 160
Léon (Luis de) 161
Léonard Matthæi 162
Léopardi 163
Léopold IV (Saint) 165
L'Epée (l'abbé de) 165
Lèpre 168
Leriche 170
Lérins 172
Léry 172
Lesdiguières 175
Lesley 177
Leslie 177
L'Espine 178
Less 181
Lessing 182
Lessius 190
L'Estoile, v. *Estoile* (Pierre de l').
Lesueur 191
Le Tellier 192
Leusden 195
Lévi, lévites 196
Léviathan 199
Lévirat 199
Lévita 200
Lévitique, v. *Pentateuque.*
Leyde, v. *Jean de Leyde.*
Leydecker 200
Leyser 201
L'Hospital, v. *Hospital* (Michel de l').
Lia 201
Liban 201
Libanius 203
Liber diurnus 203
Liber pontificalis 204
Libère 208
Liberté 210
Liberté chrétienne 228
Liberté religieuse 232
Libertins, v. *Affranchis.*
Libertins de Genève 244
Libna 269
Libye 269
Lieber (Thomas), v. *Eraste.*
Liebermann 269
Liebner 270
Lieux saints 271
Lievens 279
Lightfoot 279
Ligue (Sainte) 279
Liguori 285
Liguoriens 286
Lilienthal 286
Limbes 287
Limborch 287
Limina apostolorum 288
Limoges 288
Limousin (Le protestant. en) 289
Lin (Saint) 293
Lincoln 294
Linda 296
Lindsay 296
Lindsey 297
Lingard 298
Lipenius 298
Lipse 298
Lisieux 299
Lismanin 299
Litanie 300
Lithuanie 301
Liturgie 304
Livin 310
Livingstone 311
Livonie 316
Llorente 318
Lobwasser 321
Loci theologici 321
Locke 322
Lod, v. *Lydda.*
Lodenstein 327
Lœhe 327
Loen 332
Loescher 332
Loftus 334
Logos 334
Loi morale 339
Lollards 347
Lombard (Pierre) 347
Lombards 351
Londres 353
Longuerue 366
Lope de Vega 367

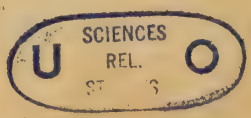
Lorette 371
Loride 372
Loriquet 374
Lorrain (Claude). 376
Lorraine 377
Lot 382
Louis le Pieux 382
Louis IX 384
Louis d'Orléans. 399
Lourdes. 401
Louvois. 403
Lowth. 404
Loyola 405
Lubieniecki. 407
Luc (Saint) 408
Luc de Bruges 411
Luc de Tuy. 412
Lucar, v. *Cyrille Lucar.*
Luce Ier (Saint). 413
Luce II. 413
Luce III 413
Lucerne 413
Lucide 415
Lucie (Sainte) 415
Lucien, le sophiste 416
Lucien, le martyr 418
Lucifer, v. *Satan.*
Lucifer, le sectaire. 418
Lucius 419
Lucke. 420
Lud. 421
Ludbert. 421
Ludger 422
Ludolphe le Chartreux . . 423
Ludolphe, l'orientaliste. . . 423
Lugo 423
Luini 424
Luitprand. 424
Lull, de Mayence 425
Lull (Raymond) 426
Lumague 429
Luns 429
Lupetino 433
Lupus. 434
Luscinius. 434
Lustrations, v. *Purifications.*
Lutgarde (Sainte). 435
Luther 435
Lutkemann. 495
Lutz (Samuel). 496
Lutz (Jean-Louis-Samuel). 496
Luxembourg 496
Luxeuil. 497
Luynes 498
Lycaonie 499
Lycie. 500
Lydde 500
Lydie. 500
Lydie de Thyatire 500
Lyon (Antiquités chrétiennes de) 501
Lyonnais (Le protestantisme dans le). 507
Lyre (Nicolas de). 518
Lyserus, v. *Leyser.*
Lysias. 519
Lysimaque 519
Lystre 519

Maacha. 519
Mabillon 520
Macaire (Saint). 521
Macchabées, v. *Machabées.*
Mac-Cric 522
Macedo. 523
Macédoine 524
Macédonius. 525
Machabées (Livre des) . . . 525
Machéronte. 528
Machiavel. 528
Mackintosh, v. *Ecossaise* (Philosophie).
Maclou (Saint), v. *Malo* (Saint).
Mâcon. 530
Maçonnerie, v. *Franc-Maçonnerie.*
Macphéla, v. *Hébron.*
Macrine (Sainte) 530
Macrocosme et Microcosme. 531
Madagascar. 532
Madeleine, v. *Marie de Magdala.*
Madeleine de Pazzi. 533
Madeleine du Saint-Sacrement 533
Madelonnettes 533
Madian, Madianites. 534
Madone, v. *Marie.*
Madrid 535
Mæder 538
Maes. 539
Maffei (Jean-Pierre). . . . 539
Maffei (Scipion). 540
Magdala 541

Magdebourg, v. *Centuries.*
Magie 541
Magloire (Saint) 545
Magnificat 546
Magnoald (Saint) 546
Magog, v. *Gog.*
Maguelone, v. *Montpellier.*
Mahométisme, v. *Musulmans* (Religion des).
Mai (Angelo) 547
Maillard 550
Mailly (François de) 551
Mailly (Madeleine de) 551
Maimbourg 554
Maïmonide 556
Maine (Le protestantisme dans le) 561
Maintenon (Mme de) 565
Maistre (Marie-Joseph de) . 574
Maior 579
Maius 580
Mal 580
Malacca 590
Malachie, le prophète . . . 591
Malachie, l'archevêque . . . 591
Malagrida 592
Malaisie 594
Malan 595
Malch (Saint) 598
Malchus 598
Maldonat 598
Malebranche 601
Malesherbes 607
Malingre 615
Mallet-du-Pan 617
Malo (Saint) 618
Malte (Ordre de) 619
Malvenda 621
Mamachi 622
Mamas (Saint) 623
Mambré 624
Mamert (Saint) 624
Mammée, v. *Sévère* (Alexandre).
Mammillaires 625
Mammon 625
Mamré, v. *Mambré.*
Manassé 625
Mandaïtes, v. *Mendéens.*
Mandeville 626
Manichéisme 627
Manipule 633
Manne 633
Mans, v. *Le Mans.*
Mansi 634
Manuel Ier Comnène 635
Manuel II Paléologue . . . 635
Manuscrits de l'A. et du N. T., v. *Texte.*
Mara 636
Maracci (Hippolyte) 636
Maracci (Louis) 636
Maran 637
Maranatha 637
Marbach 638
Marbode 639
Marbourg (Colloque de) . . 639
Marc (Saint), apôtre 645
Marc (Saint), pape 648
Marc, sectaire 648
Marc d'Aréthuse 648
Marc-Aurèle 649
Marca 654
Marcel Ier, pape 655
Marcel II 655
Marcel, évêque d'Ancyre . . 656
Marcel d'Apamée 656
Marcelle (Sainte) 657
Marcellin (Saint) 657
Marcelline 658
Marchant 658
Marche (Le protestantisme dans la) 659
Marchetti (l'abbé) 664
Marcien 665
Marcion 666
Marcomans 669
Marcourt 671
Mardochée 678
Maresius, v. *Desmarets.*
Marguerite d'Antioche . . . 678
Marguerite d'Ecosse 678
Marguerite de Cortone . . . 679
Marguerite d'Orléans 679
Marguerite de France . . . 684
Marguillier 686
Marheineke 686
Mariage 691
Mariales Xantes 704
Mariamne 705
Mariana 705
Marie, la Vierge 710
Marie, mère de Jacques . . 714
Marie de Magdala 714
Marie de Béthanie 715
Marie, mère de Jean Marc. 716

Marie Egyptienne. 716
Marie à la Coque, v. *Alacoque.*
Marie d'Agréda, v. *Agréda.*
Marie Stuart 717
Marillac 719
Marion 721
Maristes 728
Marlorat 729
Marmoutier. 730
Marnix de Ste-Aldegonde, v. *Sainte-Aldegonde.*
Maroc. 731
Marolles 731
Maronites. 732
Marosie. 733
Marot (Clément) 734
Maroutha. 737
Marron. 737
Marsay (De) 738
Marseille 739
Marsollier 741
Martène. 742
Marthe. 743
Martianay. 743
Martin de Tours 744
Martin Ier. 746
Martin II 747
Martin III 747
Martin IV. 747
Martin V 747
Martin de Braga 748
Martin (David). 750
Martin (Dom). 751
Martin (Jacques). 752
Martin-Paschoud. 756
Martinez Pasqualis, v. *Pasqualis.*
Martini (Martino). 758
Martini (Matthias) 759
Martyr (Pierre). 760
Martyrs, Martyrologe, v. *Acta Sanctorum.*
Martyrs (les quarante). . . 765
Martyrs (les dix mille). . . 766
Mascaron. 766
Masclef. 767
Mas-d'Azil (le) 767
Masen 770
Masse blanche 771
Masse sainte 771
Massillon. 771
Massore. 774
Massuet 786
Matérialisme 787
Materne (Saint) 802
Mathan. 802
Mathathias, v. *Machabées.*
Mathésius. 802

Saint-Germain. — Imprimerie D. Bardin, rue de Paris, 80.



La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due

[redacted]
339003 0002847696
BL 31 .E5 1877 V8
ENCYCLOPEDIE DES SCIEN

CL BL 0031
.E5 1877 V008
COO
ACC# 1023356
ENCYCLOPEDIE

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 05 03 01 09 05 6